

Xipe tottek

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO
VOL. XXV-3 / No. 99 / 30 DE SEPTIEMBRE DE 2016 / 60 PESOS



FILOSOFÍA, MUERTE,
IMAGINARIO Y GÉNERO



Xipe tottek

Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO (antes ILFC),
Tlaquepaque, Jal. / Vol. XXV / No. 3 / No. de Publicación 99 / 30 de septiembre de 2016

- PRESENTACIÓN 198

- IN MEMORIAM JORGE MANZANO
CAPÍTULO CUARTO: EL MÉTODO INTUITIVO /
Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (+) 201

- IN MEMORIAM UMBERTO ECO
RECORDANDO A UMBERTO ECO (1932-2016) /
Dr. Carlo Mongardi Domenicali 220

- SOBRE LA VIOLENCIA
EL IMAGINARIO NACIONAL COMO DEBATE Y ARENA /
Mtro. José Luis Bermeo Vega 243
GÉNERO, SITUACIÓN DE GUERRA Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ /
Dr. Pedro Antonio Reyes Linares, SJ 259

- CINE
NUESTRA PEQUEÑA HERMANA / *Dr. Luis García Orso, SJ* 274
JULIETA / *Dr. Luis García Orso, SJ* 276

- DERECHOS HUMANOS
LA PRÁCTICA DE LA TORTURA Y SU NORMALIZACIÓN EN MÉXICO /
Dr. David Velasco Yáñez, SJ (Coordinador) 278

Presentación

“Para filosofar hay que ir limpiamente al interior de las cosas o, mejor, instalarse en el interior de las cosas y de ahí salir al exterior”. Lo anterior, expresado por Jorge Manzano en su análisis de la intuición en la epistemología de Henri Bergson, implica adentrarse en las cosas sin concepciones preestablecidas y sin intereses predefinidos, sólo movidos por el deseo de conocer la realidad. Esta actitud requiere de un acto de libertad del filósofo, de un “desprendimiento” de sus propios conceptos para evitar el relativismo filosófico y propiciar el filosofar sobre la realidad misma. Interesante y provocador análisis del pensamiento bergsoniano que Manzano desarrolla en el capítulo IV de su tesis doctoral que presentamos en este número de *Xipe totek*.



Una de estas realidades, en la que resulta imposible adentrarse para después salir al exterior y reflexionarla, es la de la muerte. Es precisamente el tema que Carlo Mongardi aborda en su ensayo en discusión con la obra de Umberto Eco. A final de cuentas, de la muerte sólo podemos balbucear ideas desde la experiencia de la muerte de otros. Pero de la propia muerte, como sucede con la Rosa de la famosa novela de Eco, sólo tenemos el nombre, ya que al experimentarla no sabremos qué es lo que tendremos. No obstante, Mongardi expresa que la muerte “se puede considerar como el último parpadeo —respiro, latido, mirada, movimiento, sueño, sonrisa, lágrima—, pero no borra nada de todo esto que hemos vivido. La llegada a la meta no borra el camino. La muerte concluye, no destruye la vida”.

En cuanto a realidades histórico-sociales, José Luis Bermeo nos presenta un análisis a partir de la compleja situación de desigualdad y violencia por la que atraviesa actualmente la nación mexicana, una nación que —como muchas otras— surge de procesos de aglutinación, pero en la que, al paso del tiempo, las referencias de integración colectiva se desgastan y se hace indispensable recrearlas constantemente. Como afirma Bermeo, hay que pensar la nación “como realidad desfondada y abierta (pese a la apariencia coherente, duradera y consensuada que cobra en sus estadios hegemónicos)”. Pensarla, en expresión de Cornelius Castoriadis, “como parte de un inmenso magma de magmas”.

En relación con algunas de las realidades generadoras de violencia planteadas por Bermeo, Pedro Reyes analiza la pertinencia de un análisis con perspectiva de género para cuestionar críticamente la lógica belicista que impregna tanto la retórica oficial sobre la guerra contra el narcotráfico como, en el otro extremo, la de las autodefensas que intentan protegerse de los cárteles. El autor propone la comprensión de la guerra “como una situación discursivo-performativa en la que se constituye y naturaliza la relación de género en términos de inamovilidad”, lo que imposibilita el “desarrollo de sociedades democráticas con criterios de equidad”. En contraste, la comunidad de Cherán muestra una relacionalidad de género y una forma de enfrentar una situación bélica totalmente diferente, centrada en la solidaridad.

En nuestra sección dedicada al séptimo arte Luis García Orso nos envía dos nuevas reseñas que, junto con la publicada sobre *Las elegidas* en el anterior número de *Xipe totok*, conforman tres reseñas de filmes sobre mujeres. *Nuestra pequeña hermana*, producción dirigida por Hirokazu Koreeda, es la historia de tres hermanas y su pequeña hermanastra que permite apreciar cómo “corre una corriente de vida, de sentido, de paz de libertad” en la convivencia sencilla de la cotidianidad. En *Julieta*, el director Pedro Almodóvar “regresa a su muy per-

sonal cine de mujeres y de madres, de ausencias y de dolor”, pero ahora con una “historia contada en voz baja, con pudor, sin dramatismos”.

Cierra esta edición el texto coordinado por David Velasco en el que se aborda el tema de las denuncias de tortura ejercida por autoridades del Estado. Este escrito se enmarca en el estudio de la situación de defensores de Derechos Humanos en nuestro país, del cual nuestra revista ha publicado varios avances.

Como siempre, gracias a todos nuestros lectores.

Capítulo cuarto: el método intuitivo

DR. JORGE MANZANO VARGAS, SJ (+)

Resumen. Manzano, Jorge. *Capítulo cuarto: el método intuitivo.*

Bergson busca el *contacto* espiritual de simpatía con lo real sin imponerle categorías prefabricadas. Jorge Manzano estudia la distinción que hace Bergson entre su propio método y el de la mera inteligencia, el cual está en función de las necesidades vitales y cuya absolutización lleva al relativismo. El método de Bergson es intuitivo o empírico integral: ni puramente teórico ni puramente experimental, justamente a contracorriente de la actitud filosófica de sus contemporáneos a la que él se opone frontalmente. El camino bergsoniano exige ascetismo: no pensar la realidad desde fuera con conceptos ya hechos, sino desde dentro, solo así se logra hacer filosofía: tocando un absoluto, la realidad como es en sí, *su interior*.



Abstract. Manzano, Jorge. *Chapter Four: The Intuitive Method.* Bergson looks for the spiritual *contact* of sympathy with the real without imposing prefabricated categories. Jorge Manzano studies Bergson's distinction between his own method and that of mere intelligence, which depends on life needs and, when absolutized, leads to relativism. Bergson's method is intuitive or empirical and holistic: neither purely theoretical nor purely experimental, just the opposite of his contemporaries' philosophical mindset, which Bergson opposed head-on. The Bergsonian way calls for asceticism: not thinking about reality from the outside with pre-formed concepts, but from the inside. That is the only way to do philosophy: by touching an absolute, reality as it is in itself, *its inner being*.

I. CARACTERÍSTICAS DEL MÉTODO INTUITIVO EN BERGSON

Es conocida la imagen bergsoniana de zambullirse o instalarse en la realidad. Se va en busca de una visión directa, o mejor todavía —pues visión supone distancia—, de un contacto, de una coincidencia¹ con la realidad, pues se trata de captarla toda, en una mirada o contacto totalizante en que se abarque la realidad en acción; no una mera “instantánea” de la realidad, no una congelación de su movimiento. Contra una disección estática, se prefiere ver en lo vivo, se quiere seguir todas las sinuosidades de lo real, de su movimiento interior, pues no hay estados que se mantengan inmóviles, invariables, sino que todo actúa y cambia a cada momento.

Se trata de un *contacto espiritual*. En este punto hay algo común con el método racional que es guiado por la inteligencia. En los dos casos se trata del espíritu que mira; pero mientras la inteligencia es la mirada del espíritu sobre la materia en orden a conocerla filosóficamente, la mirada del espíritu sobre sí mismo representa “la atención que el espíritu se presta a sí mismo”, aunque tenga por objeto la materia.² La intuición es conciencia.³

Este método intuitivo es *simpatía*,⁴ en su sentido etimológico, simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir

1. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en *Œuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición, pp. 645 y 754. En adelante, esta obra se cita como OC. Henri Bergson, “Introductions à La pensée et le mouvant” en OC, pp. 1272 y 1291; “L'intuition philosophique”, en OC, p. 1361; “Introduction à la métaphysique”, en OC, pp. 1394, 1395 y 1421. En Plotino también hay una “coincidencia”; algo más que una visión que hace uno con el objeto: τὰὐτὸν τῷ ὁρατῷ. Se trata más bien de unión. Sobre este punto consúltese el interesante libro de René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Université Gregorienne, Roma, 1967, pp. 243-246.
2. “L'attention que l'esprit se prête à lui-même”. Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, p. 1319.
3. *Ibidem*, p. 1272.
4. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, p. 1395; “L'évolution...”, p. 646. Es de notar que Bergson había escrito, en el ensayo original (*Revue de métaphysique et de morale*, 1903) que la intuición era una “sympathie intellectuelle”. En cambio, al publicarlo en *La Pensée et le mouvant* dice simplemente “sympathie”. Bergson mismo explicó que en el ensayo original había tomado la palabra “intellectuelle” en un sentido mucho más amplio que después, por ejemplo, en *L'évolution créatrice*. En el ensayo original esa palabra indicaba simplemente el adjetivo correspondiente a “pensée”, que no tiene en

con él en lo que tiene de único, de inefable. Bergson contrapone esta simpatía al análisis, a la operación que descompone el objeto en elementos ya conocidos, esto es, en elementos comunes a este objeto y a otros.

Bergson propone el ejemplo, a modo de simple ilustración, del personaje de una novela. Yo podré seguir las descripciones y análisis del novelista, indefinidamente; iré poco a poco entendiendo así al personaje con base en los nuevos elementos y sucesos, pero nunca podré captarlo del todo. En cambio, si yo pudiera coincidir, aunque fuera un momento, con él, experimentaré un sentimiento simple, indivisible; habría yo entendido el personaje de un solo golpe; y los datos que va dando el novelista, en lugar de irse añadiendo artificialmente, irían brotando naturalmente de esa coincidencia previa. Y es que análisis y descripciones son momentos relativos, la coincidencia nos permite tocar un absoluto.⁵ Por eso considera Bergson que si una filosofía tiene un núcleo intuitivo, escapará a la crítica kantiana.⁶

Por tanto, este método implica *interioridad*, pues quiere conocer la realidad en sí misma, en su interior,⁷ y no se resigna al conocimiento meramente exterior que darían unas categorías prefabricadas, traídas de fuera para acomodarlas a esto que queremos conocer, que prejuzgan la organización de esta realidad que queremos conocer. El método intelectual —definida la inteligencia por las actitudes X, Y, Z, de que hablamos arriba⁸— recorta la realidad por el uso de una forma traída

francés (ni tampoco en castellano) un adjetivo propio. En cambio, como después precisó que reducía el contenido de “inteligencia” al análisis y al discurso, tuvo que suprimir el adjetivo “intelectual”. Cfr. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959, pp. 28 y 121. León Husson estudió el desenvolvimiento del término *intuition* a lo largo de las diferentes obras de Bergson. Cfr. León Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1947.

5. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, pp. 1394-1395; “Les deux sources de la morale et de la religion” en *OC*, pp. 1013-1014.
6. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, p. 1430.
7. Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, p. 1312; “L'intuition...”, p. 1346; “Introduction à la métaphysique”, pp. 1392-1393, 1409, 1423.
8. Ver capítulo I (“La primera mirada y el contacto original”) de esta misma tesis en revista *Xipe totek*, No. 96, 31 de diciembre de 2015.

de fuera. Ese método podrá ser apto para satisfacer las necesidades vitales, pero no lo es para la especulación. Apto para manejar la materia, no para filosofar sobre ella, ni mucho menos para filosofar sobre el espíritu. Para filosofar hay que ir limpiamente al interior de las cosas o, mejor, instalarse en el interior de las cosas y de ahí salir al exterior. Tarde o temprano el filósofo tendrá que usar una expresión, tendrá que conceptualizar; pero su expresión y sus conceptos serán representativos si se han tallado a partir de la realidad misma, no si se le han impuesto arbitrariamente desde fuera, “Pensar intuitivamente es pensar en duración”.⁹ De modo que se requiere una actitud de *imparcialidad*: no llegar con conceptos preconcebidos, con la pretensión de querer imponer nuestros puntos de vista a toda nueva realidad. Y es también *desinterés*: se trata de conocer por conocer, no de conocer en vistas a una preocupación práctica. Y más exactamente, *desprendimiento*. Bergson reconoce que normalmente el hombre se preocupa primero de vivir y luego de filosofar, pero que sin embargo la naturaleza, por un “accidente feliz”, “engendra de vez en cuando almas más desprendidas de la vida”.¹⁰ Estos serían los grandes artistas. Pero Bergson considera que la filosofía puede intentar este desprendimiento, en otro sentido, para todos los hombres; sólo que para lograrlo sería menester una ascesis de nuestro modo de pensar; quizá habría que trabajar toda la vida por un resultado pequeño, pero pequeño sólo en apariencia porque habremos tocado un absoluto.

El *tocar un absoluto* no es propiedad exclusiva de la intuición. También la inteligencia puede tocar un absoluto, el *ab soluto* materia,¹¹ si llega a su intimidad, a través de la ciencia y de la técnica. Sólo que Bergson lo hace notar: la inteligencia, cuando especula, se fía sólo de “aspectos”

9. “[...] penser intuitivement est penser en durée”, Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, p. 1274.

10. “[...] par un accident heureux”, Henri Bergson, “La perception du changement” en OC, pp. 1365-1392. “[...] de loin en loin, par distraction, la nature suscite des âmes plus détachées de la vie”, Henri Bergson, “Le rire” en OC, p. 460.

11. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 490 y 670; “Introductions à La pensée...”, pp. 1277, 1279 y 1318; “Le possible et le réel” en OC, p. 1334.

diferentes; entonces, diferentes hombres verán diferentes aspectos, pues aunque los conceptos son estándar, cada hombre atacará la realidad con un juego diverso de conceptos; y como pretenden explicar toda la realidad con esos conceptos, cada uno estará seguro de poseer toda la verdad. De ahí surgirán las diversas escuelas filosóficas, que saldrán juntas al escenario para hacerse aplaudir alternativamente;¹² que entablarán entre sí una partida que no acabará jamás, cada una habiendo elegido sus propias fichas.¹³ De ahí que el método intelectual o racionalismo conduzca al relativismo filosófico. En cambio, el método intuitivo, que parte de la realidad, llevará no a diversas escuelas filosóficas, sino a la filosofía.¹⁴

El método intuitivo es un método *empírico* que rehusará simplificar el camino a base de símbolos de conjunto. Bergson quiere seguir todas las sinuosidades del camino.¹⁵ El empirismo de Bergson, que vamos a caracterizar, se explica muy bien, igualmente, por su mirada comprensiva que quiere seguir todos los pormenores de lo real. Sabe que esto es lento y trabajoso; que quizá tenga que trabajar toda la vida por un pequeño resultado, ya lo vimos; pero considera que todo eso vale la pena porque habrá tocado un absoluto. El empirismo, en cuanto significa tomar en cuenta la realidad, no tiene nada de malsano, más aún, es indispensable, es un valor positivo. De otro modo se llegaría a construcciones puramente lógicas. Es muy distinto el conocimiento puramente teórico del experimental. Se puede estudiar toda la teoría de una máquina o de un proceso químico, por ejemplo. Pero ninguna explicación meramente teórica puede suplir el manejo personal de la máquina, la verificación empírica del proceso, sobre todo si esta experimentación no es superficial ni ocasional, sino cuando se establece esa larga camaradería de la que habla Bergson. En psicología es

12. Henri Bergson, *Ecrits et Paroles, Vol. I*, Presses Universitaires de France, París, 1957, p. 157.

13. Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique", p. 1401.

14. *Ibidem*, pp. 1421-1422; Henri Bergson, "La perception du...", p. 1370; "L'énergie spirituelle" en OC, p. 817.

15. Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique", p. 1421.

indispensable tener en cuenta los datos de la psicología experimental. Y es indudable que la Teodicea y la Ética se han vivificado notablemente por la consideración de los fenómenos religiosos y morales. Le Roy se preguntaba quién conocería absolutamente la religión: el que únicamente la analiza, en las diferentes disciplinas como Psicología, Sociología, Historia, Metafísica, o más bien el que desde dentro, por una experiencia vivida, participa de ella.¹⁶ A los ojos de Bergson un conocimiento meramente teórico será siempre un conocimiento a base de disección, parcial; no captará el movimiento ni la vida, ni lo que hay en la vida de más importante: su duración. Para captar ésta debemos tener un conocimiento experimental.

Es menester recordar el ambiente histórico de Bergson, que colorea su empirismo. Ya habíamos dicho antes que en el tiempo en que Bergson fraguó su filosofía, la inteligencia discursiva gozaba de un puesto privilegiado y que muchas veces se reducía la filosofía a una manipulación de conceptos. La obra de Bergson puede considerarse, al menos como efecto lateral, una reacción contra ese estado de cosas.¹⁷

Interesa ahora distinguir tres métodos de conocimiento: uno puramente teórico, otro puramente experimental, y el tercero una experiencia integral, esto es, experiencia acompañada de reflexión. Cuando Bergson sostiene el empirismo —y él mismo se declara un “empirista irreductible”—¹⁸ se refiere a este tercer método.¹⁹ Algunos de sus críticos oyeron “empirismo” y creyeron que se propugnaba el segundo tipo. Y es que se suele considerar la actitud empirista como opuesta a la actividad del pensamiento, como escéptica de los poderes del espíritu. No es el caso de Bergson. Su empirismo no es irracional, lo llamaríamos más bien anti-racionalista o, si se prefiere, anti-intelectualista, pero

16. Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, p. 39.

17. Ver el capítulo tercero de esta misma tesis (“Las necesidades vitales”) en revista *Xipe totek*, No. 98, 30 de junio de 2016, p. 114, nota 23.

18. Jacques Chevalier, “*Entretiens avec...*”, p. 279.

19. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, p. 1432.

en el sentido dicho. Él quiere ver de veras, no se contenta con leer “etiquetas”²⁰ con las que se han clasificado arbitrariamente las cosas. Lo más interesante es que en Bergson ni siquiera se consideran experiencia y reflexión en dos pasos sucesivos, sino que están mutuamente compenetradas; se trata de una experiencia que es reflexión²¹ a todo lo largo del camino. Chevalier hace notar que es bueno atender ante todo a lo que el filósofo dice —y esto estamos tratando de hacer—, pero que hay que atender sobre todo a lo que el filósofo *hace*; y comenta que Bergson nunca publicó nada que no hubiera pensado muy detenidamente, y vuelto a repensar —cosa por lo demás evidente para un lector no superficial de las obras de Bergson— y afirma que hay que saber darse cuenta del enorme trabajo que representó para Bergson el llegar a los hechos verdaderamente representativos.²²

Experiencia que es reflexión. Método que se identifica, dice Jankélévitch, con la investigación misma.²³ Porque en el bergsonismo todo está mutuamente compenetrado. Se mira, se piensa y se actúa “comprendivamente”. El problema en todo caso es delicado, porque aun concediendo que Bergson se mueva con el tercer método, todavía quedará por ver si lo hace bien. Pero al menos que quede claro que no se trata del segundo tipo de empirismo, es decir, de experiencia y pura experiencia irracional.

Tan es así, que se puede muy bien ser empirista, en cuanto se recurra a la experiencia, pero con mirada polarizante, fragmentadora, exterior. Bergson rechaza este empirismo. Sostiene²⁴ que los asociacionistas siguen la experiencia, y que en esto hacen bien, pero que no saben ver en ella sino una articulación y desarticulación exteriores, y por ende

20. Cfr. Henri Bergson, “Le rire”, pp. 459-460.

21. Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, p. 1327.

22. Jacques Chevalier, *Bergson*, Plon, París, 1948, p. 305.

23. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1959, pp. 5-6.

24. Henri Bergson, “Matière et mémoire” en *OC*, pp. 319-320; Cfr. “Introductions à La pensée...”, pp. 1269-1270.

impropias. Todo lo reducen a los estados de conciencia, pero separados unos de otros, incapaces por tanto de explicar la unidad de la persona. En cuanto al “dogmatismo” que intenta refutar al asociacionismo, también lo rechaza Bergson,²⁵ porque toma el mismo punto de partida, esto es, los fenómenos netamente separados: para explicar la unidad necesitará un hilo o sustrato, al que dará la mayor importancia, sin darse cuenta de que ese sustrato está privado del movimiento y de la duración. Y comenta Bergson que entonces fue fácil el triunfo de una filosofía relativista (está pensando en Kant), que consideró inaccesible al espíritu el conocimiento de las cosas.²⁶

Bergson no acepta esta alternativa; él rechaza constantemente las alternativas del *aut, aut*,²⁷ y siempre encuentra una tercera, una cuarta posibilidad. Y en nuestro caso dice que hay que ir a buscar la experiencia en su fuente misma, o mejor, a ese “punto crítico”²⁸ en que la experiencia comienza a (o acaba de) ser útil, allí donde el conocimiento comienza a (o acaba de) ser relativo, no a la estructura del espíritu, sino a nuestras necesidades vitales. Esto es, que el relativismo no es la única opción. Insiste Bergson: no se trata, con esta vuelta a la experiencia, de renunciar al espíritu; ni siquiera a nuestras facultades de concepción ni de razonamiento.²⁹ De lo que se trata es de volver a la percepción, de dilatarla, de invertir nuestra atención de la utilidad hacia la realidad misma. Y añade que esta inversión ya se había intentado, pero a manera de huida; que Plotino nos invitaba a huir “a nuestra cara patria”; que Platón intentó trasladar todo a un mundo diferente, al mundo de las Ideas, que no es el mundo en que vivimos; y que lo mismo hizo Kant, cuando consideró necesaria una intuición de tipo divino, facultad que no tenemos.³⁰

25. Henri Bergson, “Matière et...”, pp. 319-321.

26. *Ibidem*, p. 321; *Cfr.* “Introduction à la métaphysique”, p. 1427; “Introductions à La pensée...”, pp. 1268 y 1270.

27. N. E. El autor se refiere a la frase de Kierkegaard *Enten eller, O lo uno o lo otro*.

28. La expresión exacta en francés es “tournant”, Henri Bergson, “Matière et...”, p. 320.

29. Henri Bergson, “La perception du...”, p. 1369.

30. *Ibidem*, pp. 1373-1376.

Y Bergson quiere poner los pies sobre la tierra. Él protesta contra esa huida a un mundo ideal. Y dice a sus antecesores que no, que no necesitan salir del tiempo; que lo que necesitan es regresar a él, pues ya se habían salido de él, y que por eso tenían tantos problemas. Que ese cambio y ese tiempo que les habían dado tantos rompederos de cabeza, no eran ni cambio ni movimiento, pues habían retenido del cambio lo que no cambiaba; del movimiento, lo que no se movía; del tiempo, lo que no duraba.³¹

Este método pretende una alta *exactitud* y *claridad*. Bergson precisa³² que hay dos clases de claridad (y consiguientemente diríamos, de exactitud o precisión): una, la del que aplica sus conceptos bien netos a toda realidad, aun nueva. Es la precisión del que distingue partes netas, componentes bien definidos, pero ésta es una claridad artificial, impuesta desde fuera, que no corresponde a las verdaderas articulaciones de lo real. Bergson prefería otro tipo de claridad, consistente en seguir paso por paso los contornos de lo real. Y es que para él, la primera precisión era engañosa, y para decirlo de una vez, era la imprecisión misma: los sistemas filosóficos usan a veces concepciones tan abstractas,³³ que podrían aplicarse a un mundo donde no hubiera ni plantas, ni animales, sino sólo hombres, pero hombres que no comerían, ni beberían, ni divagarían; donde el principio de Carnot funcionara al revés. Usan conceptos demasiado vastos, donde puede caber todo.³⁴ Bergson quería la otra precisión y, sí, la consideraba mucho más difícil, tanto que nunca prometía conclusiones irretocables.

