

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



## ENTREVISTA: RENÉE DE LA TORRE

EL ESPÍRITU TEJEDOR DE  
RENÉE DE LA TORRE

Cristina Gutiérrez Zúñiga

ACERCA DE RENÉE DE LA TORRE

Luis Rodolfo Morán Quiroz

CAMBIO RELIGIOSO EN MÉXICO:  
RESCATANDO LA IMPORTANCIA  
DE LAS SUBJETIVIDADES

Mariana G. Molina Fuentes

APARICIÓN DE UNA SONRISA.  
EL ARTE COMO LUGAR DEL  
ACONTECIMIENTO DE LO SAGRADO

Mariana Méndez-Gallardo

RESEÑA

ISRAEL COVARRUBIAS:  
FESTINA LENTE.

EL RELATO DEMOCRÁTICO  
EN EL CONTEXTO PANDÉMICO

Daniela Sandoval Gómez

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas  
Editor: Jaime Torres Guillén.  
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.  
ISSN: 1870-7041  
Época: II Época  
Volumen: XIII  
Número: 35  
Año: 2022  
Periodicidad: Semestral  
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

## DIRECTORIO

### INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	J. Jesús Montes Rodríguez, MSpS.
Decano de Estudios	Benjamín Rivera Rangel, CMF.
Secretario Académico	Rafael Rivadeneyra Fentanes

### REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Daniela Estefanía Ayala Córdoba J. Jesús Montes Rodríguez Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes Dieudonne Rizinde

### CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAEM	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez

Diseño y Diagramación por Francisco Tapia Velázquez

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934  
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas  
Revista semestral de filosofía  
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2014-020611112800-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje  
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada: Renée de la Torre

# ÍNDICE

## DOSSIER

El espíritu tejedor de Renée de la Torre  
*Cristina Gutiérrez Zúñiga* 4

Acerca de Renée de la Torre Castellanos  
*Luis Rodolfo Morán Quiroz* 8



## ENTREVISTA

Hacer etnografía es el arte de comunicarte.  
Entrevista con Renée de la Torre  
*Jaime Torres Guillén* 12



## ESCENARIOS

Cambio religioso en México: Rescatando la  
importancia de las subjetividades  
*Mariana G. Molina Fuentes* 28



Lo religioso: espacio en reconfiguración, un  
acercamiento desde los jóvenes  
*J. Jesús Montes Rodríguez* 40



Breves esbozos hacia un realismo místico  
*Elías González Gómez* 52



## ENSAYOS

La experiencia de Dios a la luz del pensa-  
miento de Xavier Zubiri  
*Juan Antonio Molina Ancona* 64



Aparición de una sonrisa. El arte como  
lugar del acontecimiento de lo sagrado  
*Mariana Méndez-Gallardo* 76



La espiritualidad confinada  
*Héctor Sevilla Godínez* 85



## RESEÑAS

Israel Covarrubias. *Festina lente*. El relato  
democrático en el contexto pandémico  
*Daniela Sandoval Gómez* 94



# EDITORIAL

Los fenómenos religiosos han sido desde antaño asunto de interés para la filosofía, y en los últimos dos siglos para las llamadas ciencias sociales, en especial la antropología y la sociología. En la filosofía moderna es fácil dar con el tema de la religión. En la consulta cuidadosa de la filosofía antigua y medieval de occidente, también podrá encontrarse referencia a contenidos específicos de dichos fenómenos. Este interés se repite en los fundadores de la teoría social moderna quienes tomaron muy en serio el papel de las creencias religiosas en la configuración de determinadas relaciones sociales que observaban en su tiempo. Sea que consideraran las religiones como cemento de la sociedad, orientaciones valorativas de los individuos o sistemas de alienación, no dejaron de hablar del tema.

En el **Instituto de Filosofía A. C.** el fenómeno religioso también es de sumo interés. De hecho, se estudia formalmente. Existen cursos de antropología de la religión, sociología de la religión, filosofía de la religión y reflexión filosófica sobre Dios. Sin embargo, en los 34 números publicados de *Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas* no habíamos dedicado un número especial a la cuestión de la religión. Habíamos tocado el tema de manera indirecta cuando publicamos el **Dossier** de Enrique Marroquín, Carlo Mongardi, Juan Carlos Scannone y Bernardo Barranco. Pero no fueron temáticas dedicadas a los fenómenos o creencias religiosas.

Esta omisión la salvamos en el presente número de **Piezas**. Y lo hacemos con un **Dossier** dedicado a la científica más destacada sobre los fenómenos religiosos en América Latina: **Renée de la Torre**. En efecto a partir de la **Entrevista** a Renée de la Torre se abre un camino para entender una manera particular, rigurosa y creativa de estudiar lo religioso en las sociedades actuales. Esto lo reafirman **Cristina Gutiérrez Zúñiga**, **Luis Rodolfo Morán Ortiz** y **Mariana G. Molina Fuentes**, académicas e investigadores profesionales, quienes en la amistad y el trabajo científico han estado cerca de Renée. Para Cristina Gutiérrez el espíritu tejedor de Renée le permite crear su trayectoria científica tan diversa, rica y creativa en el análisis de la religiosidad y las culturas populares. Según Rodolfo Morán la curiosidad, lecturas y observaciones profundas de Renée sobre la vida social y religiosa se nutre de una memoria prodigiosa respecto a asuntos que otros han escrito, categorías que se han propuesto y sobre observaciones sobre las creencias populares. A juicio de Mariana Molina en la obra de Renée de la Torre se desarrolla una discusión en torno a la necesidad de cuestionar las nociones tradicionales sobre modernidad, secularidad y laicidad, lo que permite a Renée abordar la religiosidad no en términos estáticos sino dinámicos, esto es, en términos de las distintas maneras de vivirla.

En la sección de **Escenarios** continuamos con el tema del estudio religioso. Ahí **J. Jesús Montes Rodríguez**, sacerdote religioso católico Misionero del Espíritu Santo, reflexiona cómo en el campo religioso, los fenómenos socioculturales, los elementos culturales y simbólicos están reconfigurándose y produciendo cambios en lo individual y comunitario, especialmente en los jóvenes. Por su parte **Elías González Gómez**, filósofo y escritor, ofrece en “Breves esbozos hacia un realismo místico” una aproximación preliminar a lo que denomina una mística de la realidad.

En **Ensayos**, sección dedicada a artículos filosóficos, **Juan Antonio Molina Ancona**, sacerdote religioso católico Misionero del Espíritu Santo, escribe “La experiencia de Dios a la luz del pensamiento de Xavier Zubiri”. En el texto recupera la filosofía de Zubiri para acercarse a la experiencia religiosa de la modernidad, especialmente a la manera de entender y de relacionarse con Dios. **Mariana Méndez-Gallardo**, doctora en filosofía, escribe “Aparición de una sonrisa. El arte como lugar del acontecimiento de lo sagrado”. En su texto sigue los argumentos de Juan Carlos Scannone y Alain y Badiou para reflexionar el acontecimiento, esto es, lo religioso como irrupción de la novedad en su relación con lo sagrado con la finalidad de argumentar que el arte, el símbolo, la oración y la metáfora, son condiciones de posibilidad para que el misterio acontezca. En “La espiritualidad confinada” el doctor en filosofía **Héctor Sevilla Godínez** argumenta que estar comprometido alguna religión no exime de la búsqueda de lo que es verdadero. Por ello para el autor, “saberse en la frontera, incluso sabiéndose sin Dios, es un acto de honestidad. El temor a la incertidumbre es lo que mantiene confinada la espiritualidad de nuestro tiempo”.

Al final del número de **Piezas** está la reseña de **Daniela Sandoval Gómez** quien presenta el libro *Festina lente. El relato democrático en el contexto pandémico* de Israel Covarrubias. Agradecemos a la académica de Facultad de Humanidades, UAEM por esta contribución. También damos las gracias a Rodolfo Morán por su cortesía con las fotografías que acompañan el presente **Dossier**.

El director

# EL ESPÍRITU TEJEDOR DE RENÉE DE LA TORRE

CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA\*

\* Estudió sociología en la UNAM y una maestría en la London School of Economics and Political Science en Londres. Es Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco, Profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad de Guadalajara e Investigadora Nacional nivel II.