Este método supone, por tanto, un *esfuerzo espiritual*. Primero, porque requiere un trabajo previo dificultoso: para lograr de la realidad una intuición, para simpatizar y coincidir espiritualmente con ella, es ne-

31. *Ibidem*, pp. 1376-1377. Ver también "L'intuition...", p. 1364; "Introductions à La pensée...", p. 1271.

32. *Ibidem*, pp. 1275-1276.

33. *Ibidem*, p. 1253.

34. *Ibidem*, p. 1270.

cesario haber hecho toda una serie de observaciones y experiencias, ayudados por los datos científicos, pero sobre todo por la reflexión; es menester haber atendido bien aun los mínimos rasgos, el último de los pormenores; es menester “una larga camaradería”³⁵ con la realidad. Segundo, porque una vez tenida la intuición, habrá que plasmarla en pensamiento filosófico, y luego habrá que expresar todo esto. Ya insinuamos las dificultades de todo este proceso en nuestro capítulo segundo, al querer encontrar imágenes aptas para expresar la duración. La inteligencia no tendría muchos problemas, pues cuenta con conceptos prefabricados, pero el método que estamos viendo intenta crear sus propios conceptos, que deberán ser móviles, fluidos, compenetrados unos con otros si es que de veras se adaptan a las sinuosidades de lo real.³⁶

Indicábamos que se necesitaba un sinnúmero de datos experimentales. Pero no se crea que la intuición misma consista en la suma de estos datos; todos estos datos son sólo un requisito previo. “La intuición misma es un impulso”,³⁷ una incitación al movimiento. Aparece aquí un problema en la interpretación del bergsonismo. Pero primero conviene resumir y organizar lo que hemos llamado características del método intuitivo en Bergson. Algunas de esas características se refieren directamente a la actitud de quien filosofa: son el desinterés, el desprendimiento, la imparcialidad, el esfuerzo. Otras definen el método mismo: empirismo, interioridad, pensar en duración. Otras son el fruto de este método: tocar un absoluto, alta precisión. Y otras en fin se refieren a la intuición misma: contacto y coincidencia, conciencia, simpatía, impulso.

35. “[...] par une longue camaraderie”, Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, pp. 1431-1432. Se dice que los genios intuyen la naturaleza; lo que pasa es que han vivido con ella en estrecha camaradería. Ver Henri Bergson, “Le bon sens et les études classiques” en *Ecrits et Paroles. Vol. I*, Presses Universitaires de France, París, 1957, p. 86.

36. Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, pp. 1275 y 1308-1309; “Introduction à la métaphysique”, pp. 1401 y 1421-1422.

37. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, pp. 1401 y 1431-1432.

Y éste es el problema. Había dicho Bergson que la intuición era un contacto, una coincidencia, una simpatía, y ahora dice que es un impulso. Es claro que contacto e impulso no son del mismo género. Esta objeción supone que no se ha entrado aún al bergsonismo. Que entre “contacto” e “impulso” se ha cortado toda comunicación. Que se han tomado dos conceptos netamente distintos: contacto sugiere algo estático, mientras impulso dice movimiento. Me parece que para Bergson contacto e impulso son una misma realidad, compleja, que de hecho forman una multiplicidad indistinta, y que no serán “contacto” ni “impulso” así individualizados; ciertamente en el análisis mental de esa realidad se pueden distinguir, pero en la realidad están mutuamente compenetrados.

Pero ¿impulso para qué? Que la intuición se asimile a un contacto, a una coincidencia, no es difícil verlo; pero que se asimile a un movimiento, puede parecer extraño. Bergson responde³⁸ que aquí no hay nada misterioso. Y propone el ejemplo de la composición literaria: un autor tiene ya todos los datos, pero no puede escribir todavía; ha trabajado y repensado, ha establecido una larga camaradería con ellos, etcétera, pero le falta algo; le falta un esfuerzo por llegar al núcleo del asunto, y recibir así un impulso que lo lleve a ver y a expresar todos esos datos en su simplicidad. Algo así, dice Bergson, es la intuición filosófica. Considera Bergson que intuiciones verdaderas tenemos pocas, y sólo en ocasiones; quizá una sola verdadera intuición en toda la vida, pero gracias a ella el filósofo ha visto y ha recibido un impulso de la realidad para comprender y para expresar el objeto de su intuición, ha tocado un absoluto, y esta intuición le iluminará todos los problemas. Y es que esta intuición es la simplicidad misma.³⁹

38. *Ibidem*, pp. 1430-1432.

39. Henri Bergson, “L’intuition...”, p. 1362.

La filosofía bergsoniana es una filosofía de simplicidad. Otros descompondrán el movimiento en una infinidad de puntos de la trayectoria, y luego tratarán de recomponerlo con esos puntos, al modo de Zenón; Bergson prefiere atender al movimiento mismo, a su simplicidad. Y hace notar en repetidas ocasiones que de este conocimiento podrán explicarse todos los puntos de vista y aspectos, pero que sólo sumando diversos puntos de vista y aspectos no se logrará conocer la simplicidad original.⁴⁰ Considero que ahora se va viendo por qué. En toda la obra bergsoniana encontramos que él se rehúsa a que se le hagan vacíos a la realidad, a que se provoquen falsas ausencias, falsas nada parciales. Por eso decía Bergson que la inteligencia (recordar el sentido que hay que darle) era inepta para comprender el espíritu y la vida. Pero la inteligencia no agotaba la función cognoscitiva del hombre. A la otra función de interioridad, Bergson la llamó intuición. Quizá la elección de los nombres no fue muy feliz. De hecho se confundió mucho. Algunos críticos, ante el sólo nombre de intuición, entendieron una especie de adivinación instintiva, irracional, femenina. No estoy defendiendo a Bergson a capa y espada, pero sí indico que hubiera sido necesario reflexionar y discutir sobre lo que dijo, no sobre lo que le hicieron decir.

II. ALGUNOS MALENTENDIDOS

Es curioso que se haya acusado a Bergson de relativismo. Cuando se dice que un autor es relativista, queremos decir que él sostiene que todos nuestros conocimientos son relativos. Esto no lo dice Bergson. Él dice que el conocimiento adquirido por el primer método conduce al relativismo. Notémoslo bien: no dice siquiera que todos los conocimientos así adquiridos son relativos. Pero sobre todo, no limita el conocimiento a este solo método. Precisamente con su método intenta Bergson superar el relativismo y el agnosticismo kantiano: tocamos

40. Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique", pp. 1412 y 1421; "L'évolution...", pp. 721-722 y 754-755.

un absoluto. Pensar la duración equivale a pensar un absoluto, esto es, la realidad como es en sí, y no dependiente de nuestras categorías.⁴¹

También se llegó a catalogarlo entre los pragmatistas: él decía que la inteligencia actuaba sobre todo para la práctica de la vida; que nuestros conceptos eran esto, útiles; y además simpatizaba mucho con el pensamiento de William James... Indudablemente se pueden hacer libremente muchas clasificaciones, pero como en el caso del relativismo, aquí también se jugó un poco con el contenido de los términos. Generalmente se entiende por pragmatista al que hace consistir la verdad en lo útil. Lo que es útil, eso es lo verdadero, o al que pesimistamente reduzca todos nuestros conocimientos a algo útil. Evidentemente Bergson no entra en ninguno de estos cuadros. Que hubiera distinguido en el hombre una actitud pragmática, muy natural —lo decía en el mejor sentido de la palabra—, y que de ahí se siguieran muchos conocimientos útiles, sí, es verdad; y esto no lo niega nadie. Pero precisamente para la filosofía considera Bergson que es necesario un esfuerzo para superar esa tendencia, para permear la realidad por ella misma, no con nuestras categorías prácticas. La filosofía es una superación.⁴²

Maritain creyó que Bergson nos invitaba a pensar con los sentidos.⁴³ Después de lo dicho, esta interpretación es francamente inaceptable.

También quedan eliminados los reparos a una intuición misteriosa, de tipo angélico o divino. La intuición no es, dice justamente Chevalier,⁴⁴ una especie de visión beatífica. Ya vimos que Bergson propone, de fren-

41. Bergson aclaró en diversas ocasiones que el conocimiento intuitivo podría ser limitado, pero no relativo. *Cfr.*, por ejemplo, Henri Bergson, *Ecrits et...*, Vol. I, p. 157; *Ecrits et Paroles. Vol II*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 303; *Ecrits et Paroles. Vol III*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 457. Ver también Edouard Le Roy, *Une philosophie...*, p. 193. El mismo conocimiento práctico es un conocimiento de la realidad en sí. *Cfr.* Henri Bergson, *Ecrits et...*, Vol. III, p. 457.

42. Henri Bergson, "L'énergie...", p. 831; "Introductions à La pensée...", p. 1292.

43. Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Téqui, París, 1948, pp. 153-154.

44. Jacques Chevalier, *Bergson...*, pp. 296-297.

te a Platón, Plotino y Kant, un conocimiento de tipo humano. Bergson no reniega nunca del modo humano de conocer.

También se le dijo a Bergson que todo esto era fácil vaguedad y oscuridad. Pero no se trata de vaguedad, sino de complejidad y riqueza; de tener en cuenta que su método no es preciso, sino comprensivo. Así, pasado y presente podrán muy bien obedecer a conceptos bien netos, distinguirse del todo entre sí, adecuadamente: el presente no es pasado, ni el pasado presente. Bergson considera, sin embargo, que respecto a la duración este modo de ver es demasiado exterior. El mirará el presente, hablará del presente, pero ahí vio también el pasado que hacía bola de nieve, se trajo consigo también el pasado. Ésta es la vaguedad que le reprochan. Responderíamos que no es precisamente vaguedad, sino la complejidad de lo real.

Todo se hace entonces oscuro, se objetará. A primera vista parece que sí. Pero el mismo Bergson explica por qué, pues hay dos especies de claridad. Una explicación es clara cuando presenta ideas ya conocidas, arregladas en otro orden, sí, pero con elementos que nos son familiares. La otra claridad, más difícil de obtener, es más fecunda: una idea nueva del todo, que proviene de una intuición y no consta de ideas elementales ya conocidas; por eso, por desconocida, parece de pronto incomprensible y oscura; pero si la aceptamos y nos familiarizamos con ella, si con ella vamos recorriendo los diversos problemas, veremos que los ilumina; y que ella misma, por reflejo, se ilumina cada vez más.⁴⁵

Por tanto no se trata de facilidad. No repetiremos lo dicho sobre todo el esfuerzo que se necesita. Se supone toda una ascesis, una atención continua, para invertir el método habitual de pensar, para no pensar la realidad desde fuera, sino desde dentro. Esto supone hacerse violencia;⁴⁶

45. Henri Bergson, "Introductions à La pensée...", pp. 1275-1276.

46. Henri Bergson, "L'évolution...", p. 518; "Introduction à la métaphysique", p. 1421.

supone un sacrificio intelectual, un esfuerzo doloroso.⁴⁷ No se trata de una pasividad frente a lo inmediato, sino que la reflexión está incorporada a nuestra mirada, actúa al mismo tiempo que ella, es ella misma: la mirada espiritual es reflexión.⁴⁸ El método racional sería en realidad más fácil: tiene ya conceptos hechos. El método empírico de Bergson quiere hacer estos conceptos sobre medida. La intuición es reflexión, afirma vigorosamente Bergson; no es instinto ni sentimiento.⁴⁹

Difícil la intuición, difícil la actitud y el trabajo previo, difícil la conceptualización posterior; tanto que el filósofo quizá no logre una suficiente camaradería; la intuición misma quizá dure sólo unos instantes; y en cuanto a la conceptualización, quizás se necesite toda la vida del filósofo; o la cooperación de muchos filósofos. Porque ya no habría escuelas filosóficas, si se filosofa con este método, ni escuelas irreductibles entre sí, sino LA filosofía; ya no habría adversarios, sino cooperadores; y no habría adversarios porque todos habrían entrado en contacto con lo real como es en sí; porque no llegaría cada uno con puntos de vista parciales.⁵⁰

Sí, es difícil llegar a eso. Tan difícil, que no todos pudieron seguir este método. Y Bergson, —que por lo visto no quería tener adversarios, pero de hecho tuvo muchos adversarios—, tuvo que experimentar cómo era más fácil para los demás criticar su filosofía intuitiva que vencer costumbres inveteradas.⁵¹ No sé si estaría pensando en esto Bergson cuando dijo que también la filosofía tenía sus escribas y fariseos.⁵²

47. Henri Bergson, "L'évolution...", p. 696.

48. Henri Bergson, "Introductions à La pensée...", p. 1327.

49. *Idem*.

50. Henri Bergson, "La perception du...", p. 1370; "Introduction à la métaphysique", pp. 1401 y 1422; "L'énergie...", p. 817.

51. Henri Bergson, "Introductions à La pensée...", p. 1277.

52. *Idem*.

Bergson no quería tener adversarios. Y era muy sensible a los ataques, como le confió un día a Chevalier.⁵³ Pero no se quiera atribuir esto a una chispa de soberbia intelectual. Lo que pasa es que, si se ha seguido nuestra explicación, se verá que en realidad es una actitud muy filosófica: todo obedece a la primera mirada bergsoniana, comprensiva, en la que todo se abarca, se abarca toda la realidad, se abarcan todos los pensamientos de los filósofos; la filosofía es una obra común, de la misma manera que el *élan* místico, superando los egoísmos de la inteligencia y de las sociedades cerradas, abarcará en su mirada a toda la humanidad. Es muy ilustrativo a este respecto el que Bergson admirara especialmente en el cristianismo la comunión de los santos⁵⁴ y también la actividad de los místicos que querían comunicar a toda la humanidad el mensaje de salud universal.⁵⁵

En este apartado hemos considerado más que objeciones, malentendidos. Las verdaderas objeciones las veremos más adelante. Y es que sólo hemos visto cómo difieren inteligencia e intuición. Pero no hemos visto todavía cómo coinciden. Porque ya podría adivinarse que si Bergson extremó las diferencias en su exposición, lo hizo para explicar mejor su pensamiento; pero entre inteligencia e intuición ¿no pasará que en la realidad estén hasta cierto punto compenetradas, como sucede con los diversos dobles bergsonianos? Y hasta ahora no hemos hablado del instinto, íntimamente relacionado con ellas. Vamos a verlo. Ahora quisiera indicar solamente dos preguntas que pudieron haberse hecho a Bergson, si se hubiera entrado al bergsonismo, lo cual no hicieron sus críticos, quienes estaban muy preocupados en juzgarlo desde fuera. Pero visto desde dentro hay sus problemas, y es más interesante atender a éstos que luchar contra molinos de viento inexistentes.

53. Jacques Chevalier, *Entretiens...*, p. 230.

54. Blaise Romeyer, "Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson. En souvenir de nos entretiens" en *Bergson et le bergsonisme*, Archives de Philosophie, Éditions Beauchesne, París, Vol. XVII, cuaderno I, 1947, pp. 22-55.

55. *Ibidem*, p. 26; *Cfr.* Henri Bergson, "Les deux sources...", pp. 1173-1174.

La primera pregunta es si no pasará con su método intuitivo lo mismo que con el método racionalista, que ambos conduzcan al relativismo, a pesar de la intención de Bergson. No por lo que dice de los conceptos, pues él pretende otro tipo de trabajo para llegar a conceptos representativos sino dentro de este mismo trabajo intuitivo: tocamos un absoluto, dice Bergson, pero sólo un punto de la realidad. Entonces no todos los filósofos tendrían la misma intuición; diversos filósofos podrán tocar diferentes puntos de la realidad, cada uno tendrá diferente intuición, y así se mantendrá el eterno desacuerdo de la filosofía y, por tanto, el relativismo. Bergson respondería que no, porque en cualquier caso se habría llegado a la realidad misma, a su interior. En cambio el método de llegar con conceptos preestablecidos, con categorías prefabricadas sí conduciría al relativismo, pues no tiene en cuenta la realidad.

La segunda pregunta se dirige a las necesidades vitales. Los conceptos, sí son condensaciones y solidificaciones, pero en eso “condensado”, “solidificado”, ¿no está contenida la duración? Porque eso “condensado” es algo lleno también. En otras palabras, bien podrían haber descuidado los filósofos el devenir; no por eso habrían dejado de captarlo y expresarlo con los conceptos. ¿Se seguiría de aquí que es imposible dejar de captar y expresar el devenir? Es simplemente una pregunta. Veamos el mismo problema bajo otra forma. La inteligencia recorta, desarticula lo real en vistas a satisfacer las necesidades vitales, está bien. Pero la inteligencia la dio la naturaleza, ¿por qué la naturaleza no dio a la inteligencia el poder de desarticular lo real según sus verdaderas articulaciones? ¿Cómo sabe Bergson que no fue así? Está bien que no haya que suponer *a priori* un paralelismo preestablecido, pero tampoco se ha de suponer *a priori* que no hay concordancia. Porque recordemos que la filosofía va a consistir en invertir el proceso natural de la inteligencia. ¿Por qué? ¿Por qué invertir? Porque inteligencia e intuición no son del todo mutuamente enemigas, ni están del todo se-

paradas. En la inteligencia, por lo pronto, hay un reflejo de la intuición: *l'esprit de finesse*.⁵⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Arnou, René, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Université Gregorienne, Roma, 1967.
- Bergson, Henri, *Ecrits et paroles. Vol. I*, Presses Universitaires de France, París, 1957.
- ____ *Ecrits et paroles, Vol. II*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- ____ *Ecrits et paroles, Vol. III*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- ____ *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. En esta colección se encuentran los siguientes escritos:
- ____ “Introduction à la métaphysique”, pp. 1392-1432.
- ____ “La pensée et le mouvant”, pp. 1249-1482.
- ____ “L'évolution créatrice”, pp. 487-809.
- ____ “L'énergie spirituelle”, pp. 811-977.
- ____ “L'intuition philosophique”, pp. 1345-1365.
- ____ “La perception du changement”, pp. 1365-1392.
- ____ “Le rire”, pp. 381-485.
- ____ “Les deux sources de la morale et de la religion”, pp. 979-1247.
- ____ “Matière et mémoire”, pp. 160-379.
- Chevalier, Jacques, *Bergson*, Plon, París, 1948, 3a. edición.
- ____ *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959.
- Husson, León, *L'intellectualisme de Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1947.
- Le Roy, Edouard, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, 2a. edición.

56. Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, p. 1321.

Maritain, Jacques, *La philosophie bergsonienne*, Téqui, París, 1948, 3a. edición.

Romeyer, Blaise, “Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson. En souvenir de nos entretiens” en *Bergson et le bergsonisme*, Archives de Philosophie, Éditions Beauchesne, París, Vol. XVII, cuaderno I, 1947, pp. 22-55.

Recordando a Umberto Eco (1932-2016)

DR. CARLO MONGARDI DOMENICALI*

Resumen. Mongardi, Carlo. *Recordando a Umberto Eco (1932-2016)*.

Al recibir la noticia de la muerte de Umberto Eco, Carlo Mongardi escribe un inmediato recuerdo, muy particular y enfocado en una reflexión sobre la muerte. Su inteligente escrito *Cómo prepararse serenamente a la muerte. Humildes instrucciones a un eventual discípulo* quizá no ha encontrado en Mongardi un discípulo dócil, quien dialoga sobre la muerte con Eco y con el Sócrates del *Fedón*, y reflexiona sobre algunos otros temas de la obra del intelectual piemontés, en particular, sobre *El nombre de la rosa*. Es así que Mongardi se pregunta: ¿Qué significa el hecho de que de la muerte tengamos solamente el nombre?



Abstract. Mongardi, Carlo. *Remembering Umberto Eco (1932-2016)*. Upon hearing the news of Umberto Eco's death, Carlo Mongardi writes a text linked to memories, focusing on a reflection about death in response to one of Eco's publications, "*How to prepare serenely for death. Quiet instruction to the eventual practitioner.*" But Mongardi was not a docile follower of instructions. He engages in a dialogue about death with Eco and with the Socrates of *Phaedo*, and reflects on some of the topics addressed in the *oeuvre* of the Piedmontese intellectual, particularly in *The Name of the Rose*, a work that leads Mongardi to wonder: What are we to make of the fact that of death we have only the name?

* Profesor de filosofía del ITESO y del Instituto de Formación Filosófica Interreligiosa de México. Email: mongherd38@yahoo.com.mx

El pasado 19 de febrero murió Umberto Eco, escritor y filósofo italiano muy reconocido, especialmente por su producción literaria y su decidido impulso a los estudios de semiótica. El 12 de junio de 1997 Eco publicó en su columna *La Bustina di Minerva* del periódico *L'Espresso* un artículo titulado *Come prepararsi serenamente alla morte. Sommese istruzioni a un eventuale discepolo*¹ que María Teresa Meneses tradujo para el periódico *Milenio* con el título *Cómo prepararse serenamente a la muerte. Humildes instrucciones a un eventual discípulo*² y que fue publicado en memoria de Umberto Eco el 27 de febrero de 2016.

El título del artículo tiene demasiados límites o retos, que espero sean respetados en este análisis y reflexión: “serenamente”, “humildes” y “eventual”. Términos que se podrían intercambiar.

En un tono generado a partir de esos tres términos, Eco escribe: “No estoy muy seguro de decir algo original, pero uno de los mayores problemas del ser humano es precisamente cómo afrontar la muerte”.³ Y empieza con una *captatio benevolentiae* bajo *excusatio no petita*. Eco expresa una inseguridad acerca de la originalidad de su discurso, pero a la vez una seguridad impresionante acerca del contenido de lo que va a decir. Anuncia “con precisión” algo que “precisamente” es uno de los mayores problemas humanos. Sería interesante saber si hay otro problema igualmente importante.

Es importante notar que a diferencia de la traducción, el texto original es más sobrio. Pero eso pasa con las traducciones: quieren mejorar el texto o ayudar a entenderlo de un modo ‘más’ inteligente. Al principio

1. Umberto Eco, “Come prepararsi serenamente alla morte. Sommese istruzioni a un eventuale discepolo” en *L'Espresso*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 20 de febrero 2016, Sección Attualità-La bustina di Minerva. Consultado el 10 de marzo de 2016. Las direcciones de los documentos electrónicos citados a lo largo del documento se especifican al final en las Fuentes documentales.
2. Umberto Eco, “Cómo prepararse serenamente a la muerte. Humildes instrucciones a un eventual discípulo” en *Milenio*, Grupo Editorial Milenio, Guadalajara, Jalisco, 27 de febrero 2016, Sección Cultura-Laberinto, p. 29. Consultado el 10 de marzo de 2016.
3. *Idem*.

hay una prueba de ese afán que suena así: “El texto que presentamos en estas páginas apareció en el diario *L'Espresso* y fue uno de los últimos que escribió el autor de *El nombre de la rosa*”;⁴ en cambio, el texto italiano suena muy diferente: “La única carta para un discípulo imaginario que el semiólogo escribió, para nuestro periódico, en el año 1997”.⁵

En su artículo de 1997 Eco trata del gran dilema socrático: “Ya es tiempo de que nos retiremos de aquí, yo para morir y ustedes para vivir. ¿Entre ustedes y yo quién lleva la mejor parte? Esto es lo que nadie sabe, excepto Dios”,⁶ dilema que no tiene una respuesta universal. San Pablo también lo plantea a su manera, en la carta a los Filipenses: “Me siento presionado por las dos partes: por una, deseo la muerte para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor; por otra, seguir viviendo en este mundo es más necesario para ustedes”.⁷ En todo caso, la referencia no es a uno mismo, como la meditación de la muerte requiere.

Lo “serenamente” de Eco se refiere directamente al “cómo prepararse”, pero también al “cómo enfrentar la muerte”, ambos aspectos presentes en sus “humildes instrucciones”. Luego las instrucciones no resultan tan “humildes”, en cuanto enjuician a todos casi con desprecio o lástima. Su actitud me recuerda a su escuela o corriente del “pensamiento débil”: débil externamente, pero con la fuerza para tumbar muchos pensamientos fuertes. Así lo presentaba el periódico que lo publicó, hablando de “algo sorprendente, impactante, desconcertante de principio a fin de este artículo”.⁸ Eco dice que

Parece que el problema es difícil para los no creyentes (¿cómo afrontar la Nada que nos espera después?), pero las estadísticas indican que la cuestión también preocupa a muchísimos creyentes que impávidamen-

4. *Ibidem*, p. 29.

5. Umberto Eco, “Come prepararsi...”.

6. Platón, “Apología de Sócrates” en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1990, p. 218, 42a.

7. Flp 1, 23.

8. Umberto Eco, “Cómo prepararse serenamente...”, p. 29.

te consideran que existe una vida después de la muerte y, sin embargo, piensan que la vida es, en sí misma, muy agradable como para considerar abandonarla. De tal suerte que anhelan, sí, al coro de ángeles, pero lo más tarde posible.⁹

Me sorprende esta lectura optimista de la visión de los creyentes acerca de la muerte, sea en su valoración de la vida, agradable en sí misma, sea en su supuesta disposición para entrar en un coro angélico (se asoma aquí la raíz de la formación católica juvenil del autor).

Max More clasifica la postura generalizada de los intelectuales en su rechazo de la religión en cuatro tipos de razones: “La religión es a) un sistema pre-científico de explicación y tecnología; b) una fuente de significado, dirección y expresión emotiva de la vida; c) un medio de control social; d) un medio para enfrentar las incertidumbres y la muerte”.¹⁰ Todas estas supuestas razones evidencian el deseo de seguridad y de sentido que el ser humano experimenta ante su finitud y dramas existenciales. En esta perspectiva, por temor a un futuro desconocido, los hombres renuncian a la independencia intelectual y emocional en favor de la fe en “otro ser”, sea humano o sobrenatural o, en nuestros días, tecnológico. Umberto Eco fue siempre muy crítico hacia las religiones, pero hace poco escribió lo siguiente sobre el tema:

Hoy en día las religiones están en crisis y suelen entrar en conflicto entre sí. Pero esta solidaridad recién descubierta corre a través de las divisiones entre cristianos católicos, protestantes y ortodoxos. Incluso podría zanjar la división entre cristianos y musulmanes. El papa Francisco se ha convertido en intérprete de esta nueva solidaridad [...] ¿Está destinada a durar esta solidaridad? [...] Quizá deberíamos recordar que las primeras

9. *Idem.*

10. *Cfr.* Tiziano Tosolini, “L’attualità della conversione” en *Missione Oggi*, Editore CSAM, Brescia, Italia, Noviembre de 2015, pp. 39-42, p. 40.

comunidades cristianas eran diminutas en comparación con el paganismo dominante que las rodeaba.¹¹

Volviendo a nuestro texto, me parece oportuno señalar algo no dicho en él: me refiero a unas palabras presentes en la edición original y no en la traducción:

Me parece evidente que estoy proponiendo el problema de qué significa ser-para-la-muerte, o también simplemente reconocer que todos los hombres son mortales. Parece fácil, cuando se refiere a Sócrates, pero se vuelve difícil cuando nos atañe a nosotros. Y el momento más difícil será aquel en el que nos daremos cuenta de que por un instante todavía somos ahí y en un instante después ya no seremos.¹²

Aquí está un ejemplo para entender el discurso de Umberto Eco: una incapacidad de contextualizar —o determinar, como decía Hegel— precisamente un espectáculo, una imagen, una comunicación, cuando no se aclara la situación del emisor y del receptor. Está repitiendo fórmulas claras en su contenido, pero terriblemente ambiguas y confusas, ignorando su significado original y, en especial, su contexto vital o histórico. Esto pasa en los medios de comunicación, incluso en los periódicos, donde no es fácil discernir entre el mensaje de cada periodista y el mensaje del grupo dueño y orientador y, luego, entre el mensaje del texto mismo en relación con otros contenidos diferentes e incluso opuestos.

En primer lugar, la determinación del “ser-ahí” (*Da-sein*) no se puede reducir al instante de transición del ser ahí al ser nada. Creo que se puede entender el ser-ahí en las interrelaciones de ser-en-el mundo, ser-con, ser-cabe y ser-hacia-la muerte. De esta manera el problema no es

11. Umberto Eco, “La nueva religión” en *El Espectador*, Grupo Valorém, Bogotá, Colombia, 5 de diciembre 2015. Consultado el 16 de marzo de 2016.

12. Umberto Eco, “Cómo prepararse serenamente...”, p. 29.

sólo el estar cerca o lejos de la nada, sino el cómo ubicarse en el tiempo y en el espacio, no físicamente entendidos como una curvatura, sino como una postura, oportunidad, decisión o mejor una encrucijada de estas cuatro dimensiones existenciales. El estar siempre orientado hacia la muerte (*Sein-zum-Tode*) no es tener el fin como objetivo o término (*zu-Ende-sein*). Heidegger nunca pudo salir de la imposibilidad de la posibilidad ni de la posibilidad de la imposibilidad.

No he encontrado en Heidegger una angustia mortal (*Todesangst*), sino sólo “sombras” (*Schätten*) de esa angustia. Por eso, en el terrible contexto nazi de las cámaras de gas, Heidegger experimentaba la “serenidad” (*Gelassenheit*), o un cierto sadismo necrófilo, ya que nunca habló o escribió una sola palabra en contra del “holocausto” y de las cámaras de gas. En el discurso de Umberto Eco también encuentro una cierta insensibilidad, un cierto intelectualismo frío, sin empatía ni compasión ante la muerte.

En segundo lugar, el ser-ahí no expresa un genérico reconocimiento de que “todos los hombres son mortales”, ya que su experiencia es más puntual y dramática, como una encrucijada. Una anécdota la puede comunicar de forma viva. Dos amigos, una bonita mañana de primavera, van en un *vochito* a dar un paseo a Chapala. Maneja un joven tuerto y lo acompaña un amigo ciego. Llegando al lago, suben a una canoa y empiezan a remar en el agua. El tuerto le está explicando al amigo las bellezas del lago, de los montes alrededor, de los pájaros volando y de las flores, y ambos disfrutaban así ese paraíso terrenal. En un cierto punto, al ciego se le va de la mano un remo y golpea en el ojo bueno al tuerto. Y éste exclama: “*iCi siamo!*” que en español significa “¡Ya estuvo!”, pero que en italiano expresa también una situación de dificultad o alarma. El ciego entiende que ya han llegado a la orilla, baja y se ahoga.

Precisamente ese instante de encrucijada expresa la naturaleza del *Da-sein*, un estar ahí, que es un “ya estuvo”, o sea, una meta supuestamente

alcanzada, pero inalcanzable para el ciego y que vuelve de veras difícil la situación para el tuerto, pero no imposible. No expresa una angustia mortal, como pasa en Sócrates, Heidegger y el mismo Umberto Eco. El discurso de Eco se desarrolla como una hábil retórica, con una cierta impassibilidad estoica, con argumentos muy persuasivos. Esto aparece desde el título: “prepararse serenamente” y desde el subtítulo: “húmildes instrucciones”, que resultan ser una sola enseñanza: preguntarse si es posible y cómo enseñar la preparación a la muerte,¹³ así como la virtud, la justicia.

Voy a plantear unas dudas acerca del pensamiento de Eco sobre el modo de pensar que ayude “a acercarnos bien a la muerte”. No me convence su respuesta —poco humilde y menos verdadera—: “la única manera de prepararse a la muerte es convencerse de que todos los demás son unos imbéciles”.¹⁴ Prefiero esta palabra a otras como “estúpidos, tontos, idiotas” porque hace referencia a la real debilidad humana y no sólo al pensamiento débil, que es la fuerza de la argumentación del autor.

Primer cuestionamiento: para Eco es imposible pensar que mientras está muriendo los demás sigan viviendo, disfrutando las comunes experiencias humanas con sus valores, bondad y belleza. Pregunto: ¿Por qué “sería insoportable pensar que, mientras te estás marchando, todas estas cosas maravillosas están sucediendo a tu alrededor?”. Sin querer entrar en polémica con el autor de *El nombre de la rosa*, aquí parece que cree en “cosas maravillosas” y no solo que “*nomina nuda tenemus*”.¹⁵

Una gran lista de cosas maravillosas cubre la fenomenología de la realidad de los lectores o destinatarios de este artículo, pero no aparece

13. En griego *Meletee tou thanatou*.

14. Umberto Eco, “Cómo prepararse serenamente...”, p. 29.

15. De esta frase “solo poseemos simples nombres” se pueden dar interpretaciones sin límite.

la humanidad de los pobres, sufridos, oprimidos, moribundos, todos ellos gente sin voz ni nombre. Aquí se trata de

[...] jóvenes muy guapos y deseables de ambos sexos que bailan en la discoteca divirtiéndose en exceso, iluminados científicos que violan los últimos misterios del cosmos, políticos incorruptibles que están creando una sociedad mejor, periódicos y televisoras que tienen como objetivo solamente el de informar noticias relevantes, empresarios responsables que se preocupan de que sus productos no degraden el medioambiente y buscan rehabilitar una naturaleza formada por ríos de agua potable, declives boscosos, cielos tersos y serenos protegidos por un providente ozono, nubes ligeras que nuevamente vuelven a gotear lluvias dulcísimas.¹⁶

No entiendo por qué todas estas maravillas harían insoportable el pensamiento de nuestra muerte o, viceversa, que el pensamiento de nuestra despedida haría insoportable pensar que todas ellas, y muchas más, seguirían sucediendo a nuestro alrededor y después de nosotros. Muy distante del consuelo que nos proporciona, como poéticamente proclama Bertolt Brecht, meditar si “en nuestra vida hemos sido buenos y hemos dejado un mundo bueno”.¹⁷

La posición de Eco me hace pensar más bien en una visión miope a la hora de trazar los rasgos de nuestro mundo. Él se refiere solamente a un ambiente elitista, desarrollado, tecnificado y olvida las inmensas muchedumbres de nuestro planeta en la estrechez, las privaciones, las violencias, el sufrimiento de niños y ancianos, de mujeres y jóvenes.

16. Umberto Eco, “Cómo prepararse serenamente...”, p. 29.

17. Bertolt Brecht, *Giovanna dei macelli*, Einaudi, Turín, 1966, p. 132. Traducción del autor.
Esto es lo que el mundo necesita...
Piensen, para cuando dejen este mundo,
no solamente en haber sido buenos,
sino en dejar hecho un mundo bueno.

En lo personal, pensando en mi muerte no me da coraje la existencia de valores humanos, tecnológicos y ecológicos. Me da tristeza abandonar a tantos hermanos y hermanas en una situación de injusticia, de desamparo, de falta de esperanza.

Segundo cuestionamiento: no entiendo la certeza inquebrantable que supone o propone para “sentirse feliz en ese momento, aliviado, satisfecho de abandonar este valle de imbéciles”.¹⁸ No basta una descalificación, degradación, menosprecio, subestimación, desvalorización o, incluso, destrucción o aniquilación de todo como remedio de consolación en el momento de dejar este mundo. O sea, pensar que

[...] el mundo está lleno de imbéciles, que son unos imbéciles los que están bailando en la discoteca, que son unos imbéciles los científicos que creen que han resuelto el misterio del cosmos, que son unos verdaderos imbéciles los políticos que proponen la panacea para nuestros males, imbéciles aquellos que atiborran páginas y páginas de insulsos chismorreos marginales, imbéciles los productores suicidas que destruyen al planeta.¹⁹

Me pregunto cómo se da este cambio o por qué pasar de una actitud de reconocimiento a una de desconocimiento radical. Y cómo y por qué este hecho pueda cambiar nuestra actitud ante nuestra muerte. Esta transformación no es fácil ni rápida. Necesita mucho tiempo y un proceso profundo que permita alcanzar el paso del “[...] pensar que todos son mejor que nosotros [... a] convencerse de que todos los que están a nuestro alrededor son unos imbéciles [...] Es efecto de un arte sutil y sensato [...] Se requiere estudio y trabajo. No hay que forzar los tiempos. Se necesita llegar a él dulcemente”.²⁰ Al final, tiene ciertos rasgos de experiencia mística como el *yo solo sé que no sé nada*

18. Umberto Eco, “Cómo prepararse serenamente...”, p. 29.

19. *Idem.*

20. *Idem.*

socrático o, de Tomás de Aquino, quien llama a su propia obra maestra paja para quemarla, pero sólo al final.

Hace falta explicar este arte, estudio y trabajo y no simplemente suponer su necesidad o existencia. Además no basta establecer el “momento justo” para esta conversión a la sabiduría, que consiste en reconocer que también el mismo sujeto es un imbécil. “Entonces uno se puede morir”.²¹

Es como pensar (si uno tiene la posibilidad de hacerlo) que cuando uno lo está perdiendo todo, en realidad no está perdiendo nada. Esta visión cercana al nirvana budista o, más precisamente, al esquema nihilista, sería una conquista del pensamiento débil. La muerte como la definitiva debilidad y el reconocimiento de ella, a través de la propia imbecilidad, como aceptación de la debilidad o finitud acabada.

Tercer cuestionamiento: el camino o método propuesto por Eco:

[...] este gran arte consiste en estudiar poco a poco el pensamiento universal, escrutar las vicisitudes de los hábitos, monitorear día tras día los periódicos, las afirmaciones de los críticos apocalípticos, los aforismos de los héroes carismáticos, estudiando las teorías, las propuestas, las apelaciones, las imágenes, las apariciones. Sólo entonces, al final, se obtendrá la avasallante revelación de que todos son unos imbéciles. Llegado a este punto, uno estará listo para el encuentro con la muerte.²²

Claramente este camino se reduce al pensar y olvida la terrible realidad de la muerte en las guerras de toda la historia, en los crímenes de todos los países, en las atroces violencias de todas las culturas y en los infiernos de las enfermedades terminales despiadadas. Es fácil mirar a

21. *Idem.*

22. *Idem.*

los toros desde la barrera, pero respirar la muerte y sentir la angustia de una embestida, que nadie sabe si es la última, es otro mundo.

En este sentido Eco repite el pensamiento de Platón y su *melethe tou thanatou*: la meditación, preparación, ejercicio, entrenamiento, anticipación de la muerte.²³ Una breve memoria de esta obra y una rápida comparación con el pensamiento de Eco, sin profundizar el significado de los dos alumnos —Critón, el inteligente, y Cebes, el despistado— nos dará una mejor comprensión de la muerte. Este diálogo no busca establecer un saber, sino más bien sanar del miedo a la muerte. La meditación platónica se abre también a lo infinito, interroga lo incognoscible. La filosofía puede, sin duda, calmar el miedo, pero jamás lograr la certeza. Algo análogo se encuentra en el planteamiento de Eco. ¿Cómo puede convencer, primero de que todos los demás son sensatos y desean el bien, luego de que todos son unos verdaderos imbéciles y, finalmente, que uno mismo es un perfecto imbécil? Además ¿cómo conectar estas posturas con la persuasión de que vale la pena vivir, luego de que vale la pena morir y, por fin, de que es espléndido morir? Aquí está exorcizado todo temor a la muerte, pero no está demostrada ninguna certeza acerca de su realidad.

La muerte queda, para nuestra inteligencia, como una cuestión sin respuesta, y por eso el *Fedón* acaba con el mito,²⁴ que se parece a las historias que se cuentan a los niños con un feliz final, de que “me iré hacia una felicidad propia de los bienaventurados y lo hago para consolarlos a ustedes a la vez que a mí mismo”.²⁵ Una analogía con el pensamiento de Eco se encuentra en que “al final uno obtendrá una avasallante e impugnable revelación”.²⁶ Aunque sea diferente de la revelación a Sócrates: “Dentro de poco me reuniré con mi principio, y

23. Platón, “Fedón” en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1990, p. 615, v63.

24. *Ibidem*, p. 652, 117d.

25. *Ibidem*, p. 651, 115d.

26. Umberto Eco, “Cómo prepararse serenamente...”, p. 29.

ya no creo que éste sea el Dios de la gloria [...] ni siquiera el Dios de la piedad [...] caeré en la divinidad silenciosa y deshabitada donde no hay obra ni imagen”.²⁷

El filósofo, en el *Fedón*, está en búsqueda de un remedio contra la angustia mortal. La cicuta es fármaco o sea remedio y veneno a la vez. Sócrates toma el brebaje de la muerte: ¿aniquilación (veneno) o liberación (remedio)? ¿Muerte y/o renacimiento? En el *Fedón* la sabiduría filosófica rebasa y se opone a la sabiduría trágica. Para el filósofo la muerte es el enigma que nos invita a pensar. Es un cuestionamiento y, a la par, una apuesta, un riesgo que correr. En la tragedia la muerte es el umbral de lo sagrado, un más allá espantoso que paraliza y petrifica. Ella es una amenaza, que sólo se puede alejar con un rito de purificación o exorcismo. Según la tragedia, entre la vida y la muerte, el más acá y el más allá, lo profano y lo sagrado, hay un equilibrio del terror, una hostilidad que se puede declarar a cada instante.

Según la filosofía, estos terrores son imaginarios —los muertos están muertos— y paralizan el pensamiento, que es lo mejor de nosotros. La filosofía es semejante a Teseo victorioso del Minotauro en el centro del laberinto. Aunque a mí me parece más bien el hilo de Ariadna, que nos permite alcanzar la libertad. El verdadero objetivo del *Fedón* no es demostrar la inmortalidad del alma, sino calmar el terror de la muerte. El ejercicio del pensamiento filosófico —su reflexión dialógica—²⁸ es una purificación del alma (no del pensamiento) y nos prepara para superar el miedo a la muerte y seguir dueños de nosotros mismos.

Acercas de la muerte misma, el *Fedón* lleva la meditación al umbral de lo impensable. El dios de los filósofos —al contrario del dios de los trágicos— no amenaza de muerte a los vivos, sino que les delega la

27. Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, Lumen, México, 2003, p. 606.

28. Platón, “*Fedón*”, pp. 614-619, 63e-69d.

responsabilidad de vivir y no de morir. El pensamiento es el guardián de lo desconocido. En la navegación de su meditación el filósofo es el centinela que mira al horizonte, que es el límite de lo visible. Este pensamiento de lo incomprensible o esta conciencia del enigma es la parte divina en nosotros.²⁹

Ejercitado en escudriñar el horizonte mortal de la vida, el filósofo no teme la muerte, que para él es ausencia y no aparición, enigma y no espantapájaros. La muerte da que pensar a Sócrates: ¿adónde lleva este pasaje, a qué orilla acerca ese viaje? Quizá una orilla que puede ser mejor que la de aquí, ya que probamos el extraño sentimiento de que la vida verdadera está allende.

Esta curiosidad acerca del más allá —que incita a cada uno a pensar por sí mismo— no lleva a una muerte voluntaria, sino al contrario, a una vida auténticamente humana, que existe en el ejercicio del pensamiento. “Una vida sin discernimiento no es digna de ser vivida”.³⁰ Si, como dice Platón, vivir para el hombre es pensar, entonces la muerte no niega la vida, sino que la afirma dando al pensar su enigma infinito. Quizá el más grande enigma sea el dolor, si como escribe Rosario Castellanos “El dolor me ha hecho eterna”.

Nadie detiene el viento. ¡Cómo iba a detenerlo la rama
de sauce que llora en las orillas de los ríos!...
Ah, sería preferible morir. Pero yo sé que para mí
no hay muerte.

Porque el dolor —¿y qué otra cosa soy más que
dolor?— me ha hecho eterna.³¹

29. *Ibidem*, p. 611, 58e.

30. Platón, “Apología de Sócrates” en *Obras completas*, p. 216, 38a.

31. Rosario Castellanos, *Lamentación de Dido*, UNAM, México, Difusión Cultural-Material de lectura, Poesía moderna Núm. 53, s/f. Consultado el 11/III/2016.

Para el hombre, en su conciencia de su condición mortal y en la meditación que ella suscita, no hay una vida verdadera. Olvidar la muerte es vivir sin pensar y, por eso mismo, no vivir. Es raro que los hombres tengamos más miedo a morir que a no vivir. Cebes, discípulo de Sócrates, no sabe pensar por sí mismo y no sabe que el pensamiento no tiene otro dueño que sí mismo, o más bien que su dueño es la muerte —dueño ausente y silencioso—, una pregunta sin respuesta. El pensamiento no recita una lección para un maestro que lo interroga, sino que mide el peso de lo desconocido y se acuerda de lo que él no puede comprender.

Cebes, que tiene miedo de los espantapájaros,³² alucina en un más allá de espectros y de ídolos: no sabe todavía que él es solo en el pensar y que él es solo en el morir. Platón, ausente por enfermedad en el momento de la muerte de Sócrates, atraviesa esta crisis, efectúa el paso —moría a la infancia— que lo hace filósofo y dueño de sí mismo y no alumno de Sócrates.

Michel de Montaigne nos ha dicho que “Filosofar es aprender a morir”;³³ Spinoza, al contrario, dice que filosofar es aprender a vivir: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”.³⁴ ¿O tendrá razón Eurípides cuando escribe: “¿Quién sabe si morir no será vivir y lo que los mortales llaman vida no será la muerte?”³⁵ Umberto Eco no llega a este nivel de paradojas ni de escepticismo.

32. Platón, “Fedón”, p. 525, 77a.

33. Michel de Montaigne, “Filosofar es aprender a morir” en *Ensayos Completos*, Porrúa, México, 2003, pp. 46-61.

34. Baruch Spinoza, *Ética*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 355.

35. Platón, “Gorgias” en *Obras completas*, p. 389, 492b. Esta pregunta viene de la tragedia perdida *Polido* de Aristófanes, citada también en su obra *Las ranas*, “¿Quién sabe si vivir no es morir?” Aristófanes, *Obras completas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1958, p. 598, v. 1477

Un último cuestionamiento: acerca del lenguaje y la muerte. Quizá el sueño de Umberto Eco haya sido el de dominar el lenguaje para servir a la comunicación de la humanidad. Pero no alcanzó a tener confianza en las redes sociales, y llegó a decir que “[...] en manos de una legión de imbéciles”, no sé si del tipo proclamado para prepararnos serenamente a la muerte. Recuerdo que Eco, en su “Apostillas” a *El nombre de la rosa* (1983), cita a “Abelardo que se servía del enunciado *nulla rosa est* para mostrar que el lenguaje puede hablar tanto de las cosas desaparecidas como de las inexistentes”.³⁶ Se jacta de que “el título debe confundir las ideas, no regimentarlas [... ya que] por desgracia, un título ya es una clave interpretativa”.³⁷ No sólo eso, sino que “[...] narrador no debe facilitar interpretaciones de su obra, si no, ¿para qué habría escrito una novela, que es una máquina de generar interpretaciones?”.³⁸

Me parece que Umberto Eco, con todo su enorme esfuerzo, no logró determinar el concepto de “interpretación” en sus tantas obras sobre el término, del cual no dio muchas definiciones (que yo sepa). Escribe que “[...] problema filosófico de la interpretación (siempre me hizo pensar el hecho de que Eco se pregunte por el problema filosófico de la interpretación y no por sus problemas lingüísticos, filológicos y etimológicos) consiste en establecer las condiciones de interacción entre nosotros y algo que nos es dado”.³⁹ Incluso se asoma a la informática de la interpretación con un subtítulo como éste: “Acerca de los procedimientos interpretativos de un computer o modelo de semiosis ilimitada y dotada de conexiones minimales con un universo externo”.⁴⁰ Supone que “[...] través de procesos de interpretación (o semiosis hermética) nosotros construimos cognitivamente (verbalmente) mundos actuales y posibles”.⁴¹

36. Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, p. 633.

37. *Idem*.

38. *Idem*.

39. Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992, p. 18.

40. *Idem*.

41. *Ibidem*, p. 17.