Es una norma no escrita dedicar estudios, compilaciones y dossiers a la obra de una persona una vez que su producción académica ha concluido sea debido al retiro o a la muerte. Es por ello que la remembranza y la reflexión concitadas se encuentran teñidas de cierta nostalgia. Este Dossier sobre la obra de Renée de la Torre rompe esa norma. Quienes conocemos a Renée sabemos que su trayectoria se encuentra aún abierta, dispuesta a nuevas intersecciones, vías paralelas y hasta medios de transporte (aunque su preferido sea la bicicleta) con tal de seguir en movimiento. Abierta a nuevas polinizaciones, bien podría decir ella. Por eso, la iniciativa de la revista *Piezas* de convocar a un Dossier sobre su trabajo me pareció muy oportuna, pues considero que puede incidir justamente en esa dirección: al difundir los enfoques conceptuales y metodológicos que Renée ha creado y practicado. Espero que el contenido del presente número fomente la utilización de estos enfoques, así como nuevos entrecruces de su obra con estudiantes, profesores e investigadores de la amplia área de la filosofía y las ciencias humanas. Espero que esta pequeña presentación incentive su lectura.

Conocí a Renée cuando ambas estábamos iniciando nuestras carreras como investigadoras en temas de religión. Ella preparaba su tesis de maestría sobre la Iglesia de la Luz del Mundo y yo regresaba a Guadalajara con muchas ganas de trabajar sobre el tema del *New Age* y lo

que entonces denominábamos “Nuevos Movimientos Religiosos”. Víctor Ramos (q.e.p.d.) de la Universidad de Guadalajara y Patricia Fortuny del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Occidente) junto con Renée, iniciaron un seminario local en el que pudiéramos converger los estudiosos locales de lo religioso más allá de nuestras adscripciones institucionales. Yo ya tenía antecedentes de ella gracias a referencias de una relación mutua. En efecto, a lo largo del tiempo nos ha vinculado —como un trasfondo amable y protector— la profunda amistad de dos queridas mujeres de nuestras familias, a quienes deseo recordar en este momento: Martha y Lupita, que en paz descansen también.

Sin embargo, mi primer recuerdo de ella es su examen profesional de Maestría en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Recuerdo aún con claridad la figura de Renée, redondeada por la espera de su hija, bien plantada entre sus experimentados sinodales, defendiendo su trabajo recepcional con valentía y mucha pasión. Debió ser 1993 o 1994. Fue el inicio de una larga amistad y colaboración que en muchos sentidos ha configurado mi propia trayectoria y por la que estoy muy agradecida.

Debo decir que me alegró la invitación a presentar este Dossier porque justamente me permite recorrer con la memoria esos pasos entrañables; pero que no es sencillo

hacerlo, porque la trayectoria y aportación de Renée es larga y multifacética. Hablaré de los rasgos que más he podido apreciar en ella: primero y principalmente como investigadora en temas de religión y cultura popular, pero también como tejedora de redes y como comunicadora.

La lista de sus investigaciones es impresionante, aunque no tenga intenciones de exhaustividad: de La Luz del Mundo pasó a la Iglesia Católica, a la que dedicó su tesis de doctorado. Su enfoque original de la institución como administradora de la heterogeneidad creyente que es el catolicismo sigue constituyendo una referencia fundamental para pensar a este actor religioso. Esta investigación se entrecruzó con un proyecto colectivo que consistía en una aproximación cuantitativa al desplazamiento y desinstitucionalización de las creencias religiosas, imaginarios y valores en el campo religioso de Guadalajara, mediante la generación de una encuesta representativa de su población, realizada en 1996, acompañada de un directorio de lugares de culto no católico. Renée trajo al equipo de investigación enfoques teóricos y metodológicos novedosos, como el modelo de autoidentificación que Roland Campiche<sup>1</sup> estaba instrumentando en Suiza, mismos que



alimentaron notablemente los horizontes de nuestro ejercicio empírico. Ambos métodos —la encuesta y el directorio— probaron ser muy útiles para entender cómo se da el cambio religioso en este lugar del centro occidente del país,

que en términos de pertenencia religiosa sigue mostrando una notable resistencia al cambio. Tan interesantes fueron sus resultados que hemos replicado la encuesta cada diez años, logrando una visión longitudinal del cambio religioso que es única en sociedades latinoamericanas. Por su parte, la iniciativa del directorio derivó años después en un ejercicio cartográfico que permitió interrogar el papel de los lugares de culto no católicos desde la mirada de su distribución en el espacio urbano. Es curioso que Renée repita constantemente al llegar a una ciudad nueva que es muy “desubicada”, porque en realidad ha sido una impulsora decisiva del enfoque espacial y específicamente cartográfico para estudiar los fenómenos sociales. Su esposo dice que más bien tiene una brújula mágica —a lo mejor la diseñó José Fors— que la hace encontrar sobre el terreno lo que ella quiere. Así lo mostro en el muy original proyecto ideado con Olga Odgers<sup>2</sup> de convertir en

1. Profesor de sociología de la religión en la Universidad de Lausana (Suiza) de 1970 a 2001, fundó el Observatorio de religiones en Suiza en 1999. Fue presidente de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión de 1991 a 1995. Actualmente es profesor honorario de la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad de Lausana.
2. Profesora adscrita al Departamento de Estudios Sociales de El Colegio de la Frontera Norte. Participa en la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Dirige el proyecto interinstitucional “La oferta terapéutica religiosa de los centros evangélicos de rehabilitación para fármaco-dependientes en la región fronteriza de Baja California”.

mapas los datos censales sobre pertenencia religiosa, que se concretó en el Atlas de la diversidad religiosa en México<sup>3</sup>. Al presentarlo en una reunión de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión, recuerdo muy bien que el afamado historiador Jean Pierre Bastian<sup>4</sup> afirmó: esto es lo que los estudiosos de la religión latinoamericana deberíamos estar haciendo.

Hoy, ejercita esa sensibilidad al espacio en los recorridos urbanos que realiza en búsqueda de altares callejeros y cenotafios, como núcleos de solidaridad barrial, muchos de ellos convertidos en refugios frente a la inseguridad, en huellas del dolor de las desapariciones y en testimonios de la voluntad de no olvidar, expresada en esas figuras, esas flores, esas veladoras, esa materialidad urbana de la esperanza contra toda esperanza.

Sus recorridos son preferentemente andando o en bicicleta, porque una cosa es tener una visión a través de la cartografía, y otra recorrer por sí misma el terreno... o danzarlo... o ambas, como de hecho ha hecho en su “persecución” de la danza conche-ro azteca, que la ha llevado —y de paso a mí también— a realizar una etnografía multisituada de esta práctica tradicional y popular del catolicismo sincrético, que hoy se reconfigura entrecruzada por las búsquedas espirituales contemporáneas de la ancestralidad y la reconexión con la Madre Tierra. Así trazó las trayectorias de la danza que van desde las calles aledañas a la Basílica de Zapopan hasta Chicano Park en San Diego California, a los pies del Iztaccíhuatl, a Ixcateopan

o a Zaragoza, España. Pero las trazó no en el mapa —insisto— sino por su propio pie, a veces rodeado de “huesos de fraile”, y a veces sólo con los tenis o huaraches que le aguanten el paso. Esta experiencia le ha permitido no solo acercarse en cada lugar a “ver de cerca” las modalidades y resignificaciones de esta práctica, sino también “ver de lejos” la versión local, mexicana, latinoamericana. Compararla incluso con las transformaciones de otras prácticas, como la de la Santería —que realizó con Kali Argyriadis<sup>5</sup>.

Pienso que ese acercarse y alejarse le ha ayudado a construir una visión amplia y novedosa del *New Age* latinoamericano, no como una variante del movimiento anglosajón, sino como una producción latinoamericana en un contexto de intensa transnacionalización y que se encuentra profundamente vinculado a nuestra historia de colonización y resistencia, a nuestro paisaje, nuestro patrimonio y nuestra memoria. El papel de los medios, del turismo y de las redes sociales resulta fundamental en la comprensión de esta transnacionalización y, por tanto, de la producción cultural y religiosa de la actualidad. A la par de su interés en la imagen y su reproducción mediática, se ha interesado por los objetos y las materialidades, mismos que le han permitido hacer una interesante conexión entre la cultura barroca latinoamericana y la modalidad hiper visual de la cultura popular contemporánea. Creo que de estas experiencias biográficas e investigativas han surgido los conceptos y enfoques de la obra de Renée que han resultado útiles para otros investigadores y numerosos estudiantes: la

3. Véase: <https://www.rifrem.mx/publicacion/atlas-de-la-diversidad-religiosa-en-mexico/>

4. Autor de *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*; y también *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ambos editados por el Fondo de Cultura Económica.