Plantea una diferencia interesante entre obras teóricas y novelas:

Cuando escribía obras teóricas, mi actitud hacia los críticos era de juez: ¿han comprendido o no lo que quería decir? En el caso de una novela, todo es distinto. No digo que el autor deba aceptar cualquier lectura, pero, si alguna le parece aberrante, tampoco debe salir a la palestra; en todo caso, que otros tomen el texto y la refuten [...] Allí está el texto que produce sus propios efectos de sentido [...] El autor debería morirse después de haber escrito su obra. Para allanarle el camino al texto.⁴²

Cuando la obra está terminada, se establece un diálogo entre el texto y sus lectores (del que está excluido el autor). Mientras la obra se está haciendo, el diálogo es doble. Está el diálogo entre ese texto y todos los otros textos escritos antes (sólo se hacen libros sobre otros libros y en torno a otros libros), y está el diálogo entre el autor y su lector modelo.⁴³

Me parece que, de la misma manera en que Eco no se pregunta por el sentido y la dinámica de la interpretación, tampoco se pregunta por la determinación del término “diálogo” y por sus límites y diferencias. Un diálogo es una interacción entre personas vivas —entre dos interlocutores y oyentes— y no entre textos, libros o entre textos y lectores. En todos estos casos se trata de hermenéutica, es decir, de una operación compleja para comprender un texto, un cuadro, un hecho, un signo no vivo y darle vida.

En otros términos, la hermenéutica es practicar el arte de Hermes, como intérprete, médico, mercader, estafador, adivino que hace conjeturas acerca de *ER* (palabra y amor) y de *MES* (de meditar y maquinari) incluyendo alguna conexión con *IRIS* o sea “mensajero”.⁴⁴ No por nada Platón insistía en la diferencia entre el lenguaje escrito y el lenguaje

42. Umberto Eco, “Apostillas”, pp. 634-635.

43. *Ibidem*, p. 650.

44. Platón, “Cratilo” en *Obras completas*, p. 527, 408 ab.

hablado, como entre un hijo legítimo y su hermano ilegítimo; y advertía que el lenguaje escrito es un pálido reflejo del lenguaje hablado⁴⁵ y que no se puede saber “de qué modo uno será más grato a la divinidad ocupándose o hablando de discursos”.⁴⁶

Eco valora lo escrito, “[...] el momento de perderme en el abismo sin fondo de la divinidad desierta y silenciosa, [...] como un pergamino [...] signos de signos, sobre los que puede ejercerse la plegaria del desciframiento”.⁴⁷

También yo, “ya al final de mi vida de pecador, mientras, canoso y decrepito como el mundo”, esperando el encuentro definitivo con el Señor de la misericordia, me atrevo a opinar sobre la falla de toda la filosofía del lenguaje (de los grandes: Heidegger, Gadamer, Derrida, Ricoeur, Eco, Vattimo) y de las ciencias del lenguaje, la cual ha sido ignorar la diferencia abismal —con muchos puentes— entre la hermenéutica y la interpretación, entre un diálogo entre dos personas vivas y entre una persona y un texto o signo no vivo. Ningún libro habla, ni la Biblia. Solamente se lee y leyéndola se entiende, según las líneas tradicionales presentes en un dístico de Agustín de Dinamarca (siglo XIII):

*Littera gesta docet, quid credas allegoría,
Moralis quid agas, quid speres anagogía.*⁴⁸

Algo semejante pasa con el término “nombre de la rosa”. La rosa, casi ausente a lo largo de la novela, excepto en el título y la clausura,⁴⁹ y

45. Platón, “Fedro”, p. 881, v. 274.

46. *Idem*.

47. Umberto Eco, *El nombre de la rosa...*, p. 17.

48. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Librería Editrice Vaticana, Roma, 1993, p. 72.

La letra enseña los hechos,
la alegoría lo que has de creer,
el sentido moral lo que has de hacer,
y la anagogía a dónde has de tender.

49. Umberto Eco, *El nombre de la rosa...*, p. 607.

casi holística en las *Apostillas*: “La idea de *El nombre de la rosa* se me ocurrió casi por casualidad, y me gustó porque la rosa es una figura simbólica tan densa que por tener tantos significados ya casi los ha perdido todos”.⁵⁰

¡Ay! ¡De cuantos términos, conceptos, valores se puede hoy, por desgracia, decir lo mismo!

Era, ahora intento comprenderlo, como si el mundo entero, que, sin duda, es como un libro escrito por el dedo de Dios [no sólo en caracteres matemáticos y geométricos], donde cada cosa nos habla de la inmensa bondad de su creador, donde cada criatura es como escritura y espejo de la vida y de la muerte, donde la más humilde rosa se vuelve glosa de nuestro paso por la tierra.⁵¹

Sin embargo, es desconcertante el mensaje de ésta, como de otras figuras, conforme a lo que nos enseñan los más sabios doctores:

Así pues, toda figura tanto más evidentemente demuestra la verdad cuanto más claramente prueba por medio de una semejanza disimilar que ella es figura y no la verdad.⁵²

Así, el lector quedaba con razón desconcertado, no podía escoger tal o cual interpretación y, aunque hubiera captado las posibles lecturas nominalistas del verso final, sólo sería en el último momento, después de haber escogido vaya a saber qué otras posibilidades.⁵³

En efecto, yo siempre me he resistido a una lectura nominalista-nihilista. El final de una obra no es la nada, ni la no existencia de la obra.

50. *Ibidem*, p. 634.

51. *Ibidem*, p. 340.

52. *Ibidem*, p. 304. Eco pone el texto latino de Hugo de san Victor y hace su traducción en la página 622.

53. Umberto Eco, “Apostillas”, p. 634.

La frase más conocida, junto al título “*El nombre de la rosa*” es la última frase, en latín, en la obra original: “*stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*”,⁵⁴ cuya traducción podría ser: “la rosa primigenia existe en cuanto al nombre, sólo poseemos simples nombres”.⁵⁵ Eco confiesa que escribió el título *El nombre de la rosa* inspirado en esta frase, que es un verso extraído del *De Contemptu mundi* de un benedictino del siglo XII, Bernardo Morliacense o de Cluny, preguntando “*Ubi sunt, ¿Dónde están los grandes de antaño, las ciudades famosas, las bellas princesas?, todo lo traga la nada*”.⁵⁶ Bernardo añade la idea de que de todo eso que desaparece sólo nos quedan meros nombres”.

Señalo que, en primer lugar, Eco no cita el texto original completo. En efecto Bernardo escribe:

¿Dónde está hoy Régulo, o dónde Rómulo o dónde Remo?
Esa Roma de los orígenes sólo existe por su nombre,
y solo conservamos nombres vacíos.

Ahora me atrevo yo a una traducción (que es hermenéutica y no propiamente interpretación): si la rosa significa cualquier criatura, como escritura o espejo y glosa de nuestra existencia,⁵⁷ así como toda figura, un nombre es a la vez información y deformación, es transparencia y transformación: la rosa primigenia (que podría ser Dios) está presente en cuanto nombre, tenemos sólo nombres desnudos, no encubiertos, sino transparentes.⁵⁸ Las lecturas nominalistas-nihilistas me parecen tautológicas y contradictorias. Si “con el lenguaje podemos hablar tanto de las cosas desaparecidas como de las inexistentes”,⁵⁹ ¿no podríamos

54. Umberto Eco, *El nombre de la rosa...*, p. 607.

55. *Ibidem*, p. 629.

56. Umberto Eco, “Apostillas”, p. 633.

57. Umberto Eco, *El nombre de la rosa...*, p. 340.

58. Esto lo dice el término griego original correspondiente, *Methermeneuein*, presente en seis pasajes del Nuevo Testamento: Mateo, 1, 23; dos veces en Marcos, 5, 41 y 15, 22. 34; 1ª de Juan, 1, 38. 41; dos veces en Hechos de los Apóstoles, 4, 36 y 13, 8 y ausente en Lucas y Pablo.

59. Umberto Eco, “Apostillas”, p. 633.

hablar de las cosas existentes en el presente, en el pasado e incluso en el futuro? Una fórmula conocida es “*nomen est omen*”, “el nombre es presagio, destino”, no es un futuro realizado, sino un reto y un camino para realizarlo.

La fuerza del nombre reside en su debilidad y ambigüedad.

¿Es posible que cosas tan equívocas se digan de una manera tan unívoca? Sin embargo, parecería que esto es lo que nos enseñan los más sabios doctores⁶⁰ [...]. Pero si el amor por el fuego y el abismo son figuras del amor por Dios, ¿pueden ser también figura del amor por la muerte y del amor por el pecado? Si como el león y la serpiente son al mismo tiempo figura de Cristo y del demonio [...] y la duda me abrasa (iy otra vez la figura del fuego interviene para definir el vacío de verdad y la plenitud de error que me aniquilan!). ¿Qué sucede, Señor, en mi alma, ahora que me dejo atrapar por el torbellino de los recuerdos, desencadenando esta conflagración de épocas diferentes, como si estuviese por alterar el orden de los astros y la secuencia de sus movimientos celestes?⁶¹

Con la esperanza de que no haya llegado semejante catástrofe —confusión, torre de Babel— en nuestra humanidad o lo que es lo mismo, la presencia del Anticristo —que engaña a todos—, y que no sea necesario destruir nuestra infancia —para Eco, el Medioevo es nuestra infancia— ni matar al monje que está en él, como lo tenía planeado el mismo Eco. “El autor debería morir después de haber escrito su obra”.⁶² ¿Y cuántas veces tuvo que resucitar Umberto Eco para escribir sus decenas de obras? Si el lenguaje es capaz de dar vida y muerte, de hablar de lo que no existe y de lo que puede existir, la vida es capaz de llenar el lenguaje y superar todos los “[...] terrores ante el sexo, ante las lenguas desconocidas [y tecnologías desconocidas], ante las

60. Texto de Hugo de San Victor (ver nota 61); Umberto Eco, *El nombre de la rosa...*, p. 8.

61. Umberto Eco, *El nombre de la rosa...*, p. 304.

62. Umberto Eco, “Apostillas”, p. 635.

dificultades del pensamiento, ante los misterios de la vida política”⁶³ y ante todas las barbaridades incontrolables.

El lenguaje es como un espejo deformante del pasado —se puede llamar ideología— y del futuro —se puede llamar utopía— y no puede ser un cristal transparente del presente porque nos pondría delante de un mundo insoportable, que nos horrorizaría.

La muerte se puede considerar como el último parpadeo —respiro, latido, mirada, movimiento, sueño, sonrisa, lágrima—, pero no borra nada de todo esto que hemos vivido. La llegada a la meta no borra el camino. La muerte concluye, no destruye la vida. Es como un parpadeo, con el que pasamos del estado de despiertos al estado de dormidos y de igual manera un instante en el que de dormidos nos encontramos despiertos. No sabemos cómo y seguimos en el recuerdo de Aquel que dijo: “Yo he venido para que todos tengan vida y la tengan en abundancia”.⁶⁴

En memoria-homenaje de unos eminentes maestros y amigos que me han introducido y acompañado en la lectura de *El nombre de la rosa* de Umberto Eco: Raúl Mora (+), Janet Grim (+), Jorge Manzano (+), Alfonso Ibáñez (+), Pedro de Velasco, Jorge Dávalos, Juan Luis Orozco, Luis Petersen, Javier Garibay, Ma. Emilia Orendáin, Carlos Cervantes, Javier Prado, Óscar Villalobos, Joaquín Osorio.

Con agradecimiento.

63. *Ibidem*, p. 646.

64. Jn 10, 10.

FUENTES DOCUMENTALES.

Aristófanes, *Obras completas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1958.

Brecht, Bertolt, *Giovanna dei macelli*, Einaudi, Turín, 1966.

Castellanos, Rosario, *Lamentación de Dido*, México, UNAM, Difusión Cultural-Material de lectura, Poesía moderna Núm. 53, s/f. http://www.materialdelectura.unam.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=123&limitstart=8 Rosario Castellanos.

Eco, Umberto, “Come prepararsi serenamente alla morte. Sommesse istruzioni a un eventuale discepolo” en *L'Espresso*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, Italia, 20 de febrero 2016, Sección Attualità-La bustina di Minerva, Versión electrónica, <http://espresso.repubblica.it/attualita/2016/02/20/news>.

___ “Cómo prepararse serenamente a la muerte. Humildes instrucciones a un eventual discípulo” en *Milenio*, Grupo Editorial Milenio, Guadalajara, Jalisco, 27 de febrero 2016, Sección Cultura-Laberinto, p. 29 Versión electrónica, http://www.milenio.com/cultura/laberinto/Como_prepararse_serenamente_muerte-ensayo_Umberto_Eco-obras_Umberto_Eco_o_689931433.html.

___ *El nombre de la rosa*, Lumen, México, 2003.

___ “La nueva religión” en *El Espectador*, Bogotá, Colombia, Grupo Valorém, 05/12/2015. <http://www.elespectador.com/opinion/nueva-religion>

___ *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992.

Montaigne, Michel de, “Filosofar es aprender a morir” en *Ensayos Completos*, Porrúa, México, 2003.

Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1990. Aquí se encuentran los siguientes Diálogos:

___ “Apología de Sócrates”

___ “Cratilo”

___ “Fedón”

___ “Fedro”

___ “Gorgias”

- Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*,
Librería Editrice Vaticana, Roma, 1993.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, Tecnos, Madrid, 2009.
- Tosolini, Tiziano, “L’attualità della conversione” en *Missione Oggi*, Edi-
tore CSAM, Brescia, Italia, Noviembre de 2015, pp. 39-42.

El imaginario nacional como debate y arena

MTRO. JOSÉ LUIS BERMEO VEGA*

Resumen. Bermeo, José Luis. *El imaginario nacional como debate y arena*. No deja de asombrar la contradicción entre el carácter unitario, indiscutible y perenne con el que aparecen los Estados-nación en el entramado mundial y el grado de complejidad y beligerancia interna que viven muchos de ellos. La agitación que vive la nación mexicana puede ser analizada desde esta perspectiva. Desde la década de los noventa el relato que pretendió aglutinar a los diversos grupos que la conforman se agotó. La desigualdad socavó la certeza del “origen común”, del que partía, y su conclusión, el “destino glorioso” que nos aguardaba a todos, trocó su lugar por la “suerte” de aquellos (pocos) que, como en toda arena, logren sobrevivir.



Abstract. Bermeo, José Luis. *The National Imaginary as Debate and Arena*. We never cease to be astonished by the contradiction between the unitary, indisputable and permanent character the cloaks Nation-states on the world stage, and the degree of complexity and belligerence that many of them experience within their borders. The agitation that the Mexican nation is undergoing can be analyzed from this perspective. Since the 1990's, the story that tried to hold together its diverse groups has expired. Inequality undermined the certainty of the “common origin” that was its starting point, and its conclusion, the “glorious destiny” that awaited everyone, was supplanted by the “luck” of those (few) who, as in all arenas, manage to survive.

* Profesor de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Email: luis.bermeo@ibero.mx

El formidable proceso por el que una nación adquiere forma nunca es ni simple ni definitivo. Ruanda y Burundi, con la barbarie insólita que vivieron en 1994, representan no sólo el signo de un continente sacudido por las contradicciones étnicas y las injerencias coloniales, sino la impronta de un siglo que surgió con —¿de?— la disgregación del Imperio Otomano, y las casas Hohenzollern, Habsburgo y Romanov, y ¿concluyó? en medio de un vasto y violento dinamismo multicultural que ha llegado a convertirse en un desafío para los sistemas nacionales modernos.

De la misma manera en que los territorios son modelados, a fuerza de reclamos, definiciones, pactos y contiendas, y difícilmente terminan por establecer fronteras que correspondan con los entornos tradicionales —y a la vez cambiantes— de las sociedades, los nexos identitarios que enlazan esas comunidades tampoco son el resultado de procesos lineales, estables, ni, mucho menos, exentos de conflicto. Más aún, ellos mismos son el producto de una disputa vehemente, muchas veces violenta, sobre la definición del significado de términos clave y conceptos, y sobre la manera en que éstos son usados o impugnados. Se trata de un proceso en el que rivalizan quienes sean capaces de dibujar con esos significados desde diferentes posiciones y relaciones desiguales de poder. No se puede anticipar el resultado de un proceso así ni prever la forma en la que se estructurarán sus prácticas implícitas y sus reglas, ni cómo los actores las desafiarán, extenderán o reinterpretarán como parte de la competencia misma. Aunque el proceso adquiere históricamente formas hegemónicas, es cierto, sus resultados están lejos del control de los miembros de la élite en turno. Es un proceso que pende, por otro lado —y cada vez en mayor medida—, de factores extranacionales.

México no ha sido excepción en estos abruptos desarrollos. Como todas las demás naciones, la mexicana es fruto de un largo, accidentado e inconcluso proceso en el que, según Claudio Lomnitz, “[...] el tamaño

de su territorio, la falta de integración económica, la diversidad de su pueblo, y sus codiciables recursos para los poderes extranjeros, todo ha conspirado para hacer de la nacionalidad un deseo consumado más que un hecho bien establecido”.¹ Lomnitz confirma, con muchos más,² que la nación mexicana es algo en devenir, dinámico, inacabado...

En México, apunta Rodolfo Stavenhagen, al igual que en muchas otras sociedades postcoloniales, “[...] el Estado y sus élites políticas e intelectuales crearon a la nación; la nación —en términos sociológicos— no pugnó por crear su propio Estado, como sucedió —y sigue sucediendo— en Europa”.³ Carlos Monsiváis, sin embargo, con su característica agudeza, matiza esta aseveración al referirse a la nación, sí, pero “de unos cuantos”... y, visionario, apunta: “[...] la nación aparece en la historia mexicana como un concepto que equilibra y aligera una realidad atroz, el nombre majestuoso que agrega sentido y destino a un conjunto de seres y acontecimientos al margen de la civilización [...] Desde el principio, *nación* es la palabra que agrupa y define a un sector privilegiado y tal situación se irá perpetuando de manera beligerante”.⁴

Ahora bien, ver a la nación *sólo* desde la tarea creativa y de divulgación llevada a cabo por las élites, resulta algo lógico siempre y cuando se considere un fenómeno estrictamente circunscrito a la modernidad. No obstante, la fragua de las naciones *modernas* abarca, en su mayoría, dos momentos: por un lado, la creación de un imaginario que pretende

1. Claudio Lomnitz, *Deep Mexico. Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, p. XIV.
2. Véase, por ejemplo, Pablo González Casanova (Ed), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Siglo XXI, México, 1979; Hugo Zemelman (Ed), *Cultura y Política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1990.
3. Rodolfo Stavenhagen, “Challenging the Nation – State in Latin America” en *Journal of International Affairs*, Columbia University, Nueva York, Invierno 1992, vol. 45, No. 2, p. 422. Renan, esgrimiendo la historia reciente de Francia y su “¿Qué es una nación?” en la mano, aplaudiría esta afirmación de Stavenhagen que, por su parte Fichte condenaría acremente.
4. Carlos Monsiváis, “La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas” en Héctor Aguilar Camín *et al. En torno a la Cultura Nacional*, Conaculta/INI, México, 1990, pp. 161-162.

incluir y fusionar a las diversas sociedades comprendidas en un determinado territorio nacional. Ésta ha sido, en efecto, una tarea del Estado o de las élites. Pero, ese esfuerzo creador y propositivo encuentra su contraparte en un momento *receptor* abierto a múltiples posibilidades, que van de la interpretación al rechazo, pasando por la indiferencia o el simple desconocimiento o desconexión de esa red simbólica que reivindica su hegemonía en un territorio delimitado. Estas diversas formas de contestar, impugnar, reinterpretar o ignorar los esfuerzos por constituir un imaginario social único son el complemento del impulso desde donde fluye continuamente un imaginario imperante, en rigor, pero fragmentado, inconstante y, a fin de cuentas, efímero.

Esta pugna, bien captada por la potente metáfora de Guillermo Bonfil Batalla en su *México profundo*,⁵ no estriba sólo en las posiciones socioeconómicas de los actores, ni en su carácter urbano, suburbano o rural, indígena o mestizo... sino en el modo en el que se establece el imaginario y en los materiales de los que se echa mano para tal efecto. A la luz de la distinción que hace Anthony Smith entre lo que llama grupos laterales, referidos a los sectores sociales dominantes (la aristocracia, el alto clero, la burocracia, los oficiales del ejército y los comerciantes acaudalados), y grupos verticales o “demóticos”,⁶ correspondientes a los sectores populares, es posible distinguir “dos vías principales por las que las naciones han sido creadas”.⁷ Mientras que las élites establecerían conexiones paralelas con sus homólogos a lo largo de un territorio determinado para *inventar* —en términos de Hobsbawm⁸— una nación, los grupos mayoritarios cifrarían este quehacer en el reclamo del reconocimiento de un patrimonio y unas tradiciones comunes, que sostienen nexos más intensos (aunque también

5. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1994.

6. Anthony D. Smith, *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid, 1997, pp. 40 y ss.

7. Anthony D. Smith, “The origins of nations” en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 12, No. 3, julio 1989, p. 349.

8. Eric J. Hobsbawm, “Introducción” en Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (Eds), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.

más excluyentes). La “ruta lateral” depende, para su perpetuación, de la incorporación de otros estratos de la población, lo cual se logra a través del ejercicio burocrático administrativo que conduce principalmente a un modelo cívico de nación.⁹ En contraste, el camino “vertical” supondría un proceso de evolución que estaría afectado sólo de forma “indirecta” por la actuación del Estado. Los recursos míticos, simbólicos y axiológicos son transmitidos de generación en generación y a lo largo del territorio en el que la comunidad se encuentra implantada. El proceso de formación de la identidad nacional de estos grupos étnicos y su correspondiente movilización sería, sobre todo, obra de sus intelectuales, apoyados en mitos de antepasados, recuerdos históricos y algunas señales culturales diferenciadoras.¹⁰

El problema de introducir cortes repentinos, tanto en el tiempo como en los sectores de la población, es justamente que, en este esfuerzo por esquematizar, se pierde de vista no sólo la duración, sino también la complejidad del proceso. Según lo dicho, si nos situamos en una perspectiva de largo plazo que vaya más allá de la modernidad, descubriremos que las vías lateral y vertical se cruzan en más de una ocasión, porque, de la misma manera que las comunidades verticales requieren de elementos cívico-políticos para la constitución de un imaginario nacional, las élites deben apelar a un carácter de representación comu-

9. El modelo cívico es una de las metáforas en las que se ha condensado la concepción de la nación como una creación libre del hombre. Hobbes y Locke fueron los primeros en concebir la conexión figurativa como algo que los miembros adquieren y conservan voluntariamente. Esta postura está vinculada con el pensamiento liberal. Lo que constituye la nación aquí es el consentimiento voluntario, al margen de la motivación que puede ser diversa, de quienes la componen. Así, Renan afirmaba en su célebre conferencia de 1882 en la Sorbona: “Una nación [...] se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es [...] un plebiscito de todos los días”.
10. Este extremo corresponde a la otra gran metáfora de la nación moderna, tan preciada para Fichte. En ella, la conexión de los miembros está dada por la posesión individual de rasgos propios del grupo. La nación es concebida como la gran familia y se recurre con frecuencia a la figura corporal o arbórea para representarla. Los miembros de la nación poseen características físicas o mentales comunes que son objetivamente discernibles y que los distinguen de los no miembros de la nación. Se atribuye a la “naturaleza” este orden cultural diverso y variopinto de lenguas, costumbres e instituciones en el cual el espíritu une las partes de una nación en un “todo” orgánico y convierte un agregado de individuos en una forma insólita única.

nitaria equiparable al de las comunidades étnicas si quieren instituir un principio de identificación colectiva más estable. “El efecto paradójico”, explica Martínez Real, “es que la nación, que se quiso estrictamente política, sólo ha podido cumplir su función política de ser proyección que legitima el poder del Estado en la medida en que ha incorporado identidades étnicas”.¹¹

Por otro lado, ni los grupos laterales son intrínsecamente coherentes y sólidos en función de unos supuestos intereses comunes, ni la enorme diversidad de los grupos demóticos, fuera del plano teórico discursivo, puede ser considerada una sola realidad social. Unos y otros están fraccionados y su actuación, de hecho, corre en distintas direcciones, muchas de ellas completamente al margen de lo “nacional”. El México profundo de Bonfil sería, de este modo, secuela de las persistencias o resistencias ancestrales (o, cuando menos, *premodernas*) que históricamente han permanecido al margen del “México imaginario” y han formado una especie de mayoría *perinacional* de grupos demóticos cuyas demandas y actuaciones desde sus ámbitos locales o regionales acotan, obstaculizan y confrontan la red simbólica que pretende congregarlos en una sola “comunidad imaginada”.¹²

No obstante, el mundo “imaginal” al que pertenece la nación es particularmente inadecuado para la tizona de la lógica de unidades. De aquí que el pensamiento que procura deslindar entidades y momentos en una relación causal y sucesiva que permita explicar coherentemente una realidad dada, desespera y resbala con la “materia” fluida, imprecisa e indomable de lo imaginado. Lo imaginado, en efecto, desfonda por dos lugares cualquier intento de contenerlo. Por una parte, lo imaginario no es determinable por cuanto se encuentra en un devenir cons-

11. Francisco Javier Martínez Real, “A vueltas con la Nación. Política y cultura” en José Ramón López de la Osa (Coord), *Globalización e Identidad. Cuestionamientos socioculturales e interrogante éticos*, Ediciones Covarrubias, Madrid, 2001, p. 91.

12. En la acepción clásica de Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, Londres/Nueva York, 1993.

tante. Pero no es determinable tampoco por las infinitas posibilidades que existen siempre para crear vínculos nuevos entre significantes y significados.

Una vía practicable para pensar la nación —la más concurrida, conforme a nuestro análisis— es pensarla en términos de unidades o dispositivos sociales que emergen sustituyendo o superponiéndose a unidades o dispositivos anteriores que dejan paso o permanecen según ciertas condiciones —fundamentalmente económicas— que concurren en un momento dado. El ejercicio delimitador, en este caso, no consiste en establecer sólo los márgenes de las formaciones nacionales, sino también el momento (o a lo sumo, las fases) de su surgimiento, como si de periodos discretos y separados se tratase. Hemos visto, sin embargo, la dificultad que existe, en primer lugar, para concebir unidades en territorios tan caprichosos. Y esto no sólo en el plano lógico por el que se pretende dar cuenta de formas nacionales tan diversas como pueden serlo las africanas o las europeas (entre sí, no entre éstas y aquéllas, para no llevar el argumento hasta el extremo). También en el plano histórico social es ostensible esta dificultad. Lo que sorprende de esta manera de proceder es que no importa cuál pueda ser la complejidad de la cuestión abordada, siempre parece existir la posibilidad de descomponerla en elementos más simples y exponerlos seriada, causal, progresivamente para que, al final, quede una especie de rumbo trazado por aquellos que han llegado, un legado para muchos otros que han tomado incluso senderos distintos, y, finalmente, un encogimiento indiferente de hombros para los que ni siquiera se sabe si tienen puesto todavía algún pie en esta insólita ascensión temporal en que parece haberse convertido la historia de las naciones.

Otra manera de abordar la problemática es precisamente la contraria. Esto es, no negar de inicio la complejidad del objeto ni pretender reducirlo a elementos más simples con base en ejercicios de discernimiento, sino pensar la nación como creación y recreación simbólica emer-

gente, incesante, discontinua y múltiple. Pensarla como confluencia de cosmovisiones dispares, como fenómeno amplio, procesual; como un acontecimiento conformado por procesos no sólo de integración sino también de desintegración, que tienen lugar en marcos estatales y transestatales; pensarla como un proceso disputado de construcción de significados entre actores y formaciones desigualmente posicionados que concurren en el interior del tejido sociohistórico y de los procesos de dominación. Pensarla, sobre todo, como realidad desfondada y abierta (pese a la apariencia coherente, duradera y consensuada que cobra en sus estadios hegemónicos.) Pensarla, por ejemplo, desde la penetrante metáfora que Cornelius Castoriadis propuso para la dimensión histórico-social; esto es como parte de un inmenso magma de magmas.¹³

Magma de magmas es la imagen a la que Castoriadis recurre para describir el flujo perpetuo de autoalteración en el que, a su juicio, consiste lo histórico-social, que constituye un todo indisociable: lo social es autoalteración y sólo se da como historia pero la historia es, a su vez, autoalteración de la sociedad. Esto plantea a todas luces un problema “[...] denso, irreductible y en realidad inadmisibile para el pensamiento tradicional”, acostumbrado a lo determinado y lo constante: “[...] el de que no hay articulación de lo social que se dé de una vez para siempre, ni en la superficie, ni en profundidad, ni realmente, ni en abstracto; el de que esta articulación, tanto en lo que concierne a las partes que

13. Castoriadis explica así su concepto: “Tratemos, mediante una acumulación de metáforas contradictorias, de dar una descripción intuitiva de lo que entendemos por magma (el mejor soporte intuitivo que el lector puede proporcionarse es el de pensar en “todas las significaciones de la lengua francesa” o “en todas las representaciones de su vida”). Hemos de pensar en una multiplicidad que no es una en el sentido del término que hemos heredado, sino a la que nosotros nos referimos como a una, y que no es tampoco multiplicidad en el sentido en que pudiéramos numerar, efectiva o virtualmente, lo que “contiene”, sino una multiplicidad en la que podemos descubrir en cada momento términos no absolutamente confundidos; o aun una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por una prerrelación facultativamente transitiva (la remisión); o el mantenerse-juntos de los ingredientes distintos-indistintos de una diversidad; o, incluso, un haz indefinidamente embrollado de tejidos conjuntivos, hechos de materiales diferentes y, no obstante, homogéneos, por doquier tachonado de singularidades virtuales o evanescentes”. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2, Tusquets, Barcelona, 1983, p. 289.

pone como a las relaciones que establece entre esas partes, y entre ellas y el todo, es en cada momento una creación de la sociedad en cuestión”.¹⁴ Castoriadis concibe, en efecto, a la sociedad y a la historia como creación permanente en donde creación significa “emergencia de alteridad radical”, “paso del no-ser al ser”, y no mera imitación de un modelo preexistente. La creación es fruto del imaginario social entendido éste como “creación ex nihilo”.¹⁵ Lo que distingue justamente a la *poiesis* (creación) de la *techné* (producción) es que se pasa de algo que no es a algo que es. Pues bien, este paso se da a través de la *eidos* (forma) nueva que la realidad cobra en el comercio que el hombre tiene con ella. Para quienes la norma del ser es un “gramo de materia”,¹⁶ el hombre, en tanto incapaz de crear algo de la nada, es incapaz por ello mismo de crear nada. Sin embargo, es por la capacidad de dar forma a algo que la creación tiene lugar en la sociedad en tanto emergencia de novedad no trivial, por cuanto esa forma social era inexistente.

Por la forma, las cosas devienen otra cosa de lo que eran y esa forma —en nuestro caso, social— además de ser propiedad del hombre —y en realidad por ello mismo—, está sujeta a sucesivas creaciones, a una incesante *poiesis* instada y apremiada. El imaginario se refiere, en palabras de Celso Sánchez Capdequí, a una *creatio* continua de la especie humana, a un

14. *Ibidem*, p. 31.

15. Aunque un poco más adelante matizará el *nihilo* que emplea aquí, la siguiente descripción no deja dudas: “Lo que llamo lo imaginario no tiene nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tienen nada que ver con lo que es presentado como «imaginario» por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo «especular», que no es evidentemente más que imagen de, e imagen reflejada, dicho de otra manera *reflejo*, dicho también de otra manera subproducto de la ontología platónica (*eidolon*), incluso si los que hablan de él ignoran su procedencia. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el «espejo» mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo «imaginario», que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de «imaginario», entendiendo por ello lo «especular», el reflejo o lo «ficticio», no hacen más que repetir las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen de alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello.” Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1, Tusquets, Barcelona, 1983, p. 10.

16. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2, pp- 55.

[...] espacio abierto y siempre inconcluso que, a la vez que se enriquece con las permanentes aportaciones de imágenes arquetípicas, prolonga su muestrario de posibilidades de creación para futuras sociedades. Precisamente por la riqueza y por el carácter inconcluso del imaginario, todo arquetipo puede dar lugar a múltiples recreaciones o a otros arquetipos sin, por ello, agotarse en su polisemia constitutiva ni en infinitas relecturas.¹⁷

La sociedad, así, no es ni cosa, ni sujeto, ni idea, ni tampoco colección o sistema de sujetos, cosas o ideas. La unidad de una sociedad no se puede analizar en relaciones entre sujetos mediatizados por cosas, porque toda relación entre sujetos supone ya una relación social entre sujetos sociales y toda relación con las cosas supone ya una relación social con objetos sociales; esto es, tanto los sujetos como los objetos y las relaciones sólo ocurren tal y como han sido instituidos (creados) por la sociedad en cuestión. Afirmar por ello que las naciones son artefactos culturales de una determinada especie, o que tradición e invención pueden ser términos equiparables, no deja de ser, a la luz de esta postura una reiteración, cuando menos, innecesaria.

Castoriadis va más allá al despejar un asunto que, a mi parecer, es extraordinariamente luminoso. Señala que la emergencia de lo novedoso suele multiplicarse o enfatizarse en los grandes momentos catastróficos o grandiosos que han caracterizado, particularmente, a las “sociedades históricas”.¹⁸

17. Celso Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Universidad Pública de Navarra/Tecnos, Madrid, 1999, p. 116. Como puede verse, la *creación eidética* de Castoriadis es equivalente en Sánchez Capdequí a la creación de arquetipos sociales.

18. Existen por otro lado las sociedades “frías” —que nos recuerdan a los hegelianos “pueblos sin historia”— que se distinguen no sólo por la obstinada repetición de sus formas sino porque parecen tener un modo de relación con su pasado y su futuro radicalmente distinto de las sociedades históricas que parece tener más que ver con la autoconservación que con la autoalteración. La diferencia, sin embargo, apunta a lo que Castoriadis llama modos diferentes de historicidad o modalidades diferentes según las cuales diferentes sociedades representan y ejecutan su incesante autoalteración que, en el límite, niegan o tratan de negar (sin conseguirlo, se entiende). Con lo que la emergencia de la novedad no se da sólo a través de lo inmenso y lo terrible. También ocurre en la banalidad misma, en medio de lo cotidiano y aun retardatario. También cuando una sociedad, aparentemente, no hace más que conservarse, esto lo hace gracias a su incesante alteración.

Los últimos 30 años de la vida nacional han oscilado, justamente, entre lo grandioso y lo catastrófico: las rupturas en los grupos laterales, las irrupciones *perinacionales* en el ámbito nacional, y el surgimiento de formas inéditas de articulación simbólica al interior de nuestra “*desmoderna*”¹⁹ nación, nos hablan de un aceleramiento del proceso de autoalteración social. El México unitario, mestizo (católico pero sobre todo guadalupano), burocráticamente corporativizado y culturalmente impregnado de folklor jalisciense, etcétera, se mostró como una delgada y frágil capa cosmética incapaz de ocultar la desigualdad social y la diversidad cultural, que son probablemente las únicas constantes de todo este secular proceso.

La disidencia de la corriente democrática del PRI con la subsecuente formación del Frente Democrático Nacional (y el, cuando menos, incierto resultado de la elección del 88) fueron los primeros signos del estallido al interior de los grupos laterales que ¿culminaría? con los asesinatos de Luis Donaldo Colosio y José Francisco Ruiz Massieu: principio del fin de la hegemonía priista. El relevo de los grupos gobernantes, junto a la sustitución del presidencialismo por la partidocracia, y el fortalecimiento de un federalismo centrífugo, que en términos socio-políticos fue llamado “transición a la democracia”, hicieron evidente el fracaso de los reiterados esfuerzos de introducir discrecionalmente al país en una modernidad al gusto y medida del grupo de poder en turno.

Por su parte, la desobediencia razonada —como llamó Monsiváis a esa enorme movilización ciudadana que siguió al temblor del 85— y el estallamiento de la guerra zapatista, nueve años después, fueron reflejo de rearticulaciones demóticas que emergían desde ese México que he llamado *perinacional*, pero también desde el centro de una

19. El término es de Roger Bartra en *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana*, Océano, México, 1999.

exhausta red simbólica que desde fines de la Revolución había servido para dar rumbo y sentido al segmento nacionalizado de nuestra población. La fe en el “formidable destino común” que aguardaba *al mexicano* a la vuelta del progreso... fue trocada por un escepticismo rampante del que empezaron a surgir y cobrar fuerza, además, imaginarios locales o regionales que desmontaban (y siguen desmontando) la vinculación simbólica nacional que había empezado a tejerse —aquí sí— desde, por lo menos, el triunfo de la Reforma.

La aceptación del carácter “pluricultural” de la nación, consignado en la reforma al Artículo segundo de la Constitución, en 2001, fue la aceptación tácita de que muchos mexicanos, hasta entonces de derecho, nunca lo habían llegado a ser de hecho.²⁰ Hoy, el tamaño de las expectativas que despertó el fugaz *Mexican moment*, o las que incita desde el “reformado” presente las renovadas promesas de un futuro promisorio, pueden construir el sextante para medir el tamaño del vacío de esos elementos simbólicos esenciales para aglutinar a un pueblo: el origen común y su singular destino.

Las nuevas articulaciones y desarticulaciones demóticas, aunque desprovistas de aspiraciones nacionalistas, se traducen en vastos territorios problematizados que ven aparecer formas inéditas de organización y movilización social parainstitucionales, como los autogobiernos o las autodefensas, o abiertamente delincuenciales, como los cárteles, cuya vigencia no se puede explicar sin una base social simbólicamente conectada. Las insólitas mezclas de elementos patrios con principios religiosos no son exclusivas de la Familia michoacana o del cártel de Sinaloa, por ejemplo. Como tampoco es privativo de aquellas regiones lo indiscernible de la delgada línea que separa —cuando lo hace— la transgresión del desacato, la colaboración de la implicación, la comu-

20. Por cierto, emanada de los acuerdos de San Andrés, la reforma dejó pendientes las demandas de democracia, justicia y desarrollo que llevaba emparejado el reconocimiento de la diferencia.

nidad de la *organización*... máxime cuando unas y otras se empalman y entremezclan.

Es sin duda en el carácter excluido y excluyente de este sinnúmero de espacios de reproducción social, informales en lo económico, marginales en lo social, transgresores en lo legal, etcétera, y no sólo en el papel de las élites y el Estado, donde se juega la complejidad del proceso de (des)formación de la nación mexicana y su heterodoxo resultado.

Las resistencias de los lenguajes culturales de los grupos originarios nos hablan de repliegues, reforzamientos y adaptaciones frente a los imaginarios dominantes. En algunos casos, la adaptación se ha traducido en disolución y pérdida de la red simbólica propia; en otros, ha encontrado cauce en diversas formas de movilización política y aun militar... pero en ambos, puede afirmarse que se han catalizado y multiplicado esos “procesos de hibridación”²¹ del imaginario nacional que tanto interesaron, en su tiempo, a Pablo González Casanova,²² Edmundo O’Gorman²³ u Octavio Paz²⁴ y, más recientemente, a Enrique Florescano²⁵ y Claudio Lomnitz.²⁶

Junto a esas resistencias, tradicionalmente asociadas a los grupos indígenas, vemos surgir cada día con mayor intensidad una reinterpretación y contestación simbólica proveniente de los entornos rurales mestizos, suburbanos, o aun transnacionales... En este escenario, el desafiado imaginario nacional (o ¿podríamos llamarlo ya *postnacional*?) más que un lenguaje, como lo llama Claudio Lomnitz,²⁷ es un acre deba-

21. Como los llama Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

22. Pablo González Casanova, *El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 1948.

23. Edmundo O’Gorman, *La supervivencia política novohispana*, Universidad Iberoamericana, México, 1986.

24. Octavio Paz, *El peregrino en su patria*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

25. Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*, Joaquín Mortiz, México, 1987.

26. Claudio Lomnitz, *Deep México. Silent México...*

27. Claudio Lomnitz, “Nationalism as a Practical System. Benedict Anderson’s Theory of Nationalism

te o, mejor, una vivaz arena donde se negocian las relaciones sociales e institucionales a través de prácticas políticas cotidianas, y donde la creación y contestación de conexiones de significado concurren permanente, fragmentaria, diversa y, por desgracia, violentamente. A fin de cuentas, la diferencia entre el teatro y la arena es la sangre.

Qué resulte de esto, como dije, no podemos saberlo (la arena es también impredecible). Cuando la lechuza de Minerva —que anunciaba para Hobsbawm el crepúsculo del nacionalismo—²⁸ no terminaba aún de volar sobre las naciones, el mismo Hobsbawm se vio obligado a redefinir su postura ante un panorama francamente desalentador: “[...] lo que sostiene hoy unida a la humanidad es justamente la negación de lo que la raza humana tiene en común”.²⁹ Giambattista Vico, por otro lado, aseguraba que las grandes naciones se construían y consolidaban a lo largo de las crisis. Las revoluciones y las guerras ponen a prueba la voluntad nacional que puede, en algunos casos, dar lugar a naciones completamente novedosas. México ha atravesado, en los siglos XIX y XX, un par de periodos cuya violencia puede ser equiparada con la que padece hoy, no obstante, en el corto plazo, la sangre y la incertidumbre parecen ser los signos que seguirán marcando nuestro *desmoderno* acontecer.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londres/Nueva York, 1993.

Bartra, Roger, *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana*, Océano, México, 1999.

from the Vantage Point of Spanish America” en *Deep Mexico, Silent Mexico...*

28. “La lechuza de Minerva que trae la sabiduría, decía Hegel, vuela al atardecer. Es una buena señal que esté volando ahora alrededor de las naciones y el nacionalismo” en Eric J. E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 192.
29. Eric J. E. Hobsbawm, “Ethnicity and Nationalism in Europe Today” en Gopal Balakrishnan (Ed), *Mapping the Nation*, Verso/New Left Review, Londres/Nueva York, 1999, p. 265.

- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1994.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- ____ *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- Florescano, Enrique, *Memoria Mexicana*, Joaquín Mortiz, México, 1987.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.
- González Casanova, Pablo (Ed), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Siglo XXI, México, 1979.
- ____ *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 1948.
- Hobsbawm, Eric J. E., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- ____ “Ethnicity and Nationalism in Europe Today” en Gopal Balakrishnan (Ed), *Mapping the Nation*, Verso/New Left Review, Londres/Nueva York, 1999, pp. 255-266.
- ____ “Introducción” en Eric J. E. Hobsbawm y Ranger, Terence (Eds), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 7-21.
- Lomnitz, Claudio, *Deep México. Silent México. An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.
- ____ “Nationalism as a Practical System. Benedict Anderson’s Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America” en Lomnitz, Claudio, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, pp. 3-34.
- Martínez Real, Francisco Javier, “A vueltas con la Nación. Política y cultura” en José Ramón López de la Osa (Coord), *Globalización e Identidad. Cuestionamientos socioculturales e interrogante éticos*, Ediciones Covarrubias, Madrid, 2001, pp. 67-106.

- Monsiváis, Carlos, “La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas” en Aguilar Camín, Héctor *et al.* *En torno a la Cultura Nacional*, Conaculta/INI, México, 1990, pp. 159-219.
- O’Gorman, Edmundo, *La supervivencia política novohispana*, Universidad Iberoamericana, México, 1986.
- Paz, Octavio, *El peregrino en su patria*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Sánchez Capdequí, Celso, *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Universidad Pública de Navarra/Tecnos, Madrid, 1999.
- Smith, Anthony D., *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid, 1997.
- ____ “The origins of nations” en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 12, No. 3, julio 1989.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Challenging the Nation – State in Latin America” en *Journal of International Affairs*, Columbia University, Nueva York, Invierno 1992, vol. 45, No. 2, pp. 421-440.
- Zemelman, Hugo (Ed), *Cultura y Política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1990.

Género, situación de guerra y construcción de paz

DR. PEDRO ANTONIO REYES LINARES*

Resumen. Reyes, Pedro Antonio. *Género, situación de guerra y construcción de paz*. El artículo muestra la pertinencia de un enfoque de género sobre la construcción de masculinidades en el análisis de dos modelos de defensa ante una situación de violencia persistente en las comunidades de Michoacán: el de las autodefensas y el de la comunidad de Cherán. Después de presentar el contexto en el que se han desarrollado los estudios sobre masculinidades —que lleva a considerar la masculinidad dentro del problema de la creación de nuestra relacionalidad—, el autor problematiza el análisis de la situación discursiva desde dos conceptos: el de “guerra” y el subsiguiente de “defensa” a partir de la crítica a la idea hegemónica de masculinidad que queda implicada y señala las posibilidades abiertas por la construcción de una idea alternativa de masculinidad en la propuesta de relacionalidad de la comunidad de Cherán. La base de este artículo está en una ponencia presentada en el III Congreso Jalisciense de Filosofía, realizado en febrero de 2016.



Abstract. Reyes, Pedro Antonio. *Gender, State of War and Construction of Peace*. The article argues for the relevance of a gender focus on the construction of masculinities in the analysis of two models of defense against persistent violence in communities of Michoacán: the model of self-defense groups and the model proposed by the community of Cherán. After presenting the context in which studies of masculinities have been conducted —which situates mascu-

* Profesor del ITESO. Email: parh1974@iteso.mx

lity within the problem of the creation of our relationality— the author problematizes the analysis of the discursive situation using two concepts: that of “war” and the subsequent “defense”, on the basis of a critique of the hegemonic idea of masculinity that is implied. He then points out the possibilities that open up with the construction of an alternative idea of masculinity in the proposal of relationality put forth by the community of Cherán. This article grew out of a presentation made at the 3rd Congress of Philosophy of Jalisco, held in February 2016.

HACER-GÉNERO MÁS ALLÁ DEL PODER, CREAR RELACIONALIDAD

Desde que John Money propuso, en 1955, que la palabra “género” se distinguiera de “sexo”, pues aludía a los contenidos asignados culturalmente a varones y mujeres, la discusión sobre esta diferencia no ha dejado de rendir nuevos frutos. Pocos años después “género” no se reducía ya a los análisis psicosociológicos sobre los papeles y las identidades que entraban en juego, sino que desempeñaba un papel fundamental en el análisis de las hegemonías y dominaciones en la estructura social. En esta tendencia, se hizo cada vez más común la asimilación del “género” con una función del poder social: “género” era una manera de visibilizar el poder estructuralmente diferenciado y jerárquicamente organizado que se concedía a los varones por encima de las mujeres. La “perspectiva de género” se convirtió, entonces, en una actitud analítica desde la que se desarrollaban diferentes herramientas para hacer patente esa relación de dominación y, de esta manera, posibilitar situaciones, normativas y conductas que pudiesen equilibrarla o subvertirla. En todos estos movimientos teóricos se encontraban también movimientos y apuestas sociales y políticas que redefinían el concepto de democracia, radicalizándolo al incluir esta perspectiva en el ideal de equidad y la lucha por alcanzarla efectivamente.

Esta batalla no se ha ganado, pero los estudios de género han mostrado en este tiempo otras bondades que ponen de manifiesto territorios

todavía poco explorados y con un potencial social crítico muy acusado. Los estudios sobre los diversos colectivos de mujeres, los que abordaban la complejidad de las identidades homosexuales o diversas, así como los de masculinidades pusieron de manifiesto, en los años ochenta y noventa, el peligro de simplificación que el mero esquema jerárquico de dominación podía traer a los análisis que se apoyaban en la perspectiva de género. Esta simplificación no llevaba únicamente a conclusiones parciales, sino que generaba también dificultades cuando se trataba de aprovechar estos análisis para las prácticas políticas y para generar solidaridades más amplias con los movimientos que impulsaban la equidad entre varones y mujeres. Estas luchas no podían enfocarse sólo en una equidad genérica sino que tenían también que problematizar las inequidades que se daban, simultáneamente a la genérica, a veces en su mismo sentido y otras veces no, en los grupos y estructuras sociales. Además, los estudios mostraban una fluidez en las construcciones de género que las hacían ver menos rígidas que lo que los primeros esquemas habían supuesto. Con respecto a la primera consideración, se probaba que en un mismo colectivo de varones podían encontrarse diversos grados de inequidad que problematizaban considerar a todos los individuos en una misma situación de poder respecto del colectivo de mujeres. Lo mismo sucedía en los colectivos de mujeres, y estas inequidades hacían difícil su identificación y solidaridad en la misma lucha, principalmente cuando se mantenía un discurso de género rígido que lo comprendía en términos de dominación y jerarquía. Muchas veces se mantenía una sola lógica de segregación, ocultando otras que, de visibilizarse, habrían podido reconfigurarse en un sentido de mayor equidad en el colectivo y en la sociedad; también podían, desde esa lógica de segregación, ocultarse posibilidades de solidaridad y de vinculación que podrían favorecer a ese mismo objetivo de equidad en la sociedad. Como afirma Øysten Gullvag, “Los patrones que sostienen la segregación, o que, al contrario, promueven

la equidad y la integración, pueden encontrarse en ambos géneros”.¹ De ahí que el trabajo crítico y la creación de solidaridades habrían de incluir a varones y mujeres con diferentes maneras de constituir su propia identidad genérica y la de sus grupos.