5. Antropóloga responsable del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo (IRD, Francia).

videografía, la religiosidad popular como religiosidad entremedio, la polinización o fertilización cruzada en los procesos de transculturación, la transversalidad de lo religioso, entre otros.

La realización de estos proyectos tiene mucho que ver con la capacidad de Renée de tejer redes. Renée de la Torre es cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, misma que comenzó como una red regional del Occidente del país, y que en buena medida gracias a estos proyectos de los que ha sido convocante, su cobertura y convocatoria ha crecido hasta ser la más importante a nivel nacional. No sólo es un espacio de retroalimentación para las investigaciones en curso y las tesis en proceso, sino también una red donde se fertilizan de manera cruzada ideas cuya realización requiere de la articulación de equipos de trabajo, que colaboran colectivamente y entregan resultados. Es el caso del Atlas de la Diversidad Religiosa en México y también de la Encuesta Nacional sobre prácticas y Creencias Religiosas, ENCREER<sup>6</sup>, 2016; o de la colección sobre “Religiosidad Bisagra”, de próxima aparición.

En ese mismo espíritu tejedor Renée ha desplegado en su desempeño como representante de México y Centroamérica en la International Society for the Sociology of Religion, (ISSR/(SISR), o en la Asociación de Cientistas Sociales de Religión de Mercosur, hoy de América Latina (ACSRM, ACSRAL), o en el grupo de estudios de religión de Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), o sus participaciones en El Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS). Y ese papel ha tenido sus frutos en diversas publicaciones y

eventos que han abierto nuevas perspectivas en la comprensión de la religiosidad latinoamericana, dentro y fuera de nuestros países.

Para redondear esta breve presentación, no puedo dejar de mencionar que Renée es comunicóloga y comunicadora. Claro que es un rasgo que podemos ver en sus análisis por la atención que presta a por ejemplo a la dimensión semiótica o a la impronta de las industrias culturales en la configuración de los imaginarios populares; también es perceptible su aguda conciencia de la comunicabilidad de los productos de investigación: en su lenguaje, en el uso de elementos gráficos y visuales claros y atractivos. Pero hoy creo que ejerce esta capacidad sobre todo en la creación y dirección de la Revista **Encartes**<sup>7</sup>, en donde ha abierto un espacio a la comunicación de los materiales visuales que generamos en el trabajo de campo y que mantienen un diálogo con la producción reflexiva; ha impulsado el reconocimiento académico a las producciones audiovisuales; y ha convocado a una especie de colaboración colectiva para la producción de imágenes sobre temas antropológicamente relevantes (el confinamiento, el uso del equipamiento urbano, entre otros) mediante concursos de fotografía abiertos a los lectores.

Todos estos rasgos nos hacen pensar que hay mucho por venir en esta trayectoria diversa, rica y creativa de Renée en el quehacer de las ciencias sociales y en particular, en el análisis de la religiosidad y las culturas populares. Por lo pronto, al término de la revisión de los materiales compilados en torno a sus aportaciones, estoy segura de que pensarán que, en efecto, dedicarle un Dossier fue una iniciativa muy acertada y oportuna.

6. Véase: <https://rifrem.mx/encreer/>

7. Véase: <https://encartes.mx/>

# ACERCA DE RENÉE DE LA TORRE CASTELLANOS

LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ\*

\* Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de la Frontera Norte. Profesor de tiempo completo de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I.

**E**scribir acerca de una colega y amiga de hace varios años es a la vez un gusto y un reto. En cierto modo, resulta un ejercicio de una vida examinada, aunque no se trate de la propia, pero sí en contacto con nuestra experiencia vital y nuestras inquietudes temáticas. No recuerdo el momento y lugar exacto en que conocí a Renée de la Torre. Guardo con un poco más de nitidez las imágenes de Diego Petersen, su esposo, cuando era un joven estudiante de comunicación. Renée solía estar cerca de él. De algún modo, Renée se convirtió en una presencia que no podía faltar en las presentaciones de temas religiosos, desde sus escritos acerca de los recorridos con Guillermo de la Peña en la colonia La Hermosa Provincia, sede de la iglesia La Luz del Mundo, un tema en el que coincidimos, aunque en distintas épocas de nuestras vidas.

A lo largo de las décadas de conocer a Renée, siempre he observado en ella una curiosidad que cristaliza no solo en “ir a ver y luego contar”, sino en una más profunda capacidad de detectar objetos, procesos, personas, diálogos, categorías, dignos de ser analizados y explorados con mayor profundidad que una simple mirada. Para mí resultó bastante sintomática la declaración de Alberto Hernández, investigador de El Colegio de la Frontera Norte, al finalizar un encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México

(RIFREM) en Tijuana. Alberto llamó por teléfono a alguien que le había consultado acerca de algún asunto local de esa ciudad fronteriza y, gracias a que esa persona puso el altavoz de su celular, pudimos escuchar la recomendación crucial: “pregúntenles a las tapatías, ellas saben resolver cosas”. Las tapatías a las que hacía referencia Alberto Hernández eran Renée y su muy frecuente coautora y amiga Cristina Gutiérrez Zúñiga. Esa breve frase revela la capacidad que Renée y su coautora tienen para detectar la profundidad de sucesos que a muchos podrían parecer baladíes y plantearse preguntas respecto no solo a la génesis, sino al significado que objetos, rituales y comportamientos tienen para los implicados en su creación o ejecución.

Esa curiosidad que Renée ha sabido plantear, muchas veces en coordinación con Cristina o con otras coautoras y coautores, otras veces en sus observaciones personales durante viajes, entrevistas o lecturas, suelen derivar en estrategias metodológicas que se aproximan a preguntas acerca de la génesis y evolución de procesos (habitualmente relacionados con creencias y convicciones). Y luego es capaz de ubicar que determinados fenómenos son parte de determinadas clases y no hechos aislados. Según interpreto, la visión de Renée se construye a partir de una enorme cantidad de lecturas y de su capacidad de observar y relacionar lo recién-



te con temas pretéritos. Esa curiosidad se nutre de una memoria prodigiosa respecto a asuntos de los que otros han escrito, categorías que han propuesto y sobre observaciones que ella u otras personas han hecho sobre la vida social y religiosa. “Esto es similar a esto y a la vez contrasta por tales y cuales rasgos”, recuerda y clasifica, casi de inmediato, Renée de la Torre.

Veo esa curiosidad y esa memoria en juego en los diálogos y presentaciones de los que he sido testigo en Renée: no solo pregunta a la gente común acerca de los objetos y procesos que llaman su atención, sino que es capaz de elaborar cuestionamientos a investigadores respecto a sus temas de indagación. Para investigadores con algunos años de experiencia, plantea preguntas para las que académicos o los mismos involucrados iniciados suelen tener algunas respuestas relativamente elaboradas. Sin embargo, esa capacidad de preguntar y de convertir su curiosidad en

posibilidad de analizar más aristas de los procesos, la he visto reflejada en los trabajos que he sabido que dirige.

He podido observar cómo múltiples estudiantes, a quienes conocí en sus primeros años de formación en las ciencias sociales, cuando han pasado por su asesoría adquieren una capacidad de observación que no era tan notable antes de dialogar con ella. Gracias a la permeabilidad entre las instituciones en Guadalajara y en el país, y en parte también a la colaboración entre los miembros de la RIFREM, he podido observar a jóvenes estudiantes tras haber sido asesorados y cuestionados por Renée para llevarlos a buscar más allá de lo aparente. ¿Qué más pueden decirles los actos y las actividades que observan? ¿Qué más conviene preguntar para aclarar los significados de los hechos que relatan esos académicos en formación? No solo en sus diálogos con tesisistas, de los que he sido testigo en presentaciones de avances

o en exámenes de grado, sino en varios de los encuentros y seminarios en los que he coincidido con Renée, encuentro ese interés por que los académicos jóvenes se planteen una mirada más profunda y más amplia. Seguramente no es solo para mí esa sensación al escuchar o leer a jóvenes autores y autoras, de que han dado un salto cualitativo en su forma de escribir, de describir y de analizar los hechos sociales. En muchas de esas presentaciones y textos he notado que la interacción con Renée les ha ayudado (y desafiado) a escribir con mayor claridad y a reportar detalles que en sus primeros momentos de observación y análisis no habían considerado.