Por otro lado, el reconocimiento de la fluidez en las construcciones de género permitía captar la constitución dinámica de las identidades genéricas,² que abría la posibilidad de —siguiendo a Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida y otros autores— comprenderlas como múltiples, cambiantes,³ ensamblajes,⁴ sobre todo en estudios que intentan descripciones o cartografías de las identidades genéricas. Sin desdeñar este enfoque que permite abordar la complejidad de construcción de la propia identidad y de los grupos de varones y mujeres, otros autores han buscado mantener la relación género-poder y el criterio de la hegemonía en su aparato crítico. Algunos, como el citado Gullvag, Raewyn Conell o James Messerschmidt, reconocen que la diferenciación genérica “no puede ser reducida únicamente a la estratificación o la dimensión del poder” y proponen considerar el sistema de género “un marco de sentido, relaciones de contención social donde el sexo de la persona se hace socialmente relevante”,⁵ de manera que es la forma de sociedad la que prefigura cómo las personas corporizan el sentido a través del sistema de género y pueden así autorrealizarse en la vida social. Este punto de vista, aunque ha sido criticado por Michael Moller como poco sensible a la “complejidad desordenada” de la vida real de las personas,⁶ resulta eficaz para establecer tendencias que pue-

1. Øysten Gullvag Holter, “Social Theories for Researching Men and Masculinities. Direct Gender Inequality and Structural Inequality” en Michael S. Kimmel *et al.* (Eds), *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2005, p. 25.
2. Uso el adjetivo “genérico” con el sentido de relativo al género y no como relativo a la generalidad.
3. Eric Anderson, *Inclusive Masculinity: The Changing Nature of Masculinities*, Routledge, Nueva York, 2009.
4. Clifton Evers, “The Point’: Surfing, Geography and a Sensual Life of Men and Masculinity on the Gold Coast, Australia” en *Social and Cultural Geography*, American Association of Geographers/Routledge, s/l, vol. 10, No. 8, 2009, pp. 893-908.
5. Øysten Gullvag Holter, “Social Theories...”.
6. Michael Moller, “Exploiting Patterns: A Critique of Hegemonic Masculinity” en *Journal of Gender Studies*, Routledge, s/l, vol. 16, No. 3, 2007, pp. 263-276.

dan favorecer el análisis de situaciones sociales concretas y buscar en ellas posibilidades de solución. No es necesario que el modelo que de ahí resulte sea normativo de todas las situaciones individuales, pero sí puede proveer un marco general para la interpretación e intervención en situaciones sociales específicas.

Desde esta perspectiva, los estudios de género han replanteado su enfoque para comprenderse como una instancia crítica que problematiza la “relacionalidad” humana en un sentido más amplio, aunque no desligado ni independiente de las dominaciones, que tradicionalmente han dominado en este campo del conocimiento. Poner a jugar los diversos factores que colaboran en las construcciones genéricas, describir su “interjuego”, es una nueva estrategia teórica en la que todavía somos primerizos. Siguiendo a Gullvag y Messerschmidt, el interjuego podría describirse como una “acción estructurada”,⁷ es decir, lo que agentes sociales realizan bajo condiciones socioestructurales específicas para intentar establecer una “formación de compromiso” y “[...] equilibrar ‘las necesidades vitales’ con las ‘necesidades de poder’”.⁸ Mientras las necesidades vitales se van definiendo en el dinamismo sociobiológico de los individuos en la especie, las necesidades de poder resultan funcionales a las idealizaciones que la misma sociedad va canonizando en posiciones hegemónicas y frente a las que los sujetos se miden, para intentar cumplirlas en sí mismos o para distanciarse de ellas. Es en este juego de las dos necesidades donde se van definiendo las tendencias de la dinamicidad cambiante de las relaciones en que se “hace-género”.⁹ No se trata “sólo de poner en acción algo que ya está ahí”, como podría ser el sexo biológico de las personas o la estructura de poder genérico, sino que las diversas estructuras sociales que rigen las necesidades vitales y de poder asequibles a los individuos proponen en su encuentro

7. James Messerschmidt, “Men, Masculinities, and Crime” en Michael S. Kimmel *et al.* (Eds), *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2005, pp. 196-212.

8. Øysten Gullvag Holter, “Social Theories...”.

9. *Idem.*

el marco en que las personas crean la relación genérica, su distribución en términos de reconocimiento mutuo y la naturalización de la misma, puesto que, como afirma Gullvag, “[...] la forma social del intercambio —es decir, el modo en que las dos principales esferas [producción y reproducción] de la sociedad están conectadas, a través de vínculos individuales— la que hace que los participantes aparezcan como si el género hubiera estado desde siempre ahí”.¹⁰

EL DISCURSO DE GUERRA COMO SITUACIÓN QUE NATURALIZA LA RELACIÓN GENÉRICA

De acuerdo con estas posturas, propongo comprender la guerra como una situación discursivo-performativa en la que se constituye y naturaliza la relación genérica en términos de inamovilidad, y resulta así determinante para impedir las posibilidades del desarrollo de sociedades democráticas y con criterios de equidad. Me parece que es importante la problematización que puede hacerse en este sentido, puesto que el discurso de “guerra” ha querido promoverse, desde las esferas gubernamentales, en nuestro país y también a escala mundial, con la bandera de defensa de la democracia y de la posibilidad de libertad y equidad entre las personas. Por el contrario, considero que es precisamente ese discurso de “guerra”, con la carga de idealizaciones y sentidos que impulsa en la sociedad, el que va imposibilitando el reconocimiento de oportunidades para la resolución de conflictos y la protección de las comunidades (autocuidado de lo común) que se facilitarían si se deconstruyera críticamente la relación genérica que está pretendiendo naturalizarse a partir de este discurso. Esta deconstrucción, realizada en colectivos concretos de varones y mujeres, podría habilitar a la sociedad para escuchar voces alternativas a las que defienden esas idealizaciones, para proponer, entonces, mejores maneras de gestionar el compromiso necesario entre las necesida-

10. *Idem.*

des vitales y las necesidades de poder y reconocimiento social que los mismos colectivos intentarían realizar.

En relación con el discurso de “guerra”, podríamos acudir a diversas investigaciones sobre el crimen y la violencia interpersonal que han mostrado que la precariedad en la capacidad de satisfacer las necesidades vitales, manteniendo un sentido de amenaza constante, exacerban la instrumentalización del cuerpo y de la fuerza física como únicos dispositivos de control sobre la situación y sobre los cuerpos de las otras personas.¹¹ Por la precariedad, el cuerpo es resignificado como herramienta para conseguir la satisfacción de las necesidades vitales, pero esta precariedad no se construye sólo por la limitación real de recursos, sino que puede también ser modelada por discursos que idealizan la situación en la que se supone que el grupo humano debería vivir (la ausencia de conflictos) o sobre el nivel de vida del que debería disfrutar. Desde estas idealizaciones, la sociedad concreta puede constituir personas siempre insatisfechas con la situación real en que se ven constantemente impelidas a negociar sus aspiraciones, e insatisfechas también con los acuerdos que en esa situación se puedan alcanzar. Esta idealización podría referirse como una “poetización” —en la acepción peyorativa que da Kierkegaard en tanto permite evitar el compromiso con lo temporal para asumirse inmediatamente unido a lo ideal, pero sin dedicarse en la precariedad de lo temporal a irlo logrando— y funciona como un dispositivo social que hace exagerada la percepción de necesidad vital y urge a la resolución del sentido social de modo que responda a esta necesidad. De este modo, las necesidades de poder, por las idealizaciones, redefinen las necesidades vitales.

La guerra es, entre otras, una situación de precarización de las condiciones que permiten satisfacer las necesidades vitales, no solamente por la violencia directamente asociada a ella, sino también por el ais-

11. James Messerschmidt, “Men, Masculinities...”.

lamiento que provoca generalmente en las comunidades, las cuales ven interrumpidas sus relaciones de producción, de intercambio y de solidaridad. Pero esta situación es también una situación discursivamente procurada. Está enmarcada en actos performativos como las declaraciones de guerra que definen las fronteras del conflicto, los códigos militares y, entre combatientes, los modos que pueden ser utilizados por las partes en conflicto y sus reglas de acción, e inclusive, el desarrollo de la sociedad civil frente a los estamentos militares, las sentencias y definiciones de delitos que pueden ser perseguidos en el caso de que los combatientes pierdan la medida acordada. Todas estas definiciones van siendo interiorizadas en las personas, dándoles una posición y creando una relacionalidad adecuada a la definición del conflicto como bélico. Así, la guerra no es meramente una violencia desatada, sino una forma de estructuración de la sociedad y de las personas que modifica tanto las instituciones y dinámicas sociales fundamentales como las conductas e identidades de las personas individuales. La persona se ve, de momento, calificada como “enemiga” o “aliada”, “protectora” o “protegida”, “activa” o “pasiva”, lo que le da una posición en la relacionalidad que define su responsabilidad respecto de lo común.

Este tipo de definición de identidad por la estructuración de la situación de guerra influye poderosamente en la creación de las relaciones genéricas, como puede adivinarse por los binomios que he presentado en el párrafo anterior, usados cotidianamente en la definición también de roles sexuales, es decir, de relacionalidad “genéricamente” marcada. Detrás de cada una de las categorías en que se divide a la población, subyacen ideas, valores y constructos que fortalecen ciertas idealizaciones de masculinidades y feminidades que provocan reordenamientos, ocultamientos, supresiones, represiones o “megalias” en el complejo ensamblaje de las identidades de género y crean relaciones genéricas fijas en la naturalización idealizante que se ha privilegiado discursivamente. A partir de esa naturalización, se establecen nuevas

categorías o se asocian contenidos a las categorías bélicas que traen serias consecuencias en las vidas individuales y complejizan todavía más la situación bélica en que se está definiendo a la sociedad, porque, como reconoce Leo Braudy, “[...] lenguaje de guerra, de incitar a personas a luchar contra un enemigo real o imaginario, con frecuencia todavía es individual”,¹² de manera que los individuos, las personas concretas, son incitadas a reconocer en esas categorías su propia definición y la de quienes conviven con ellas en un mismo espacio social, que la guerra ha definido por bandos. De esta manera, la violencia bélica se generaliza al conjunto de la sociedad y las personas que aceptan comprometerse con ella, con o sin ejercicio crítico, se ven implicadas en su misma categorización. Así, ciertas maneras de construcción de las masculinidades (por ejemplo, las homoeróticas o las diversas) son fácilmente calificadas de “traidoras” a la nación porque no contribuyen a mantener el ideal de masculinidad que defiende la posición “fuerte” de un combatiente delante de otro, y esto sucede no en el discurso general o estatal sino, más frecuentemente, en los ámbitos de convivencia cotidiana, en las ciudades o en los barrios, inclusive a miles de kilómetros del conflicto cuerpo a cuerpo. Los cuerpos, instrumentalizados en la guerra como instrumentos contra otros cuerpos, lo son también en el ámbito cotidiano a través de esta retórica que discrimina y categoriza en el seno de la sociedad.

Esta retórica ha venido a forjar una buena parte de nuestro lenguaje cotidiano, y de este modo se mantiene una cierta forma de belicosidad en la vida común. La guerra se hace cotidiana en las expresiones y extiende así su sospecha y vigilancia entre las personas. En esa situación bélicamente formada el compromiso entre las necesidades vitales, precarizadas, y las necesidades de reconocimiento, modeladas por las idealizaciones, hacen casi imposible hacer-género, hacer compro-

12. Leo Braudy, *De las órdenes de caballería a los grupos terroristas. La guerra y la naturaleza cambiante de la masculinidad*, Océano, México, 2003, p. 578.

misos que pongan en cuestión la misma lógica de guerra. La necesidad de supervivencia y la necesidad de reconocimiento social se fijan en la guerra bajo un solo modo de resolución: aceptar ser pasivo, protegido (lo cual puede resultar indigno para los varones y ser tenido como motivo de sospecha, pues ese papel se considera la posición “natural” de las mujeres, niños y niñas o ancianas y ancianos) o aceptar la posición activa, dispuesta a la agresión y la instrumentalización del propio cuerpo en función de la guerra. Es así como la guerra se mantiene latente en los colectivos sociales, dispuesta a despertar cuando se sienta la urgencia por la amenaza de precarización de las necesidades vitales y la definición del papel de aliados y enemigos. En este momento, los roles cotidianizados se presentan como una base de ordenación que permite que la guerra tome lugar en y a través de esos cuerpos. En este marco, no resulta extraño que la objeción de conciencia a participar en la guerra pueda ser fácilmente asociada a la homosexualidad y que no se vea casi su importancia en el caso de las mujeres, a pesar de los estudios de Ann Kramer sobre las dos grandes guerras del siglo XX.¹³ En el primero de los casos, la posición de “pasividad”, cuando debería tener un rol “activo”, se toma como una traición; en el segundo, la posición de “pasividad” quita todo valor a su decisión personal de construirse desde la objeción a la guerra un modo de relacionalidad en el colectivo social. Cuando estas relaciones genéricas se naturalizan, es muy difícil que la sociedad ya “pacificada” las abandone y pasan así a formar parte de las condiciones mentales “normales”.

LA CREACIÓN DE RELACIONALIDAD GENÉRICA CRÍTICA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ

Cuando hablamos de narcoviolenencia y de la situación de “guerra”, anunciada desde la Presidencia de la República, parecería inapropiado

13. Anne Kramer, *Conscientious Objectors of the First World War. A Determined Resistance*, Pen & Sword, South Yorkshire, 2013; *Conscientious Objectors of the Second World War. Refusing to Fight*, Pen & Sword, South Yorkshire, 2013.

sumergirnos en estas consideraciones sobre la crítica de la relacionalidad genérica, pero me parece, por el contrario, que es precisamente esta situación la que la hace más urgente. La retórica de “guerra” establecida por el gobierno anterior, y sostenida en sus acciones y símbolos (por ejemplo, la ampliación del gasto militar) por el actual, nos ponen en necesidad de revisar las relaciones de género que se están creando, las naturalizaciones que estamos asumiendo y las idealizaciones que las favorecen, si es que queremos apostar en nuestras sociedades a la construcción de verdaderas democracias y comunidades incluyentes y equitativas. La retórica de “guerra” genera situaciones en la vida cotidiana en las que se fortalecen esas cargas en el ensamblaje genérico, forzando las formas de compromiso a resignaciones, impotencias, supresiones o represiones (activas o pasivas) de la capacidad de acción de las personas en sus colectivos sociales. La responsabilidad de cada cual por lo común se va definiendo por esas situaciones en las categorías que la guerra favorece, de modo que pueden incluso encontrarse justificaciones para la anulación de alguna persona (su asesinato o exclusión) por diversas “condiciones” que le convierten en “traidora” o en un “peligro” para los “combatientes”.

Sólo quiero proponer a la reflexión dos modos diferentes de abordar la situación de guerra que pueden ayudarnos a evaluar la importancia de la crítica de la relacionalidad genérica y la oportunidad que da a la construcción de la paz. En el mismo estado de Michoacán fuimos testigos de dos maneras de enfrentamiento a la situación bélica, asociadas casi sin discriminación por el discurso oficial (bélico): la de los propietarios de fincas organizados como “autodefensas” y la de las comuneras y comuneros de Cherán.

En el primer caso, el modelo de masculinidad idealizado en los valores heroicos, lejos de ser cuestionado, se vio exacerbado. Diversas declaraciones giraban en torno a su responsabilidad como “esposos” y “padres” encargados de la “protección” de “las mujeres y los niños”,

discurso repetido incluso por las mismas esposas y sus hijos. Este discurso asignaba, según el esquema de la retórica de guerra, las funciones protectoras y protegidas con distribución genérica y según criterios de edad, y aun cuando se desmentía en casos en que niños o mujeres participaban directamente en las acciones frente a los grupos de narcotráfico, este discurso era rápidamente reinterpretado al señalar la barbarie tan absoluta que llevaba a mujeres y niños a combatir, exacerbando todavía más el imaginario de masculinidad patriarcal. Por otro lado, el mismo discurso parecía funcionar en el lado de los narcotraficantes, que también buscaban justificación moral en esta función de protección y asignaban la de protegidos a pueblos completos, o en el discurso oficial, donde se esperaba recuperar la confianza del pueblo por el ejército y las fuerzas de seguridad intensificando un discurso propagandístico de “protectores” del conjunto de la sociedad. La asignación de la pasividad a conjuntos cada vez más amplios de población también facilita la inacción social ante la posible búsqueda de alternativas. Además, se genera una disputa por el reconocimiento pues tanto los “autodefensas” como el discurso oficial del ejército y fuerzas de seguridad pretenden ser considerados “protectores” de una población, que debería aceptar su papel de “protegida”. De ahí que la construcción de una relacionalidad conflictiva entre los “autodefensas” y el ejército y las fuerzas de seguridad pueda integrarse fácilmente en el mismo imaginario de guerra y la decisión de la población quede subordinada a la que sus “protectores” puedan tomar en la disputa. Los enfrentamientos entre los “protectores” no eran muy diferentes de los que podían darse con los narcotraficantes, y la condena de José Manuel Mireles Valverde¹⁴ o las acusaciones gubernamentales contra los líderes de los autodefensas vinieron a coronar esta lógica belicista. El conflicto era uno entre “protectores”, varones, que se van desplazando

14. Médico fundador, líder y vocero del grupo de autodefensas de Tepalcatepec, Michoacán, México, del 4 enero de 2013 al 27 de junio de 2014, día en el que fue detenido por la policía federal y encarcelado.

a defender, más que su territorio y su comunidad, su propio valor, con masculinidad asociada, para ostentar ese título.

El caso de la comunidad de Cherán muestra, por el contrario, características diferentes, también en lo que se refiere a la relacionalidad genérica. El modelo de las fogatas y de la autoprotección, iniciado por las comuneras, no establece como modo fundamental de consecución de la paz el modelo de enfrentamiento y de combatiente, que asigna funciones de actividad y pasividad, sino el de la práctica de la deliberación abierta en torno al fogón, donde todas las personas de la comunidad pueden aportar, por su propia voz, ideas para la organización colectiva que permita a la comunidad autoprotgerse por cuidado mutuo. Aunque sí mantienen una categorización de “buenos” (los que se comprometen con el cuidado de la comunidad) y “malos” (los que han perdido su corazón comunitario y no participan en el compromiso con el cuidado), ésta no está fundamentada en una idealización de una situación de paz perdida, sino en la confianza en su propia capacidad de cuidado de lo común, una capacidad que reconocen heredada de sus abuelas y abuelos. El modelo social que proponen, entonces, favorece también la asignación de “actividad” a prácticamente cualquier persona, para hacer más fluida la constitución de una relacionalidad genérica de escucha mutua, de respeto a la palabra de la otra persona y de reconocimiento a su propia posición de comunidad. No quiere decir que no estén presentes elementos modelados en las idealizaciones hegemónicas, que pueden ser criticados, pero la situación social que se genera favorece precisamente su crítica porque la creación de esta situación ha implicado un primer reconocimiento de la palabra y la iniciativa de las comuneras como responsables de la vida y cuidado de la comunidad. Ellas asumieron para sí ese rol activo, pero sin asignar a los otros un rol de pasividad. Por el contrario, se convirtieron en convocantes de actividad en cada persona y modelaron una situación abierta de responsabilidad por lo común, por su comunidad. Por supuesto, esto no ha evitado la confusión de

la belicosidad motivada por los otros grupos que quieren ostentar el título de “protectores”; de hecho, la autoprotección invocada por la comunidad se convierte en un reto a ese título y puede generar situaciones de violencia por parte de esos grupos (narcotraficantes, ejército, grupos de autodefensa) contra la comunidad, que ella tendrá que enfrentar según su propia lógica para no caer en la tentación de apropiarse de la misma retórica de guerra.

De ahí que su propio ejercicio crítico-activo de la situación bélica en que estaban creándose sus relaciones de género las llevó a subvertir la asignación clásica de roles que esa situación favorecía y naturalizaba. Con ello se abrió una posibilidad de hacer-género para otras personas, niños y niñas, ancianos y ancianas, varones en diversos modos de masculinidad, que podían asumir su propia actividad y responsabilidad en la producción y reproducción de lo común, no fundada en una idealización de su comunidad concreta sino en un reconocimiento mutuo de sus propias capacidades de autoprotección y de compromiso con sus necesidades vitales que no quedara esclerotizado por la retórica idealizante de la guerra. Me parece que esta experiencia, que no es única en el amplio panorama de situaciones bélicas en nuestro mundo, puede refrendar que ahí, también, los estudios de género con su potencial crítico tienen todavía mucho que hacer.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Eric, *Inclusive Masculinity: The Changing Nature of Masculinities*, Routledge, Nueva York, 2009.

— “Inclusive Masculinity in a Fraternal Setting” en *Men and Masculinities*, State University of New York, Stony Brook, vol. 10, No. 5, 2008, pp. 604-620. Consultado 14/06/2012.

Braudy, Leo, *De las órdenes de caballería a los grupos terroristas. La guerra y la naturaleza cambiante de la masculinidad*, Océano, México, 2003.

- Connell, Raewyn W. y Messerschmidt, James W., “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept” en *Gender and Society*, Sociologist for women in society, s/1, vol. 19, No. 6, 2005, pp. 829-859. Consultado 10/09/2007.
- Dekerserby, Walter y Schwartz, Martin, “Masculinities and Interpersonal Violence” en Kimmel, Michael S. *et al.* (Eds), *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2005, pp. 353-366.
- Evers, Clifton, “The Point’: Surfing, Geography and a Sensual Life of Men and Masculinity on the Gold Coast, Australia” en *Social and Cultural Geography*, American Association of Geographers/Routledge, s/1, vol. 10, No. 8, 2009, pp. 893-908.
- Gullvag Holter, Øysten, “Social Theories for Researching Men and Masculinities. Direct Gender Inequality and Structural Inequality” en Kimmel, Michael S. *et al.* (Eds), *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2005, pp. 15-34.
- Higate, Paul y Hopton, John, “War, Militarism, and Masculinities” en Kimmel, Michael S. *et al.* (Eds), *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2005, pp. 432-447.
- Kramer, Anne, *Conscientious Objectors of the First World War. A Determined Resistance*, Pen & Sword, South Yorkshire, 2013.
- _____, *Conscientious Objectors of the Second World War. Refusing to Fight*, Pen & Sword, South Yorkshire, 2013.
- Messerschmidt, James, “Men, Masculinities, and Crime” en Kimmel, Michael S. *et al.* (Eds), *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2005, pp. 196-212.
- Moller, Michael, “Exploiting Patterns: A Critique of Hegemonic Masculinity” en *Journal of Gender Studies*, Routledge, s/1, vol. 16, No. 3, 2007, pp. 263-276.

Nuestra pequeña hermana¹

DR. LUIS GARCÍA ORSO, SJ*

Tres jóvenes hermanas japonesas, que viven juntas, reciben la noticia de que ha muerto su padre, quien las abandonó 15 años atrás. Las jóvenes deciden ir al funeral, en otro pueblo. Ahí conocen a Suzu, la hermanastra de 13 años. Las tres comprenden que ella no tiene la culpa de nada y la invitan a vivir con ellas en Kamakura, en la casa que heredaron de la abuela, pues la mamá también decidió dejarlas cuando sucedió su fracaso matrimonial.