Renée tiene capacidad de relacionar temas y autores que no se limitan al trabajo académico desde el cubículo. Su asiduidad en seminarios, coloquios, congresos y encuentros se complementa con su memoria para reconocer a académicos de diversas edades, en diversos idiomas y en diferentes etapas de maduración. Así, Renée es una fuente de información respecto a quién estudia qué temas, con qué grupo, en qué lugares y de qué épocas y ha logrado coincidir con esas personas para organizar otras sesiones académicas dentro y fuera del país, para plantear publicaciones conjuntas y para coordinar grupos de académicos de distintas instituciones respecto a empresas de investigación para las que sabe cómo y con quién gestionar recursos, espacios y combinaciones.

Muchos de los académicos de la RIFREM (y de otras agrupaciones fuera de México) nos hemos beneficiado de esa capacidad de relacionar a las personas entre sí. Así como es capaz de recordar qué académicos trabajan qué temas y en qué instituciones, Renée es capaz de recordar en qué lugar, en qué fecha y en qué festividad tomó determinadas fotografías (de las miles que tiene en su haber), además de quién, cuándo y cómo le brin-

dó determinada información, consejo o advertencia. Afortunadamente, también, suele tener memoria de las rivalidades o rupturas entre académicos y con toda diplomacia puede desaconsejar realizar alguna sesión en donde pudieran coincidir quienes han mostrado una escasa inclinación para discutir productivamente.

Es probable que la formación en comunicación y en antropología de la que Renée echa mano constantemente se relacione con su manera de utilizar la empatía (aunque no le he preguntado) con sus informantes. Renée es expresiva con sus emociones ante murales, rituales, imágenes de bulto y, más allá de la emoción derivada de la curiosidad por saber más de los hechos sociales, he observado en ella una tendencia a identificar y expresar sus propias emociones de alegría, indignación, enojo, tristeza, resignación, esperanza, frente a lo que le narran sus informantes. De ahí que en sus escritos sea posible identificar un nivel de descripción de los hechos, y un nivel que refiere al significado que esos acontecimientos tienen para ella y para aquellas personas a quienes observa o a quienes ha entrevistado.

En meses recientes he tenido el privilegio de participar con “las tapatías” y con Cecilia Fernández, en la realización de un programa radiofónico intitulado “Del templo al ágora, desplazamientos de lo religioso al espacio público”. Este proyecto, entre XHUG (Radio Universidad de Guadalajara) y RIFREM, significó la posibilidad de trabajar en equipo no solo con ellas tres, sino con una variedad de académicos a los que entrevistamos respecto a sus temas de estudio. Tanto Renée como Cristina Gutiérrez Zúñiga han propuesto temas y analistas expertos para divulgar cómo se hace y qué ha descubierto la investigación en torno a los fenómenos religiosos. Han tenido información oportuna respecto a qué temas, quiénes y cómo



contactar a una amplia gama de profesionales en esta área de indagación.

En buena medida, que hayan sido Renée o Cristina quienes nos pusieron en contacto con tales analistas, ha facilitado que esas personas expertas participen en los diálogos, en los que ellas han contribuido muy entusiastas en la conducción, en los guiones y en armar equipos de trabajo. Yo diría que ese programa de radio ha sido gracias a una capacidad de visualizar secuencias de acciones dirigidas a un fin y también gracias a una capacidad de armar proyectos mucho más amplios, como los seminarios en CIESAS y o los encuentros de la RIFREM en donde Renée ha jugado

un importante papel como co-organizadora o como parte del consejo de la red para coordinar esfuerzos de decenas e incluso centenas de académicos. Aun cuando es notable que la red no tiene una cabeza única, la participación de Renée en el grupo ayuda a darle claridad y continuidad. A proponer actividades y a anticipar situaciones por resolver.

Quiero concluir con el deseo de que Renée siga saludable y entusiasta muchos años más, para que siga descubriendo y mostrando, en sus presentaciones y escritos, muchos recovecos más de la vida religiosa y ritual en México y en otros puntos de este planeta.

# HACER ETNOGRAFÍA ES EL ARTE DE COMUNICARTE.

## ENTREVISTA CON RENÉE DE LA TORRE

JAIME TORRES GUILLÉN\*

\* Director de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias humanas** y coordinador del proyecto audiovisual libre [seguirenlatierra.org](http://seguirenlatierra.org)

**Jaime Torres Guillén (JTG):** Estimada Renée de la Torre, agradezco tu disposición para establecer esta conversación con quienes se interesan en el contenido de la Revista **Piezas**. Para comenzar desearía que nos platicaras sobre tu formación en el campo de la investigación sobre los fenómenos religiosos: ¿Cómo y desde qué campo disciplinar llegas a los estudios de las religiones o de la religión?

**Renée de la Torre (RDT):** Estudié comunicación en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y aunque en esta carrera no existía aún un campo de la investigación, ya había un impulso por orientarnos a investigar a partir de los proyectos de implementación de lo que, en aquel entonces, llamábamos comunicación popular. En ese tiempo estaban muy en boga las metodologías para hacer diagnósticos populares como las del Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC). Eran diagnósticos sobre el poder o las formas de dominación en comunidades, y a partir de éste se implementaban medios de comunicación alternativos que estuviesen al alcance de la producción de una comunidad ejidal, por ejemplo. Estuve trabajando tres años en un proyecto en la zona de Poncitlán<sup>1</sup>,

Jamay<sup>2</sup> y San Pedro Itzicán<sup>3</sup> y fue ahí que me interesó mucho la investigación. Entonces no había un campo de investigación propiamente dicho en el ITESO, pero con las herramientas de los diagnósticos, las ganas por indagar y aprender, cuando yo salgo de la carrera pues quería trabajar en la investigación.

Era 1985, estaba apenas empezando el campo de la investigación en Guadalajara. La Universidad de Guadalajara creó en 1983 el Departamento de Investigación Científica y Superación Académica (DICSA), de donde salió el actual Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) y que fue apoyado por Raúl Padilla cuando era rector. Recuerdo que estaba en el piso 8 del nuevo edificio de la Universidad de Guadalajara. El Colegio de Jalisco también apenas iniciaba sus funciones, había comenzado en 1983, o a finales de ese año. Así que, no solo en el ITESO no existía un campo de investigación, tampoco en la ciudad. Por ese tiempo ingresé a trabajar en el Archivo Municipal de Guadalajara por una prima mía que es historiadora. Fue muy interesante porque tenía que trabajar con paleografía y documentos antiguos. Estando en esa labor me informaron que acababa de llegar un profe-

1. Pueblo y municipio de la Región Ciénega del estado de Jalisco.

2. Pueblo y municipio cercano al Lago de Chapala ubicado entre la carretera Ocotlán-La Barca.

3. Pueblo de la Rivera de Chapala ubicado en el municipio de Poncitlán.



sor a El Colegio de Jalisco. Era Guillermo de la Peña quien buscaba asistente, y yo me dije: “Ay pues yo, ¿no?”.

Guillermo de la Peña venía de El Colegio de Michoacán. El Colegio de Jalisco tenía en ese momento la posibilidad de retornar a sus instalaciones a los doctores formados y que estaban en otra ciudad o región que no fuera Jalisco. Cuando llega Guillermo de la Peña a El Colegio de Jalisco fui a solicitarle el puesto de asistente. Me preguntó: “¿Qué sabes de investigar?” Yo le mostré los diagnósticos que había realizado en los proyectos de promoción popular y educación popular y me dijo: “Va”.

Comenzamos con un proyecto de investigación sobre cómo los migrantes se insertaban en la ciudad, es decir: cómo establecían sus redes de relaciones para insertarse en la ciudad, y bueno, ahí Guillermo, me va enseñando los elementos básicos de la etnografía. Es decir, yo no estudié formalmente un curso de antropología o etnografía. Aprendo en campo.