La hermanastra desconocida se convierte de pronto en la hermana pequeña a la que cuidan, quieren, aconsejan, guían, con finos detalles y afecto. El reconocido director Hirokazu Koreeda vuelve al tema de la familia, siempre presente en su filmografía, de la que en México sólo hemos visto *De tal padre, tal hijo* (en 2014). Aun en una sociedad tan tradicional como la nipona, Koreeda sabe que la familia actual ya no es la misma, y aquí lo hace ver con exquisita naturalidad en un hogar llevado por tres jóvenes hermanas que viven de su trabajo y comparten

1. Estas dos reseñas junto con la anterior "Las elegidas", publicada en el número 98 de *Xipe totek*, forman un conjunto de recensiones de tres filmes sobre mujeres. Las tres reseñas tienen clara pertinencia en las problemáticas y discusiones actuales de este país.

* Profesor de Teología, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Email: lgorso@jesuits.net

todo lo que son y tienen. Sachi, la mayor y más seria, es enfermera y trabaja en cuidados intensivos y de enfermos terminales; Yoshimo es agente de seguros en un banco y no está tan contenta en sus tareas; Chika, la más joven, es empleada y presume de ser buena bebedora, y Suzu sigue estudiando con gran dedicación y responsabilidad. Cuatro personalidades muy diferentes que van armando una vida cotidiana en común con la comunicación transparente de sus sentimientos y opiniones, la resolución de sus diferencias y conflictos, la ayuda mutua, el cuidado cariñoso por encontrar y elegir lo mejor para cada una. Una visión muy contrastante para la sociedad actual tan centrada en el individualismo, la indiferencia o la violencia, mientras la película apuesta por la construcción de la vida en el interés por los demás y en el valor de los pequeños gestos cotidianos.

La historia reposa de forma muy agradable y bella en esos gestos, sobre todo los de la mesa compartida. Las cuatro chicas disfrutan al preparar los alimentos y al comer juntas, o en las comidas compartidas con amigos o compañeros, o en la fonda donde una cocinera es feliz sirviendo a sus clientes. El licor de ciruelas que preparan las hermanas con los frutos del jardín y la receta de la abuela se convierte en la comunión con el tronco familiar y con lo mejor de las herencias. Debajo de una película en la que aparentemente no pasa nada, corre una corriente de vida, de sentido, de paz, de libertad, como pocos directores de cine lo saben encontrar y transmitir. Y aunque la muerte está presente en todo momento —en nuestra existencia y en la película—, la vida resplandece si sabemos ofrecer y acoger algo sencillo pensando en el otro. Es como una gracia inmerecida. Es la vida simple y cotidiana que se vuelve enorme y extraordinaria.

JULIETA

Julieta, una mujer de unos 55 años de edad, está a punto de dejar Madrid e irse a vivir a Portugal con su novio; pero en la calle se encuentra por casualidad con Bea, una joven que fue amiga de su hija Antía, de quien Julieta no ha sabido nada en 12 años. Bea dice haberla visto, también de paso, en una visita al lago Como. Sin más explicaciones, Julieta cancela su compromiso con Lorenzo, se queda en Madrid, de nuevo sola, y comienza a escribir una narración de lo que no pudo contarle a su hija “por dolor o por pudor”. La narración comienza treinta años antes, cuando en un viaje en tren ella conoció a Xoan, el pescador gallego con quien hizo su matrimonio y tuvo a su hija Antía.

En ésta su vigésima película, de 2016, Pedro Almodóvar regresa a su muy personal cine de mujeres y de madres, de ausencias y de dolor, en continuidad con sus mejores historias, como *Todo sobre mi madre* (en 1999) y *Volver* (en 2006). Con mujeres, madres, hijas, amantes, amigas, como protagonistas indiscutibles, y donde los hombres parecen casi sólo una ocasión. El estilo Almodóvar luce evidente desde el inicio en los vivos colores —en que siempre resalta el rojo—, en los encuadres justos y medidos, en el manejo del tiempo y las elipsis. Pero en esta historia el director evita toda frase ingeniosa o irónica, no hay canciones que vayan subrayando el momento dramático, tampoco personajes extravagantes. *Julieta* es una historia contada en voz baja, con pudor, sin dramatismos; con el dolor guardado por una madre, en la intimidad y en la soledad, ante la ausencia y el abandono de una hija. Y es el *silencio* —título original del filme— que pesa, ahoga, va acabando con la vida. El guion está basado en tres cuentos de la premio Nobel de 2013, Alice Munro, recogidos en el libro *Runaway (Escapada)*.

Emma Suárez y Adriana Ugarte, dos actrices igualmente bellas y talentosas, encarnan esta Julieta que ha de enfrentar —muy calladamente— el dolor, el abandono, el silencio y la muerte, que visitan la vida como

sin querer, sin avisar, de sorpresa, y la desarman, y nos desarman. Y ese silencio que nos hunde por no saber qué decir y cómo decirlo ante una persona que necesita una palabra, un gesto de comprensión, una señal de reconciliación, un encuentro de persona a persona. Después, por desgracia, silencio o palabras se convierten en el peso de una culpa que siempre se carga.

Para cerrar su historia, a Almodóvar le basta un minuto último de narración y una canción en los créditos finales: “Si no te vas”, de Cuco Sánchez, en la voz de Chavela Vargas: “Si tú te vas, se va a acabar mi mundo, el mundo donde solo existes tú. No te vayas. No quiero que te vayas. Porque si tú te vas, en ese mismo instante, muero yo”. Necesitamos hablar (*Hable con ella*), volver (*Volver*), reencontrarnos, comprender que las personas nos hacemos tanta falta.

La práctica de la tortura y su normalización en México

DR. DAVID VELASCO YÁÑEZ, SJ*



Resumen. Velasco Yáñez, David. *La práctica de la tortura y su normalización en México.* El presente artículo es parte de una investigación más amplia sobre “El campo de las y los defensores de derechos humanos en México” que tiene como referente la teoría general de los campos de Pierre Bourdieu y que surge a partir de registrar una escalada de violencia contra los defensores de derechos humanos. Tal situación que está directamente correlacionada con la “guerra contra el narcotráfico” y la militarización como su estrategia, así como con la continuación de la “Guerra Sucia” de las décadas de los sesenta y setenta. De manera más puntual, este texto continúa con el análisis de las últimas sesiones de algunos de los mecanismos especiales del Sistema de las Naciones Unidas para la defensa de los Derechos Humanos.

Abstract. Velasco Yáñez, David. *The Practice of Torture and its Normalization in Mexico.* This article is part of a wider research project focusing on “The field of human rights defenders in Mexico”, grounded in Pierre Bourdieu’s general field theory. It started out by recording the escalation of violence against human rights defenders, a situation that correlates directly with the “war on drug trafficking” and its strategy of militarization, as well as with the

* Profesor del Departamento de Estudios Sociojurídicos, ITESO. Email: dvelasco@iteso.mx. Con la colaboración de Andrea Lissete Ramírez Rentería, Diana Laura Zárate Rosales, Denisse Montiel Flores, Clara María de Alba de la Peña y Daniela Zaizar Pérez, estudiantes de Relaciones Internacionales; Laura Celeste Ortiz Ramos, alumna de la Maestría en Derechos Humanos y Paz, del ITESO, y Belinda G. Camarena Vázquez, abogada de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

continuation of the “Dirty War” of the 60’s and 70’s. More specifically, this text continues the analysis of the latest sessions of some of the special mechanisms of the United Nations System for the defense of Human Rights.

INTRODUCCIÓN

En esta ocasión estudiaremos al Comité de la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanas o Degradantes (CAT) que supervisa la aplicación de la Convención (CCT) que fue aprobada en 1984 por la Asamblea General de las Naciones Unidas y fue ratificada por México en 1986. Nuestro país se ha sometido al escrutinio estipulado en la Convención. Las observaciones y recomendaciones que hace el CAT son contundentes, pues conforme han pasado los años no se ha visto una reducción de la práctica de la tortura, por el contrario, se ha vuelto una práctica sistemática y generalizada.

Este delito de lesa humanidad, tan recurrente por parte de las fuerzas de seguridad pública así como por el ejército, la marina y el crimen organizado, se ha normalizado en su práctica, provocando que los ciudadanos la acepten —como mal necesario— en la medida en que sirva para obtener información que pueda proteger a la población de la delincuencia, para someter a delincuentes violentos, o para castigar a los perpetradores de ciertos delitos como violación sexual y secuestro.¹

Esta aceptación de la tortura en ciertos casos carece de congruencia ya que 64% de los ciudadanos encuestados por Amnistía Internacional en su documento “Actitudes respecto a la tortura”, una investigación realizada en 21 países, responde que si las autoridades los detuvieran no podrían decir que se sentirían seguros y no podrían afirmar que no padecerían tortura. Esta dicotomía en el sentir de los encuestados

1. Diagnóstico Nacional de la Percepción de la Población sobre la práctica de la Tortura elaborado por la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV) y el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México (UNAM).

mexicanos podría explicarse por la impunidad y la corrupción que prevalecen en nuestro país.

Recientemente ha circulado en las redes sociales un cruento video que muestra a elementos del ejército mexicano cometiendo tortura,² lo que despertó la indignación social y el terminante rechazo a las autoridades que la practican. La controversia fue tal que el secretario de la Defensa Nacional, el general Salvador Cienfuegos Zepeda, pronunció un ambiguo discurso en el que si bien se disculpó con la nación por ese acto, no se dirigió directamente a la víctima. Este episodio ilustra la posición de las autoridades con respecto a la tortura en México, por lo cual a lo largo del artículo se presentarán extractos en pequeños recuadros, con el fin de evidenciar la inconsistencia entre el discurso y las acciones del ejército mexicano.

La sesión en la que el CAT examina los avances del gobierno respecto a la Convención se vuelve un campo de lucha en donde el Estado parte, los expertos y la sociedad civil disputan la visión legítima de la situación que se vive en México con respecto a la tortura. Nuestro artículo se encuentra dividido en tres apartados. En el primero se presenta una comparación entre los diferentes informes presentados por los expertos durante los exámenes a México focalizando la manera en que cada uno de ellos identifica las problemáticas y establece recomendaciones. En el segundo apartado se estudian los documentos de la sociedad civil, los cuales subrayan las dificultades para analizar la problemática de la tortura considerando que hay una generalización de su práctica y además una simulación del Estado, puesto que éste la utiliza como herramienta para aparentar que lleva a cabo un trabajo efectivo en lo que respecta a la seguridad de los mexicanos. Un claro ejemplo de esto es el caso de Ayotzinapa, en el cual buena parte de la “verdad

2. En este video aparece un capitán y una soldado de la policía militar, así como un miembro de la policía federal torturando a Elvira Santibáñez Margarito, presunta miembro de la organización criminal La Familia Michoacana

histórica” del suceso es y ha sido construida mediante declaraciones arrancadas bajo tortura. Además, mediante el análisis de los informes sombra (IS), se presentan las principales problemáticas en torno a la tortura y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes, así como las recomendaciones que realiza la misma sociedad civil. Por último, en el tercer apartado, se analizan los informes y las respuestas del Estado mexicano a las Listas de Cuestiones y de seguimientos, respecto de las cuales el Estado enfatiza en ciertas materias y defiende vigorosamente otras que son cuestionadas por los expertos.

Después de este análisis, para concluir se incluye un apartado donde se ha plasmado la razón por la cual se considera que México ha reprobado el examen elaborado por el CAT.

MÉXICO ANTE LA LUPA INTERNACIONAL

El CAT es el órgano de expertos independientes que supervisa la aplicación de la Convención por sus Estados parte. Recibe y examina comunicaciones/denuncias de particulares frente a un Estado parte cuando éste ha reconocido la competencia del CAT para atender las comunicaciones enviadas por personas sometidas a su jurisdicción. Está conformado por 10 expertos independientes caracterizados por ser personas con alta moral y competencia reconocida en el campo de los derechos humanos (DH), elegidos por los Estados parte de acuerdo con el artículo 17 de la Convención. Los miembros actuales del CAT, elegidos el 5 de octubre de 2013, son: Sr. Jens Modvig (Presidente), Sra. Essadia Belmir (Vicepresidenta), Sr. Claude Heller Rouassant (Vicepresidente), Sra. Felice Gaer (Vicepresi-

“Son estos sucesos repugnantes, que aunque aislados, dañan de manera muy importante nuestra imagen y el prestigio, que dignamente hemos ganado en más de cien años de lealtad”

**General Salvador
Cienfuegos Zepeda,
secretario de la Defensa
Nacional**

denta), Sr. Sébastien Touze (Relator) así como el resto de los expertos independientes, Sr. Alessio Bruni, Sr. Abdelwahab Hani, Sra. Sapana Pradhan-Malla, Sra. Ana Racu y Sr. Kening Zhang.

La constante denuncia de tortura y malos tratos en México por parte de sociedad civil ha llevado a los expertos del CAT a poner pie directamente en el país. El análisis que en este artículo pretende demostrar que la práctica en México de la tortura es generalizada se inicia con la visita al país en 1998 del entonces Relator Especial, Sr. Nigel Rodley, y termina con el informe del actual Relator, Sr. Juan E. Méndez, publicado en diciembre de 2014.

La revisión histórica arroja un alarmante aumento de malos tratos durante las detenciones. Resalta el uso de tortura en los detenidos por parte de fuerzas armadas y de seguridad en el marco de operaciones conjuntas contra el crimen organizado. Además, es común que se les niegue el acceso a un abogado y a un examen médico independiente que corrobore el uso de tortura, no se permite notificar a familiares de la detención o comparecer inmediatamente ante un juez. A pesar de eso, las víctimas con frecuencia fueron presentadas ante medios de comunicación como delincuentes, aun sin existir sentencia condenatoria, lo que es en sí un trato degradante.

A diferencia de anteriores recomendaciones finales, en 2008 el Estado Mexicano (EM) elevó a rango constitucional la figura del arraigo y desde entonces los expertos expresan preocupación por el destino de aquellas personas privadas de la libertad en virtud de una orden de este tipo, pues no se sabe a ciencia cierta qué ocurre después de la aprehensión, con la posibilidad de que algunos de los detenidos terminen en instalaciones militares.

Por otra parte, el alto número de denuncias y los testimonios recibidos no se traducen en un número equivalente de investigaciones y menos

aún en condenas, signo de una preocupante impunidad. El gobierno informó de sólo 5 sentencias condenatorias de tortura entre 2005 y 2013, de las cuales únicamente 2 han quedado firmes con penas de 3 y 37 años, respectivamente. En este sentido, los artículos 1, 2, 4, 10, 11, 12, 13, 14 y 15 de la Convención han sido incumplidos por el EM, provocando la repetición en las recomendaciones de los expertos.

En 1998, el Relator Sr. Nigel S. Rodley instó encarecidamente a México a examinar la posibilidad de ratificar el Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y hacer la declaración prevista en el artículo 22 de la Convención para permitir el derecho de petición individual tanto al Comité de Derechos Humanos como al CAT. También recomendó que todas las Procuradurías Generales de Justicia establecieran un sistema de rotación entre los miembros de la policía y el Ministerio Público (MP) para disminuir el riesgo de establecer vínculos que puedan conducir a prácticas corruptas. Dado que ambas peticiones fueron atendidas, el Sr. Juan E. Méndez no hizo señalamientos al respecto, pero agregó la recomendación de retirar definitivamente a las fuerzas militares de labores relacionadas con la seguridad pública y restringir su participación de apoyo, con supervisión de órganos judiciales civiles, así como eliminar el arraigo, además de figuras similares en lo federal o estatal y enfatizó la necesidad de garantizar el derecho de todas las víctimas a una reparación integral.

Ambos relatores, Rodley y Méndez, coincidieron en reconocer la dimensión de la impunidad con respecto a la tortura y malos tratos y acordaron enviar mensajes públicos a todos los funcionarios de seguridad y justicia federal y estatal de que toda tortura y maltrato serán seriamente investigados y castigados conforme a la normativa internacional, constitucional y penal. También concuerdan respecto de que el Estado tome las medidas necesarias para prevenir y castigar severamente toda represalia contra víctimas que hagan denuncias, y, finalmente, aprobar la legislación federal y estatal necesaria para ga-

rantizar el control judicial sobre la ejecución de las penas, incluyendo medidas cautelares, prisión preventiva, condiciones de detención y sanciones disciplinarias.

“Que estos hechos aislados no minen nuestra moral y el ímpetu con el que hemos venido cumpliéndole a los mexicanos”

El análisis de las recomendaciones del Comité en los años 2007 y 2013 arroja también muchas similitudes, con algunas recomendaciones nuevas al EM. Entre las recomendaciones realizadas en el año 2007 que ya no son señaladas en el año 2013 encontramos las siguientes: el Estado parte debe tomar las medidas necesarias para evitar la utilización de todas las formas de detención que puedan propiciar la práctica de tortura, investigar las alegaciones

de detención arbitraria y sancionar a los responsables cuando haya delito y finalizar la reforma penal para asegurar que los delitos de lesa humanidad —y en estos casos la tortura— sean imprescriptibles. Cabe señalar que el hecho de que tales recomendaciones no sean señaladas en el año 2013 no significa que no sean relevantes, sino que ahora el Comité enfatiza otras problemáticas que entre el año 2007 y 2013 se agravaron y requirieron mayor atención.

Entre las recomendaciones que se añaden en el 2013 destacan las siguientes: garantizar la pronta presentación al juez o al MP de las personas arrestadas y velar por que se investiguen y sancionen en tribunales civiles las denuncias de tortura y malos tratos presuntamente cometidas por miembros de las fuerzas armadas y cuerpos de seguridad del Estado; elaborar un registro central de todas las personas en custodia oficial; adoptar las medidas necesarias para garantizar la seguridad e integridad física de defensores de derechos humanos (DDH) y periodistas frente a la intimidación y violencia que podrían acarrearles sus actividades, y reforzar los mecanismos de vigilancia y supervisión de

las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado mediante el establecimiento de un sistema de denuncias eficaz, independiente y accesible.

Existen muchas otras recomendaciones que fueron recurrentes en ambos periodos, entre ellas asegurar que tanto la legislación federal como las estatales tipifiquen el delito de tortura en todo el país conforme a los estándares internacionales, eliminar la detención mediante arraigo e intensificar esfuerzos para proporcionar reparación a las víctimas de tortura y malos tratos, incluida una indemnización justa y adecuada así como una rehabilitación completa.

El Comité y los Relatores tuvieron coincidencias con respecto a las recomendaciones realizadas al EM en diversos periodos y lo mismo ocurrió con las realizadas por el Subcomité durante 2008 y 2010; algunas recomendaciones del 2008 ya no aparecen en el 2010, ya sea porque fueron atendidas parcial o totalmente, o porque se enfatizaron otras problemáticas. Entre éstas encontramos las siguientes: el Estado parte debe finalizar la reforma del sistema integral de justicia, instaurar un modelo de proceso penal acusatorio y oral que incorpore plenamente la presunción de inocencia y garantice la aplicación de los principios de un proceso debido en la valoración de la prueba y garantizar que se realice en todos los casos un examen por un médico independiente de conformidad con el Protocolo de Estambul (PE) —dictamen especializado que fue diseñado en el 2004 para detectar casos de tortura y malos tratos—.

En 2010 se emitieron nuevas recomendaciones al EM, como que el Mecanismo Nacional de Protección (MNP) debe ser fortalecido para que todas las instituciones, las organizaciones de la sociedad civil y agencias de cooperación generen sinergias que confluyan hacia el objetivo de la prevención de la tortura. Para ese fin es necesario proveer al MNP el marco legal, los recursos humanos y materiales necesarios, así como asegurar su autonomía, independencia e institucionalidad, indispen-

“Desde el cabo hasta el general con mando de tropas, somos responsables de los soldados puestos a nuestras órdenes, y también somos responsables de lo que hagan o dejen de hacer”

sables para cumplir con la función prevista en el Protocolo. Del mismo modo, se recomienda que se instrumente un programa público para evaluar y garantizar la gobernabilidad de las prisiones, suprimiéndose las formas de autogobierno imperante en muchas de ellas, lo que incrementa el riesgo de que se cometan torturas y tratos crueles e inhumanos en esos escenarios. Se recomienda también que se diseñen campañas amplias de sensibilización sobre la prevención de la tortura en las que se proporcione información sobre cómo y dónde denunciar los casos, así como mejorar y capacitar en técnicas de tipificación e investi-

gación para fortalecer los esfuerzos que garantizan una efectiva implementación de los instrumentos internacionales de los que el Estado es parte, como la presente Convención y la Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura.

La comparación de las Listas de Cuestiones propuestas por el CAT antes de la presentación de los Informes de México combinados 5° y 6°, así como el 7° (en junio de 2009 y en junio 2014, respectivamente), permite constatar muchas recurrencias, excepto la cuestión agregada en 2014 con respecto al artículo 11 —que en 2009 no fue incluida—, la cual solicita describir los procedimientos establecidos para garantizar el cumplimiento del artículo e informar sobre las normas, instrucciones, métodos y prácticas en materia de detención que se hayan adoptado desde el examen del informe periódico anterior.

Las listas de cuestiones presentadas en ambas fechas abarcan desde el artículo 1 hasta el 16 de la Convención y las dos coinciden ampliamente. Entre las cuestiones más señaladas en ambos años se encuentra proporcionar información actualizada: sobre las medidas adoptadas

por el Estado parte a fin de tipificar y castigar el delito de tortura en su legislación penal de conformidad con lo dispuesto en los artículos 1 y 4 de la Convención; sobre medidas adoptadas para garantizar que toda persona privada de libertad disfrute en la práctica y desde el inicio de la privación de la libertad de todas las salvaguardias legales fundamentales; sobre las medidas adoptadas para garantizar que los exámenes médicos a los detenidos se realicen de manera exhaustiva e imparcial; sobre el número de solicitudes de asilo recibidas durante el período que se examina, incluyendo su tratamiento estadístico; sobre la realización de evaluaciones del impacto que han tenido los programas de formación en DH en materia de prohibición de la tortura impartidos por la PGR, la Secretaría de Seguridad Pública y la Secretaría de Defensa Nacional y sobre medidas adoptadas para indemnizar o resarcir y rehabilitar a las víctimas de actos de tortura o trato cruel.

Las recomendaciones diseñadas en 2009 y 2014 son tan sólo el reflejo actualizado de lo que ya se había señalado entre 1998 y 2009. Por lo tanto, la novedad que se añade entre 2010 y 2014 es tan sólo el reconocimiento público de la impunidad con respecto a la tortura y malos tratos, con la esperanza de enviar un mensaje claro a todos los funcionarios de seguridad y justicia federal y estatal de que toda falta será seriamente investigada y castigada. Asimismo, las recomendaciones más recientes hacen mayor hincapié en el derecho de las víctimas a reparación integral.

Es clara la urgencia de una correcta atención a la práctica generalizada de tortura en el país, es necesario aplicar no sólo medidas correctivas, sino también preventivas que promuevan la sensibilización respecto del tema y eliminen por completo esta práctica como método intimidatorio y recriminatorio a detenidos que terminan siendo víctimas de tortura con pocas posibilidades de reparación del daño debido a la falta de justicia del sistema mexicano. Cabe destacar además que el uso de esta práctica en detenidos también resta credibilidad al proceso y,

contrariando su objetivo inicial, puede entorpecer el proceso condenatorio de personas culpables.

RELEVANCIA DE LAS ONG EN LA EVALUACIÓN DEL CAT A MÉXICO

El análisis de la problemática de la tortura y otros tratos crueles resulta complejo debido a la cantidad de factores que confluyen cuando ocurre, además que provoca una violación colectiva de DH como el derecho a la dignidad, a la seguridad, a la integridad física, al debido proceso, entre otros. Por otra parte, tal como lo afirma el informe “De la crueldad al cinismo: Informe sobre la Tortura en Chiapas” elaborado por el CDH Fray Bartolomé de las Casas, la tortura es una práctica cotidiana de la que la sociedad en general tiene conciencia plena, especialmente por sectores específicos que conocen de estos actos, los lugares en donde se practica y a las personas que la llevan a cabo. Sin embargo, nada de esto es denunciado, lo que podría interpretarse como una aceptación tácita por parte de la sociedad, las autoridades de procuración y administración de justicia, el sistema carcelario, e incluso por el poder ejecutivo del Estado.

No obstante, ese silencio no es total. A la luz de los IS revisados se puede inferir que la sociedad civil se preocupa por diversas y amplias problemáticas en torno a la tortura. La primera de ellas es su incremento considerable desde que se inició la guerra contra el narcotráfico a fines del 2006. A partir de esa fecha se desplegaron operativos militares con el fin de combatir al crimen organizado, lo que sentó bases para la práctica de la tortura, dada la presión por mostrar resultados exitosos y avances de la nueva política de seguridad pública. A través de la tortura los agentes estatales logran que las víctimas se autoinculpen por delitos que posiblemente no cometieron, para después exhibirlas ante los medios de comunicación como delincuentes.

La exhibición de los supuestos delincuentes —algunos de los cuales han sido víctimas de tortura— ante los medios es parte de un *modus operandi* que ha sido identificado desde hace tiempo. Según los IS revisados, comienza con la detención arbitraria bajo el abuso de la figura de delito en flagrancia. Después, las víctimas son sometidas al arraigo y trasladadas a las instalaciones de la policía o del ejército. Durante el trayecto, las víctimas son insultadas, golpeadas y amenazadas y, una vez en el improvisado centro de detención, las víctimas son sometidas a actos de tortura como asfixia, golpes, ahogamiento o toques eléctricos, realizados con el fin de obtener una confesión de culpabilidad. Una vez que se logra, se obliga a las víctimas a que firmen estas declaraciones para presentarlas como pruebas ante los jueces, quienes normalmente las aceptan, aun conociendo la forma en que han sido obtenidas. Finalmente las víctimas, ahora culpables, son condenadas a cumplir condenas largas, ya que en general terminan siendo sentenciadas por delitos relacionados con el crimen organizado, cuyas penas alcanzan hasta 50 años de prisión.

Las víctimas suelen callar. No existen cifras exactas que determinen el número de personas sometidas a la tortura, en gran medida porque muchos deciden no denunciar por miedo a represalias. Existe una tremenda desconfianza en el sistema de justicia, pues las víctimas no encuentran sentido en denunciar al torturador ante el mismo torturador. Asimismo, la posible denuncia se complica por lo que bien señalaban los expertos respecto de la falta de armonización en la legislación o incluso porque el delito ni siquiera está tipificado, como en Guerrero.

En este contexto, los IS hacen referencia a la socialización de la tortura entre quienes la practican debido a que en ocasiones las víctimas no presentan huellas físicas visibles, lo que requiere información precisa acerca de técnicas y tiempos de exposición máximos a actos como asfixia o toques eléctricos. La evidencia apunta a que quienes torturan poseen entrenamiento y práctica, por lo que las organizaciones conclu-

yen que la tortura se enseña, incluso por generaciones. Por otro lado, la sociedad civil señala que la tortura también ha sido utilizada como un mecanismo de control y represión de la protesta social, tal como fue el caso en Oaxaca, donde miembros del grupo #Yosoy132 —quienes realizaban una protesta en las calles— fueron detenidos arbitrariamente y posteriormente torturados con el fin de forzar confesiones y enviar un mensaje de represión al movimiento social. Este caso no ha sido el único y existen documentos que señalan que la práctica en el contexto de las manifestaciones públicas se utiliza ampliamente por agentes estatales.

Otro grave problema son las deficiencias en los peritajes de los casos de tortura: los médicos obedecen consignas de encubrir la tortura a la vez que el personal médico carece de independencia para elaborar los dictámenes y no tiene suficiente capacitación para aplicar el Protocolo de Estambul. Eso cuando en efecto tienen acceso al peritaje, pues en muchas ocasiones los casos se consignan como lesiones leves, abuso de autoridad u otro delito que quite responsabilidad al perpetrador e impida que se evalúe la existencia de tortura o malos tratos, razón por la cual se ha impedido la participación de médicos forenses externos a la PGR. En ese orden de ideas, la sociedad civil recomienda la creación de instituciones forenses con capacitación en normas internacionales de derechos humanos. Un peritaje adecuado es una pieza clave para lograr la erradicación de la tortura.

En 2002, *Physicians For Human Rights* (PHR) inició un proceso de capacitación al personal forense de la PGR en el que se buscó implementar el PE, evaluar el problema de tortura, desarrollar medidas de responsabilidad y monitoreo y valorar si la implementación del PE tuvo un impacto. Al finalizar la colaboración, PHR detectó diferencias entre sus casos reportados y los de la PGR, pues encontró que aún después de la implementación del protocolo persisten las deficiencias en los peritajes, y encontró que 26% de las evaluaciones forenses se realizan en las

mismas oficinas donde se llevó a cabo la tortura, otro 23% dentro de las oficinas del perpetrador (contrario a lo dispuesto en el PE) y en 20% de los casos los mismos trabajadores de la PGR, de quien depende el personal médico forense, cometieron los actos de tortura.

Respecto a la figura del arraigo, las organizaciones de la sociedad civil solicitan al Comité que reitere las recomendaciones que se han dirigido al Estado instándolo a adoptar lo más pronto posible todas las medidas necesarias para eliminar esta figura y sugieren que, mientras las adopta, se utilice la prisión preventiva de manera excepcional con el debido respeto de los DH de las personas sometidas al arraigo.

La organización *Open Society* (OS) en fechas recientes dio a conocer su informe “Atrocidades Innegables. Confrontando Crímenes de Lesa Humanidad en México”, en el cual realiza un análisis sobre los crímenes de lesa humanidad que se han cometido en México a partir de 2006. En este informe OS le da las herramientas necesarias a la Fiscalía de la Corte Penal Internacional para que inicie una investigación en México; sin embargo, le apuesta a que el gobierno mexicano resuelva esta situación, cumpliendo así con la obligación internacional que tiene de investigar y enjuiciar los crímenes de lesa humanidad como los asesinatos, las desapariciones forzadas y la tortura, crímenes que se han cometido en nuestro país de manera sistemática y generalizada. En este sentido, en el informe se establece una serie de recomendaciones encaminadas a resolver esta crisis: crear una entidad de investigación internacional, con sede en México, con capacidad de investigar y perseguir causas de manera independiente en materia de crímenes atroces y casos de gran corrupción, así como la aprobación de una legislación que regule el uso de la fuerza.

Finalmente, se destaca que el papel de las organizaciones de la sociedad civil es muy valioso en todo el proceso de evaluación de México ante los Comités y en la lucha para terminar con la tortura en nuestro país.

Durante las sesiones ante el CAT, los miembros del Comité preguntaron a la delegación mexicana si había atendido las recomendaciones de diferentes organizaciones realizadas en el 2010 y publicadas por la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, en el informe titulado “Abandonados y Desaparecidos”. También ahondaron sobre las medidas que se han tomado para evitar represalias contra los defensores y las defensoras de DH. Al respecto, la delegación mexicana respondió que las organizaciones brindaron ayuda a Israel Arzate en Ciudad Juárez, víctima de tortura por parte de agentes policiales y acusado de haber participado en la masacre de jóvenes de Villas de Salvarcar. Su caso es considerado paradigmático porque ocurrió cuando entró en vigor el nuevo sistema de justicia penal acusatoria en Chihuahua, que prometía erradicar la tortura.

El ya citado informe de OS critica fuertemente la falta de voluntad política que México ha demostrado tener para resolver la práctica de la tortura, comenzando por no reconocer la gravedad del problema y maquillarla ante organismos internacionales; por eso el informe se orienta a que el Estado actúe sin demora para solucionar este crimen de lesa humanidad.

EL ARTE DE SIMULAR: RESPUESTAS DE MÉXICO AL CAT

Ante la gran problemática que plantea la sociedad civil en sus informes y las contundentes recomendaciones y observaciones, además del regaño diplomático por parte del CAT, el Estado busca comunicar y argumentar tres diferentes aspectos a lo largo de los informes que presenta. En primer lugar, expone que la reforma al sistema de justicia penal del 2008, que establece los juicios orales, limita la prisión preventiva que sólo se podrá llevar a cabo cuando otras medidas cautelares no sean suficientes, y establece la utilización del arraigo sólo en casos de delitos cometidos por la delincuencia organizada. Además, sostiene que la reforma contempla y da vigencia a las garantías individuales y

los DH. En conformidad con ella, las entidades del país contaban con un plazo de ocho años para su implementación, lo que permite suponer que a partir de junio de 2016 se contaría con un sistema de justicia penal que vele por los DH de las personas y mejore sustancialmente la manera de garantizar la justicia en el país.

El segundo lugar, señala la realización de las diferentes capacitaciones a funcionarios, servidores públicos, elementos de la seguridad pública y a militares en temas de tortura, DH, empleo de la fuerza y del PE. El Estado lanza nombres de capacitaciones que fueron realizadas y el número de asistentes; no obstante, no dice nada del impacto que tienen esas capacitaciones ni de la forma en que se ha evitado la práctica generalizada de la tortura en México.

Finalmente, enfatiza que la figura del arraigo será utilizada sólo en casos de investigaciones y procesos seguidos por el delito de delincuencia organizada, entendida como “una organización de hecho de tres o más personas para cometer en forma permanente o reiterada delitos en los términos de la ley de la materia”. Señala también que para poder aplicar esta figura se necesita previo consentimiento por parte de un juez, el cual decretará los términos y condiciones, así como la temporalidad (máximo 40 días), siempre que sigan vigentes las circunstancias que justificaron su autorización inicial. A pesar de las reiteradas recomendaciones que hace el CAT y la presión que ejerce la sociedad civil para que se elimine esa figura legal de la constitución, el Estado la defiende bajo el argumento de que el creciente poder de la delincuencia organizada ha orillado a aplicar el arraigo para evitar la evasión de justicia y contrarrestar eficientemente el impacto que pueda tener en la seguridad pública.

Estos tres puntos los establece, reitera y refuerza el gobierno a lo largo de todo el informe presentado ante el CAT. Igualmente lo hace cuando lo citan a comparecer frente a los expertos y es en ese momento cuando se

encarna de manera directa la lucha simbólica por la imposición de la visión legítima con respecto a la situación de los DH en México. Se tiene constancia de esto en las sesiones, en las cuales los representantes de México se empeñan en destacar la reforma constitucional, la reforma al sistema judicial y la reforma al procedimiento de amparo explicando que buscan fortalecer el sistema de garantías y crear un sistema de justicia que sea transparente a la vez que efectivo; presumen que los estándares y normas internacionales sobre DH ya pueden ser aplicados directamente por las cortes locales, aceptando a su vez que la legislación necesita todavía ser armonizada de tal forma que incorpore de manera uniforme los estándares internacionales con respecto a la tortura tanto en nuestra constitución nacional como en las locales.

Los representantes del Estado insisten en el fortalecimiento de las instituciones así como en la implementación de ciertas prácticas, entre ellas el PE. Por otra parte, hacen alusión a la amenaza que representa el crimen organizado para la seguridad de la nación y de sus habitantes, por lo que justifican que las autoridades federales se hayan “visto forzadas” a recurrir a las fuerzas armadas. Así es como podemos entender, con algunos años de diferencia, el reciente discurso del general Salvador Cienfuegos con ocasión de la difusión en redes sociales del video en el que se ve a militares, hombres y mujeres torturando a una joven mujer.

CONCLUSIONES

En este análisis particular observamos cómo el EM reprobó el examen que le practicó el CAT (por haber violado nueve artículos de la Convención). El Comité continuó resaltando múltiples problemáticas y reiteró recomendaciones, incluso haciéndolas más contundentes que en los exámenes anteriores, ante un problema que se ha agravado en México e incluso se ha legitimado, normalizado y naturalizado por gran parte de la población, que ve la mayoría de las veces a los torturados

como merecedores de ese trato, al estigmatizarlos y catalogarlos inmediatamente como delincuentes sin cuestionar verdaderamente su culpabilidad.

Vemos pues cómo la tortura engloba muchas problemáticas sociales y muchas violaciones de DH, como la falta de debido proceso, desapariciones forzadas, detenciones arbitrarias, entre otros, lo que inevitablemente dirige a los miembros del CAT a realizar cuestionamientos al Estado no sólo sobre tortura sino también sobre la situación de los migrantes, la desaparición forzada y la explicación de figuras tan poco democráticas y elevadas a rango constitucional como el arraigo (que ya se había cuestionado en exámenes anteriores).

El CAT y organizaciones de la sociedad civil expresan serias preocupaciones como la falta de un marco normativo fuerte y las continuas fallas en los peritajes, razón por la cual emiten recomendaciones relacionadas con enmendarlas. Muchas recomendaciones son reiteraciones de los exámenes anteriores y muestran la gran magnitud y persistencia de este problema. Sin embargo, pese a ello el Estado se limita a contestar escuetamente a sus cuestionamientos y a mostrar una preocupación mínima por esta situación, en la que, según diversos IS, se han visto involucrados desde miembros de las fuerzas armadas hasta policías municipales.

Es necesario que el Estado cumpla lo establecido en la Convención y en las recomendaciones del CAT; particularmente que deje de usar los métodos de tortura en los procesos judiciales con la finalidad de simular la “efectiva investigación” tanto en casos cotidianos como en aquellos paradigmáticos como el caso Ayotzinapa, y el de Israel Arzate, donde existió tortura para obtener confesiones. Urge que como ciudadanía comprendamos que la tortura debe erradicarse y que oponernos a su práctica supone el respeto de la dignidad humana de las personas y de los procedimientos con los que se busca lograr justicia.

En conclusión, el Estado, una vez más, entrega mucha información e informes extensos que no dan cuenta de lo que pasa realmente en México con respecto a la tortura; se muestra un Estado ajeno y poco sensible a los problemas de su población y, particularmente, a los relacionados con la tortura, y prefiere informar sobre medidas legislativas que reiteran que en la teoría existe un México líder en materia de DH, a pesar de que está comprobado que en la práctica, una vez más, el Estado reprueba la materia.

Finalmente, ¿Por qué el CAT reprueba a México? Basta ver el siguiente cuadro:

DATOS DUROS SOBRE TORTURA (2006-2014)	
Número de denuncias.	4055 ¹
Número de investigaciones.	1884 ²
Número de personas consignadas.	119 ³
Número de sentencias.	4 a nivel federal = $\frac{1}{X} \times c/1,000$ denuncias 8 a nivel estatal. ⁴

1 Amnistía Internacional "Promesas en el papel, impunidad diaria. La epidemia de tortura en México continúa", 2015, p. 5.

2 *Ibidem*.

3 Siscar, Majo, "México falsea ante la ONU las sentencias por tortura" en *Animal Político*, 7 de julio de 2014.

4 Centro Prodh: *Informe sobre Patrones de Violaciones a Derechos Humanos. En el marco de las Políticas de Seguridad Pública y del Sistema de Justicia Penal en México*, 2015, pp. 42-43.

FUENTES DOCUMENTALES

ACNUDH, *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*, DH-ONU, 1987. <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx> Consultado 10/01/2016.

Amnistía Internacional, *Promesas en el papel, impunidad diaria. La epidemia de tortura en México continúa*, Londres, 2015. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCAT%2fLOP%2fMEX%2f12954&Lang=en Consultado el 10/01/2016.

- CAT, *Examen de los informes presentados por los Estados parte en virtud del artículo 19 de la Convención. Conclusiones y recomendaciones del CAT*, ONU, México, 2007. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCAT%2fLOP%2fMEX%2f12954&Lang=en Consultado el 11/01/2016.
- ___ *Lista de cuestiones previas a la presentación del 5° y 6° Informe de México*, ONU, México, 2009. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCAT%2fLOP%2fMEX%2f12954&Lang=en Consultado el 13/01/2016.
- ___ *Observaciones finales sobre los informes periódicos quinto y sexto combinados de México, adoptadas por el Comité en 49° periodo de sesiones*, ONU, México, 2013. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCAT%2fLOP%2fMEX%2f12954&Lang=en Consultado el 14/01/2016.
- ___ *Lista de cuestiones previas a la presentación del 7° Informe de México que debe presentar en 2016*, ONU, México, 2014. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCAT%2fLOP%2fMEX%2f12954&Lang=en Consultado el 15/01/2016.
- CDH Fray Bartolomé de las Casas, *De la crueldad al cinismo. La tortura en Chiapas*, México, 2012. www.pozol.org/?p=6237 Consultado 16/06/2016.
- CDH-ONU, *Informe del Relator Especial, Sr. Nigel S. Rodley, presentado con arreglo a la resolución 1997/38 de la Comisión de Derechos Humanos. Adición: Visita del Relator especial a México*. <https://daccess-ods.un.org/TMP/303954.817354679.html> Consultado el 21/04/2016.
- ___ *Informe del Relator Especial contra la Tortura, Juan E. Méndez, en su visita a México, entre el 21 de abril y el 2 de mayo de 2014*, 29 de diciembre de 2014. <https://daccess-ods.un.org/TMP/7178112.86449432.html> Consultado el 21/04/2016.
- Centro Prodh, *Informe sobre Patrones de Violaciones a Derechos Humanos. En el marco de las Políticas de Seguridad Pública y del Sistema*

- de Justicia Penal en México*, 2015, pp. 42-43. http://centroprodh.org.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=197&Itemid=28&lang=es Consultado 16/06/2016.
- Cienfuegos Zepeda, Salvador, “Mensaje pronunciado a las tropas” en el Campo Militar No. 1-A, Ciudad de México, el 16 de abril de 2016. <http://www.gob.mx/sedena/prensa/mensaje-pronunciado-por-el-c-general-salvador-cienfuegos-zepeda> Consultado el 4/05/2016.
- CNDH, Informe de la CNDH al CAT sobre el cumplimiento de la CAT en México, 1 de noviembre de 2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCAT%2fIFN%2fMEX%2f12966&Lang=en Consultado el 17/01/2016.
- Código DH, *Resumen sobre tortura. “Caso Yo soy 132, Oaxaca”*, Oaxaca, 2012. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCAT%2fIFN%2fMEX%2f12966&Lang=en Consultado el 18/01/2016.
- Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal *et al*, *Informe a mecanismos internacionales*, 16 de octubre de 2012. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCAT%2fIFN%2fMEX%2f12966&Lang=en Consultado el 19/01/2016.
- COSYDDHAC *et al.*, *Informe sobre el estado de Chihuahua, en México para el Comité contra la tortura de Naciones Unidas*, 2012. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCAT%2fIFN%2fMEX%2f12966&Lang=en Consultado el 20/01/2016.
- Fundación para la Justicia *et al.*, “Informe de seguimiento a las observaciones finales del CAT sobre los informes 5º y 6º combinados de México, Noviembre de 2013 + Fundación para la Justicia *et al.*, “Executive summary of the follow-up report on the implementation, Noviembre 2013. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CAT/Shared%20Documents/MEX/INT_CAT_NGS_MEX_15852_S.pdf http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CAT/Shared%20Documents/MEX/INT_CAT_NGS_MEX_15852_S.pdf

Documents/MEX/INT_CAT_NGS_MEX_15851_E.pdf, Consultado el 21/01/2016.

Global Initiative to End All Corporal Punishment of Children, *Briefing on Mexico for The Committee against Torture Pre-sessional working Group, 52nd session*, 2014. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2FCAT%2FICS%2FMEX%2F16458&Lang=es Consultado el 22/01/2016.

Gobierno Federal, *Información de seguimiento complementaria proporcionada por México sobre la aplicación de las observaciones finales del Comité contra la Tortura (CAT/C/MEX/CO/4)*, 2 de septiembre de 2011. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CAT%2FC%2FMEX%2FCO%2F4%2FADD.2&Lang=en Consultado el 10 de junio de 2016.

— *Información recibida de México sobre el seguimiento de las observaciones finales (CAT/C/MEX/CO/5-6/Add.1)*, 13 de marzo de 2014. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CAT%2FC%2FMEX%2FCO%2F5-6%2FAdd.1&Lang=en Consultado el 10/07/2016]

— *Informes periódicos quinto y sexto combinados que los Estados parte debían presentar en 2010, presentados en respuesta a la lista de cuestiones (CAT/C/MEX/Q/5-6)*, 5 de abril de 2011. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CAT%2FC%2FMEX%2F5-6&Lang=en Consultado el 10/06/2016.

— *Respuestas del Gobierno de México sobre las conclusiones y recomendaciones del Comité contra la Tortura (CAT/C/MEX/CO/4)*, 26 de septiembre de 2008. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CAT%2FC%2FMEX%2FCO%2F4%2FAdd.1&Lang=en Consultado el 10/06/2016.

— *Segundas respuestas de México a las recomendaciones y preguntas formuladas por el Subcomité en su informe sobre la primera visita periódica a México, (CAT/OP/MEX/1/Add.2)*, 18 de febrero de 2013. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Down

load.aspx?symbolno=CAT%2FOP%2FMEX%2F1%2FADD.2&Lang=en Consultado el 22/01/2016.

- ____ *Sustentación del V y VI Informe Consolidado de México sobre el cumplimiento de la Convención contra la Tortura... ante el CAT, 31 de octubre y 1 de noviembre de 2012.* http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2FCAT%2FSTA%2FMEX%2F12955&Lang=en Consultado el 22/01/2016.
- Human Rights Watch, *Ni seguridad ni derechos. Ejecuciones, desapariciones y tortura en la “guerra contra el narcotráfico” de México.* 2011. <https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/mexicoIIIIS-pwebwcover.pdf> Consultado el 18/05/2015.
- International Disability Alliance (IDA), *Suggestions for disability – relevant recommendations...* Para el CAT, s/f. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2FCAT%2FNGO%2FMEX%2F12971&Lang=es Consultado el 22/01/2016.
- Siscar, Majo, “México falsea ante la ONU las sentencias por tortura” en *Animal Político*, 7 de julio 2014. <http://www.animalpolitico.com/2014/07/mexico-falsea-ante-la-onu-las-sentencias-por-tortura/> Consultado el 16 de junio de 2016.
- Méndez, Juan E., *Informe del Relator Especial sobre la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes*, CDH-ONU, 1º de febrero 2013. http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session22/A-HRC-22-53_sp.pdf Consultado el 15/03/2016.
- Misión Permanente de México, *Lista de delegación.* 29 de octubre de 2012. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2FCAT%2FLOP%2FMEX%2F12954&Lang=en Consultado el 10/01/2016.
- ONU-Subcomité para la Prevención de la Tortura, *Informe sobre la visita a México del Subcomité para la Prevención de la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes.* <http://www2.>

ohchr.org/english/bodies/cat/opcat/docs/ReportMexico_sp.pdf
Consultado el 25/01/2016.

Physicians for Human Rights, *Forensic Documentation of torture and ill treatment in Mexico*, 2008. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CAT/Shared%20Documents/MEX/INT_CAT_NGO_MEX_12973_E.pdf Consultado el 23/01/2016.

Red TDT y OMCT, *Situación de la tortura en México*, 2012. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CAT/Shared%20Documents/MEX/INT_CAT_NGO_MEX_12974_S.pdf Consultado el 24/01/2016.

Rodley, Nigel S., *Informe del Relator Especial Sr. Nigel S. Rodley presentado con arreglo a la resolución 1997/38 de la Comisión de Derechos Humanos*, ONU, 1998. www.sitios.scjn.gob.mx/curso/docs/IV.%20F_RE_Tortura_VisitaMexico1998.pdf, Consultado el 25/06/2015.

TRIAL et al., *iDesaparición forzada también es tortura! Informe alternativo al CAT con respecto a los informes periódicos 5º y 6º combinados de México*, 2012. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CAT/Shared%20Documents/MEX/INT_CAT_NGO_MEX_12976_S.pdf Consultado el 23/01/2016.