Pero, como la comunicación no era problema, de hecho, creo que para mí hacer etnografía realmente era el arte de comunicarte. Recuerdo que venían extranjeros y a mí me tocaba siempre guiarlos, era mi trabajo: llevarlos a campo. Ellos discutían muchos dilemas sobre la etnografía. Yo me decía “pues nada más habla y platica, ¿no?”...creo que hasta cierto punto esto sigue siendo para mí la etnografía. La etnografía para mí es una práctica de interactuar, de ver, de preguntarte sobre lo que ves y de ir recogiendo indicios... es una puesta en práctica de la comunicación que es lo que yo estudié.

En este proyecto de Guillermo de la Peña comenzamos a trabajar en las colonias de Guadalajara Santa Cecilia y Santa Teresita y en Zapopan en la colonia El Colli. En estas nos dimos cuenta que la institución que en realidad era la que promovía la inserción de los migrantes era la parroquia católica, con sus distintas modalidades de catolicismo. Había catoli-

cismo tradicional, comunidades eclesiales de base y empezaba la renovación carismática. Había distintos modelos, incluso en la forma de gestionar la organización católica que eran también los que dotaban las formas de redes de relaciones, incluso los proyectos en los que participaban sobre todo para solicitar servicios o la regulación de la tierra dependiendo la colonia. La parroquia era clave también en la construcción de la identidad barrial. De este trabajo surgió la pregunta que Guillermo y yo nos hicimos: “¿Y no habrá otro modelo que no sea de la Iglesia Católica que también gestione la identidad urbana?” Fue esta interrogante la que nos llevó a la Hermosa Provincia.<sup>4</sup> Esa fue la pregunta por la cual llegué a hacer trabajo de campo en la Hermosa Provincia y con ella respondí: “sí, existen otras opciones”.

La primera vez que fui a la Hermosa Provincia fue en 1987. Por ese tiempo buscaba otras formas de dotar de identidad y de alguna manera construir formas de organización urbana que tuvieran que ver con un modelo de iglesia, es decir, donde la religiosidad estaba impregnando y dotando el sentido a la vida cotidiana en este esquema de identidad territorial y de organización territorial. Hacerlo no estaba en el inicio como el objetivo del proyecto, pero sí se convirtió en tema central a la hora que nos topamos con iglesia La Luz del Mundo. No es que la buscáramos, pero no había forma de no toparte con e. Era el tiempo en que los sindicatos eran más débiles y los movimientos sociales de la Zona Metropolitana de Guadalajara, como lo mostró aquel trabajo de Juan Manuel Ramírez,<sup>5</sup> estaban articulados con movimientos de iglesia. Por eso digo que toparnos con esa iglesia era un acontecimiento que iba a suceder tarde o temprano.

Cuando comencé a visitar la Hermosa Provincia también estaba ahí, el arquitecto Daniel Vázquez quien hacía trabajo urbano. Daniel me solicitó buscar unos documentos de archivo sobre la Hermosa Provincia en el Archivo de Obras Públicas, y total, estoy en eso cuando llega Patricia Fortuny Loret de Mola que venía de Inglaterra y se había venido a vivir a Guadalajara por una decisión personal. Ella había empezado ya su tesis de doctorado sobre iglesias pentecostales y evangélicas en Yucatán y en Quintana Roo. Como allá había pequeñas iglesias domésticas, cuando llega aquí me dijo: “A ver, llévame a ver La Luz del Mundo.” Lo que ve de La Luz del Mundo era algo muy distinto y contrastante a lo que ella estaba estudiando allá: pequeñas iglesias en torno a un pastor. La magnitud de La Hermosa Provincia le llamó muchísimo la atención y a mí también. La forma por ejemplo en que estaba el orden, la forma de regulación de comportamiento, del vestir, pero, sobre todo, la división espacial en todo de los hombres y las mujeres. La cuestión del lugar que marcaba las diferencias entre hombres y mujeres. El que no pudieran ocupar el mismo lugar de las bancas, el que siempre estuvieran sentados unos a la derecha y otros a la izquierda, el que ni siquiera por la glorieta pudieran caminar por la misma acera. Eso a las dos nos llamó mucho la atención. Entonces decidimos hacer un proyecto teniendo como centro la cuestión de la regulación o la configuración de la identidad femenina dentro de la iglesia La Luz del Mundo. Ese fue nuestro primer trabajo de Patricia y mío; y después nos llamó muchísimo la atención la manera en que recurrían, resignificaban y se apropiaban de la identidad nacional mexicana, del nacionalismo en La Luz del Mundo. Ese fue el segundo trabajo que hicimos juntas.

4. Colonia del municipio de Guadalajara donde se encuentra la Iglesia La Luz del Mundo.

5. JUAN MANUEL RAMÍREZ SAIZ, *Movimiento urbano popular en México* (México: IIS UNAM/Siglo XXI, 1986); *Los movimientos sociales y la política: El Comité Popular del Sur en Guadalajara* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1995).



Yo en ese momento tenía una beca de FELAFACS (Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social) que me pagaba la Konrad-Adenauer-Stiftung para hacer mi maestría en comunicación en el ITESO. Había empezado un proyecto en Cuquío, Jalisco, que si tú recuerdas fue el municipio donde hubo la primera transición política con un partido que no fuera el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Entonces estaba haciendo mi estudio sobre Cuquío y en la comunidad había un movimiento de base católico, de comunidades eclesiales de base, y estaba también este movimiento político de izquierda súper interesante, pero la verdad llegó un momento en el que el cansancio me ganó. Estaba estudiando la maestría en comunicación, haciendo trabajo de campo para la tesis, trabajaba con Guillermo de la Peña, y hacía el proyecto con Patricia Fortuny, es decir, llegué a un momento en que troné. Ahí fue cuando decidí retomar el trabajo de La Luz del Mundo para hacer mi tesis de maestría de comunicación, lo cual para mí implicaba decisiones complicadas porque había que construir un trabajo con el modelo de etnografía antropológica, que a su vez fuera aceptado como una investigación en una disciplina como la comunicación.

**JTG:** Es decir, tenías que traducirlo al campo disciplinar en el que cursabas tu maestría.

**RDT:** Exactamente. Ahí fue cuando en la parte teórica hago un esfuerzo, primero por encontrar en la teoría de Peter Berger y Thomas Luckmann<sup>6</sup> un modelo comunicacional, y a partir de ahí poder colocar los distintos planos de producción de identidad cultural a través del análisis del discurso. Planteo entonces la etnografía realizada en un modelo teórico metodológico de análisis del discurso y de un modelo comunicacional en donde observo cómo finalmente la parte del creer o la creencia tenía que ver con formas de producción, gestión y recepción del discurso. No solo el discurso institucional, sino “el discurso”. Comienzo escribir, a analizar, acomodar, a construir el objeto de estudio, me concentro en la vida religiosa cotidiana en Hermosa Provincia a partir de ese modelo comunicacional que recreo a partir de establecer un diálogo entre la sociología del conocimiento y los modelos teóricos semióticos.

**JTG:** Qué interesante lo que nos estás platicando. Entonces llegas a los estudios de las religiones o los fenómenos religiosos no porque hubieras estudiado en una escuela de antropología o de sociología,

6. PETER BERGER y THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad* (Madrid: Amorrortu-Murguía, 1986).



sino a partir de tu experiencia de trabajo de campo con Guillermo y Patricia. Y esa experiencia la articulas con tus saberes del campo de la comunicación.

**RDT:** En el campo de la comunicación nos enseñaron a que no había fronteras disciplinares.

**JTG:** Claro, pero digamos que al final hay una definición formal de los estudios religiosos hegemonizados si tú quieres por la sociología y la antropología; claro, es cierto que hay fronteras que se rompen y que quien estudia más allá de los límites de las disciplinas puede trascenderlas, pero lo cierto es que tú recreas el tema a partir del interés por el discurso, la identidad y el poder de los fenómenos que ves en *La Luz del Mundo* y ahí haces tu tesis.

**RDT:** Sí, digo, para bien y para mal, en ese momento yo no traía las preguntas clásicas de la investigación sociológica de la reli-

gión ni de la antropología de la religión. Cuando iba a congresos las preguntas eran ... y me las hacían: “¿Cómo clasificas tú a la iglesia de La Luz del Mundo?”, “¿es un modelo mesiánico, es un modelo tal...?” En realidad, a mí no me interesaba colocarle a esa iglesia una etiqueta sociológica; me interesaba el proceso, la dinámica de la producción de la fe, de la creencia y cómo se vinculaba a la ritualidad y al poder. No me interesaba su clasificación.

**JTG:** Sí, claro, y así es como nace tu tesis que se convirtió después en un libro: *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*.<sup>7</sup> Se publicó en 1995 y después hubo una reedición en el año 2000. Pienso que es un libro muy importante, porque es un parteaguas en los estudios sobre los fenómenos religiosos a partir del indagar un modelo territorial de iglesia que no es la católica. Platícanos un poco el

7. (México: ITESO, 1995).

debate que se genera después de este libro, sobre todo por el tema de cómo se produce el conocimiento sobre lo religioso y su validez. Porque por un lado están quienes desde La Luz del Mundo cuestionan tu trabajo en el sentido de que la sociología o cualquier estudio sobre lo religioso es incapaz de comprender el fenómeno como tal; y, por otro lado, también lo que tú dices: los límites de la etnografía, los límites de quien lleva los instrumentos para captar algo tan complejo como son las realidades del fenómeno religioso. ¿Cómo recibes la crítica de Elsa Maldonado<sup>8</sup> alrededor de tu primera obra que despunta en una investigación de este tipo?

**RDT:** Cuando termino la tesis, voy y les entrego un ejemplar. Ese fue un momento complicado para mí. Le digo a Diego, mi esposo, que me acompañe porque yo estaba nerviosa. Y entonces llegamos a La Hermosa Provincia, me llevan a un cuarto con cuatro cámaras los que hoy son los encargados de la verdad de la iglesia. Me acuerdo que había botana y refresco. En tono muy oficial me dicen: “No estamos de acuerdo con lo que usted habla comparando la iglesia con el modelo de institución total; usted habla de vigilancia y no entendemos por qué usted habla de este sistema de vigilancia cuando aquí hay libertad”. Entonces yo volteo y veo las cámaras y digo: “Bueno, si usted me explica por qué hay cuatro cámaras prendidas para registrar la entrega de la tesis y por qué yo no debo sentirme vigilada, pues yo cambiaría mi manera de pensar”. De hecho, durante la última parte del trabajo de campo este se hizo bajo dispositivos de vigilancia y era muy impresionante la manera en que yo percibí todos los dispositivos. Todavía me acuerdo que cuestioné: ¿“Quién está

viendo la grabaciones?” porque me decían: “Usted dice que Samuel<sup>9</sup> lo ve todo”. Lo que digo es que, en las entrevistas, las informantes, tenían ese dispositivo interiorizado para creer que incluso cuando yo hablaba con ellas en ciertos momentos se ponían el velo o cerraban la conversación diciendo: “es que él está oyendo todo y de esto no debo hablar”. Por eso afirmaba esta parte del control.

**JTG:** Esto fue cuando les dejaste la tesis ¿y cuando presentaste el libro?

**RDT:** Fue en el auditorio pequeño del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). La sala estaba llena, eran más o menos 30 miembros de la iglesia La Luz del Mundo. Estaba Elsa Maldonado, René Rentería y varios de los que en ese momento ocupaban de alguna manera el cargo de voceros de la iglesia. En la presentación del libro me acompañaban Fernando González y Guillermo de la Peña. Al final ellos se levantan y Elsa hace una lectura como de un manifiesto. Después se publica el libro que escriben en contra argumentación del mío.<sup>10</sup> Pienso que es muy difícil que un investigador pueda estudiar desde las formas donde el cuestionamiento no pueda estar presente y donde la fe emerge como una creencia de lo incuestionable. Investigar es el arte de preguntar aun cuando una tiene que atender las emociones o la parte subjetiva.

Para mí siempre ha sido muy importante suscribir esos elementos en estructuras históricas a partir de las cuales se da, digamos, las condiciones de relaciones estructuradas. En esto sigo a Pierre Bourdieu. No dejo de implicar al sujeto, a la gente dentro de estas tramas de sentido estructural y estructurales. Y en ese sentido me parece muy difícil dentro de la formación de un

8. Es cronista de la iglesia de La Luz del Mundo a la cual pertenece.

9. Samuel Joaquín Flores líder religioso de La Luz del Mundo desde 1964 hasta su muerte en 2014.

10. ELSA LÓPEZ MALDONADO. *La Hermosa Provincia. Aclaración sobre algunas imprecisiones en el libro los hijos de la Luz, de Renée de la Torre*. (S/E: Guadalajara, 1995).

académico que tuvo a su vez una formación crítica poder enfrentarse a una realidad en donde se dé por sentado que todo es voluntad divina. Esto no quiere decir que ignore que esas son formas de representación o de discursos para dotar de sentido a quienes participan dentro de esa comunidad y que a mí me toca respetar sus formas de entender el mundo. Es como decir, si yo voy y estudio a los wixarikas, yo no puedo reconvertirme, ni siquiera creer que yo voy a tener el sentido animista que ellos tienen en su relación con el peyote, pero eso no invalida que yo pueda estudiarlos.

**JTG:** Precisemos ese punto ¿Cómo ayudarle al lector, a la lectora, que quiere acercarse a este libro a evitar una lectura sesgada o a priori sobre el supuesto clientelismo, la vigilancia, el control o los dispositivos de la iglesia La Luz del Mundo? ¿Cómo equilibrar la lectura para no caer inmediatamente en un prejuicio que impida comprender lo que tú hiciste? ¿Qué sugerencia le darías al lector para que no entre prejuiciado a esta obra, sobre todo en una Guadalajara que todavía tiene un prejuicio muy grande hacia La Luz del Mundo?

**RDT:** Creo que hay que diferenciar las formas de producción institucionalizadas de los modelos de valoración y de representación a través de los cuales se vive la fe. Yo creo que son dos cosas que no están separadas, pero son diferentes. Jamás discriminaría a alguien por sus creencias, ni por su manera de practicar su fe. Pero cuando hablamos de formas de producción de poderes institucionales creo que estamos hablando de otra cosa muy distinta. Y cuando la producción de las verdades incuestionables se hace desde formaciones de poder institucional estamos hablando de algo muy distinto a la fe. Yo eso es lo que diría.

**JTG:** Si bien es cierto que se podrían captar, según leí en tu libro, en ciertas generaciones de esa iglesia dicha subordinación, no todas sus relaciones están basadas en un poder vertical. Pueden existir obediencias voluntarias. Además, existen también, nuevas generaciones en la Hermosa Provincia que tienen otra manera de concebir esa fe, esa creencia y la forma en que se subordinan o no a los poderes instituciones. Tú te encontraste con una generación, pero ¿qué dirías a tanto tiempo de distancia? Con lo que observaste y conociste ¿Puede haber un cambio religioso ahí o no?

**RDT:** Es que está cambiando. Creo que cuando hice mi trabajo en la colonia Hermosa Provincia ésta era mucho más hermética que en el presente. La necesidad de llevar a formar cuadros profesionales entre sus propios jóvenes los obligó a que inscribieran otros modelos de pensar, de cuestionar, de argumentar dentro de su propia formación discursiva y cognitiva, y esto obviamente que trae cambios. Si a ello le sumamos la actual presencia de las redes de comunicación, los medios de comunicación, eso implica un cambio enorme que no estaba en el momento en que yo hice la investigación. Se han actualizado sobre todo en la cuestión de los significantes, muchos elementos han cambiado que en ese momento no había. Creo que incluso lo que hoy hemos estado viendo con el caso de su líder Naasón<sup>11</sup> es efecto de todo esto. Por más que se quiera controlar a través de las viejas formas de repetir una verdad, ellos no pueden ya cerrar el mundo ni dejar de ser interpelados por otras formas de racionalidad presentes en la sociedad de hoy. Creo que eso hay que tomarlo en cuenta.

**JTG:** Para ir en perspectiva histórica, luego de este trabajo te desplazas hacia el estudio del catolicismo que ya estaba en tu primera

11. Naasón Merarí Joaquín García líder de la Iglesia La Luz del Mundo tras suceder a su padre Samuel Joaquín Flores fallecido en 2014. Actualmente está preso en Estados Unidos por delitos sexuales.

formación y se va gestando tu libro *Ecclesia nostra*<sup>12</sup> que se publicó en el 2006. ¿Cómo se fabrica este libro?

**RDT:** Todos los libros, como te digo, salen de una inquietud. En ese momento estaba el asunto de la defensa de los derechos humanos como arena de coincidencia tanto de la izquierda, como de la derecha. Y la necesidad de democratización electoral del país también era una especie de arena común donde distintos proyectos convergían con sus propios discursos e intereses en ese proyecto nacional donde la Iglesia Católica estaba, no como iglesia, sino como elemento que inspiraba la movilización de distintos agentes políticos con formación católica. Entonces mi pregunta era: “si quiero entender el cambio democrático y el cambio político tengo que entender la diversidad religiosa católica”. Esa era mi pregunta, y pensaba, al menos como vivo en Guadalajara, que dentro de la sociología política había una especie de desvalorización del fermento religioso porque se pensaba que lo político de veras era meramente político. Pero en ese tiempo en realidad, el discurso jacobino propio del priísmo ya se estaba desquebrajando.

Es en ese momento que decido hacer esa tesis con una apuesta teórica. Yo venía de haber tratado de analizar una institución total al estilo Erving Goffman y ahora venía a una mega institución atravesada totalmente por la diversidad y con crisis de poder interno. Me veo obligada a ponerme al día con otras propuestas teóricas sobre todo francesas que estaban muy recientes como la de Félix Guattari para entender la dimensión de la transversalidad institucional y plantear de manera muy distinta el pensar a la institución católica mediante este modelo de institución transversal.

**JTG.** No sé si llegaste a esa tesis por tu cuenta o la habías captado en alguna corriente intelectual, a saber, que los fenómenos religiosos son el cemento de la sociedad porque a través de su estudio se entienden no pocas tensiones y conflictos propios de la reproducción social. Tu libro capta muy bien esto. No pocos procesos históricos que aparentemente no tienen nada que ver con la religión tienen su base ahí. No sé si en ROBERTO BLANCARTE<sup>13</sup> o en Bernardo Barranco<sup>14</sup> estaba esta tesis en forma de un trabajo tan completo como el tuyo.

**RDT:** Leí obviamente la tesis de Roberto que estaba ya publicada como libro de la historia de la iglesia. Para mí fue un documento muy importante en la parte histórica, sobre todo para reconocer esos movimientos religiosos y sus tensiones a lo largo de la historia, pero su manera de entender a la iglesia es muy distinta a la mía. Mi estudio es desde los laicos. No es un estudio desde las jerarquías. Pude haber optado por eso, pero preferí romper con ese modelo de creer que la iglesia son las voces autorizadas de sus obispos. Me fui al modelo de los laicos y creo que en ese sentido era una tesis nueva. Me obligó a conceptualizar quiénes son los laicos, qué son los laicos...ahí ya estaba hablando, sin haber leído todavía a Homi K. Bhabha<sup>15</sup>, de identidad entre-media exactamente entre la iglesia y la sociedad, y que no es tampoco el habitus de Pierre Bourdieu, del sacerdote que es la persona que como el cardenal Juan Sandoval Iñiguez se formó desde los 13 años fuera del mundo. Creo que eso era parte de la apuesta porque a mí me costaba muchísimo trabajo a lo largo de la tesis decir “estoy viendo la diversidad y tantas aristas que no puedo concluir”, como lo hacen los sociólogos al decir “la

12. *Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara* (México: FCE, 2006).

13. Sociólogo e historiador mexicano especializado en religión y laicidad.

14. Especialista en sociología del catolicismo.

15. Nacido en Bombay en 1949, reconocido como uno de los teóricos del poscolonialismo.

tendencia es ésta”, cuando yo estoy viendo múltiples tendencias en tensión y estoy viendo que, al revés, que la tensión no es lo que pone en crisis a la iglesia, sino que la gestión de esa diversidad y la tensión es la que le da fortaleza. Llegar a eso me costó muchísimo, digamos, muchísimas maromas intelectuales.

**JTG:** Por eso adquiere una centralidad el título *Ecclesia nostra* porque significa sí la institución, la estructura burocrática administrativa o jerárquica, pero también el pueblo de Dios, pero el pueblo de Dios diverso, no una sola tendencia, lo mismo están grupos pro-vida o anti-aborto que las Comunidades Eclesiales de Base.

**RDT:** Exacto. A mí me encantó cuando entrevisté al hoy obispo Trinidad González. Él estaba atravesado por esas diversidades católicas: de renovación carismática, del marxismo, de ser obispo, o sea, él mismo era un actor transversalizado.

**JTG:** Ahora, esa era una tendencia que estaban en las proyecciones papales desde *Rerum novarum* hasta *Populorum progressio*, encíclicas centradas en los laicos, aunque no explícitas en un estudio como el que tú haces. Entonces al centrarte en las perspectivas de los laicos no te centras en la idea de las creencias nada más, sino cómo estos dinamizan lo que tú llamas lo secular.

**RDT:** Creo que eso me lleva al siguiente punto. Yo pongo mucha atención en la red... todo mundo tiene que poner una red, porque no puedes ver todo...y por tanto para capturar qué actores voy a estudiar lo decido a partir de quiénes tienen realmente una acción, un proyecto en la escena pública o en la escena social. El nombre de *La Ecclesia Nostra* para mí sí fue así como un *insight*. Recuerdo que no me querían aceptar la tesis porque no estaba su título en castellano. Yo argumenté muy enojada: “sí me enseñan ustedes el reglamento que dice que no se puede usar otro idioma para titular la tesis lo acepto, pero yo no veo ese

reglamento, es un juego de palabras y yo quiero que así esté” ¿Por qué? porque para mí también ese era el juego entre decir la Iglesia Romana y el lenguaje del pueblo.

Cuando yo terminé esa tesis me quedo con un vacío. Siempre he vivido cerca del paso de la Virgen de Zapopan. Primero cuando vivía en casa de mis padres, y ahora en mi actual casa. Entonces, desde niña yo salía y veía el paso de la Virgen de Zapopan, pude ver los cambios de los distintos contingentes de la organización, el crecimiento de las cuadrillas de danzantes indígenas. Entonces yo decía “¿Por qué esta parte ritual-emocional, la parte del sentir de la fe está afuera de mi tesis? Si yo sé perfectamente que si pregunto a la mayoría de los católicos qué los liga al catolicismo es eso, esa parte en la que yo también lloro, independientemente que crea o no crea”. La verdad a mí siempre los actos de masas me hacen llorar, me mueven emocionalmente, no importa de qué, puede ser un desfile de mariachi...por eso muchas veces al nacionalismo trato de expurgarlo, porque sé que emocionalmente es tan fuerte y tan irracional que incluso puede ir más allá de tu racionalidad a establecer estos vínculos con algo que es imaginable.

Pienso que tengo una deuda porque estoy hablando del catolicismo, pero estoy dejando la parte devocional, expresión en la que realmente la gente se siente parte de la *Ecclesia Nostra*. Por ello esta investigación la inicié, primero con un trabajo de observación, más de tipo etnográfico con registros fotográficos. El segundo año me digo “voy a hacer entrevistas”, y entonces ahí me centro en los danzantes porque me pareció muy revelador que en la actualidad fueran de alguna manera los principales contingentes y ya no eran los charros como cuando era niña. En ese tiempo eran los que más se veían. Hago entonces ese trabajo de entrevistas observando que visten distinto, que hacen distintas coreografías. Me inte-

rrogo qué identidad tienen, trato de indagar por qué, de dónde venían y cuál es su historia, cómo estaban organizados y qué significaban sus trajes, sus pasos y su música, de dónde viene la traición.

Hago eso por dos años y en una de esas me toca entrevistar primero a Juan Plasencia y él me dice: “No, ni me entreviste, váyase allá donde están los danzantes, váyase con mi hermano Rosendo”. Y yo llego con Rosendo a entrevistarlo y me quedo a ver la velación y hasta digo: “aquí hay otra cosa o sea aquí veo la relación y me impresiona mucho realmente”, me acerco a hablar con Jefe Chendo y entonces Jefe Chendo me dice: “A ver, güerita, no te hagas bolas, si quieres saber algo de la danza vente a danzar, lo que yo te diga, lo que tú apuntes, de nada te va a servir, esto se vive en el cuerpo, se vive en el corazón y es la única manera que lo entiendas”. Yo le digo: “¿De veras, me invita?”, “Sí”, me dice, “pero aquí vas a ser macehual, aquí no eres la antropóloga, aquí el que manda soy yo, y soy

bien mandón, así es que tú vas a tener que obedecer a como yo mando, las reglas ya están puestas”, “Va.” Y me meto a danzar.

Pasé cinco años yendo a todos los ensayos, fue súper interesante, muy intenso, y ahí sí es una etnografía vivida con el cuerpo. Claro que hay convivencia, hay preguntas, pero sí me lleva a otra manera de darle más valor a la parte estética que empieza a tomar mucha relevancia para que yo vuelva a conectarme con la cámara. Porque cuando fui asistente de Guillermo de la Peña, él me dijo: “Eso no tiene ningún sentido”. Me acuerdo que entregué mi currículum y me dijo: “Quita toda tu experiencia fotográfica, eso no es serio”. A veces yo tomaba fotos para algunas portadas de libros de CIESAS, pero no lograba conectarme con la cámara aun cuando era algo que me encantaba. Pero ahora empiezo otra vez a retomar el sentido por la imagen, no en sí misma, sino por el significante de la identidad que transforma el significado de ésta. Es lo que yo empiezo a ver en las estéti-



cas de los danzantes. Incorporar el ser más “mexica” que conchero también va cambiando mi discurso, pero también el que yo me vista de tal o cual manera, el que yo cambie mis movimientos al danzar me va transformando también a mí en mi ontología de danzante azteca.

**JTG:** Es un tema del cuerpo.

**RDT:** Es un tema del cuerpo. Y otra vez vuelvo a entrar a este tema del cuerpo, no tanto por las teorías de la corporalidad, sino por mi propia experiencia en campo, más bien ahí me voy conectando con las teorías cuando las leo y me hacen sentido, pero no es al contrario. Me acuerdo que cuando me voy a Inglaterra una amiga me habla de su trabajo y yo ni lo entendía. Cuando yo estoy acá y entonces viviéndolo, leo eso y tiene otro sentido.

**JTG:** Ahora, esto es lo que te permite también discutir las diferentes perspectivas de la secularización que estaban en boga en la sociología de la religión, toda la corriente norteamericana, europea o más bien weberianas, o bien tipo Berger y Luckmann y tú dices: “bueno pues, o sea a mí me parece que lo que yo observo son más bien en las fronteras de eso que llaman lo secular o lo tradicional”, es decir, la idea de la secularización de repente era una idea demasiado sustantiva para ti, demasiado afirmativa, porque o bien desaparecía la religión, la desplazaba o bien la hacía plural.

**RDT:** Para mí la hacía plural. A diferencia de muchos antropólogos que decían “no hay que hablar de secularización”, muchos colegas míos afirmaban “la verdad ni hay que hablar de eso, no sirve”, yo decía: “sí hay que hablar de eso, pero hay que hablar de eso para cuestionarlo”, y así es que empiezo a leer mucho sobre cuestiones de postmodernidad. También la comunicación me lleva allá, ya había de alguna manera una articulación, incluso antes de que se llamara postmodernidad. Entonces, a partir de ahí obviamente yo digo: “a ver, es que

aquí hay un error, no estamos discutiendo sobre secularización, estamos discutiendo sobre modelos de modernidad, efectos de modernidad, y no podemos hablar solo de secularización, cuando la modernidad que llega aquí y los efectos de esa modernidad son totalmente distintos. Ese es el punto de partida de mi discusión siempre con la secularización, lo cual a mí me cuesta mucho trabajo porque hoy ya hay mucho más, digamos, con quién dialogar en términos incluso de modernidad por los propios tratados históricos que están haciendo los estudios de la poscolonialidad, pero en ese momento no.

**JTG:** Pero esta posición que ahora explícitas tuvo que ver más con tu experiencia con la gente que con teorías.

**RDT:** Pero en todo. En México jamás observé que la religión estuviera arrinconada o debilitada o que fuera algo del pasado. Ni siquiera cuando al lado de Patricia Fortuny y Cristina Gutiérrez hicimos aquel trabajo para diseñar la primera encuesta sobre creencias religiosas, tiempo en que hubo la necesidad de hacer un seminario teórico. En ese seminario hicimos un trabajo bastante serio de revisión de los postulados de la secularización, pero también revisamos cómo se medía la secularización en Europa y en Estados Unidos. Teníamos que saber qué y cómo íbamos a medir y allí también ya hubo un cambio en nuestra propia postura al decir: “nosotras no queremos abordar el tema religioso y medir la secularización a partir del indicador de si hay menos o más religión, tenemos que atender los procesos de subjetivación y desinstitucionalización”. Entonces, si nos quedáramos a nivel de los datos como usualmente se hace en las encuestas, diríamos que en México no existe cambio religioso y menos en Guadalajara, pero sí lo hay; el asunto está en las formas de verlo. Eso es lo que hicimos con nuestra metodología: visibilizar el cambio religioso que desde la parte superficial no se vería.

**JTG:** A propósito de lo que estás diciendo, hablemos del tema de los estudios de la desafiliación institucional, del desplazamiento de la institución a las subjetividades. Esto puede llevarnos a decir que las religiones se están desinflando, pero lo que está pasando es más bien una reconversión del fenómeno religioso. Tú te lanzas a estudiar la religiosidad en esa dimensión. Platicamos un poco de esto.

**RDT:** Esto lo hemos trabajado desde 1994. Primero lo trabajamos en parte a través de las encuestas. El diseño de encuestas fue interesante porque queríamos aplicarlas sobre el cambio religioso en Guadalajara. Esto era un desafío ¿Cómo vamos a ver el cambio religioso si un 97% en ese momento eran católicos? ¿Para qué hacemos una encuesta? No podemos hacer una encuesta donde le preguntes a la gente qué religión tiene para terminar diciendo: “pues no hay cambios religiosos, se acabó la encuesta”. ¿Cómo justifico una aplicación de una encuesta así? Eso hizo que tuviéramos que pensar en otro tipo de recomposiciones que estaban internas. Ahora, al mismo tiempo yo hacía trabajo de campo sobre ofertas esotéricas, sobre movimientos Nueva Era, también Cristina estaba haciendo su trabajo sobre los Nuevos Movimientos Religiosos que venían de Inglaterra y definía como Nueva Era, pero ya lo hacía más sobre cómo estos movimientos eran transversales a los católicos. Por ejemplo, presentes en renovación carismática, había *New Age*, o presentes en ciertas otras comunidades religiosas, o lo veía en los estudios sobre esoterismo, o incluso como te dije en mi incursión en la danza.

Entre mis colegas de danza había los que eran los danzantes de familia, es decir los de tradición, de barrio; pero había otros que eran aquellos que estaban acudiendo a la danza para reconectar con la naturaleza, con sus ancestros, con la energía, con la sabiduría, etcétera. Estos venían de alguna

manera de estas modalidades de búsqueda espiritual ya muy difuminadas en el catolicismo. Podían tener algo todavía dentro del catolicismo, por ejemplo, estaba el padre Carlo Mongardi, un sacerdote italiano que danzaba.

**JTG:** Sí, lo conozco, es mi amigo.

**RDT:** Pues sí, un filósofo maravilloso, y al mismo tiempo pues había otros que ya no eran propiamente católicos y que estaban de alguna manera experimentando la danza para encontrar un sentido y acomodar un sentido en unas raíces que nos ofrecían, pues, encontrar unas raíces mexicanas. Y ahí, pues otra vez se vuelve este fenómeno a través de la etnografía. Al mismo tiempo por varios años asistí a los rituales de equinoccio, tanto en el Ixtépete como en Guachimontones y posteriormente en el Cerro de La Reina. Todos estos elementos también nos permitían atender tanto el fenómeno como lo podíamos ver en términos estadísticos, en la construcción de la encuesta, que es otra cosa, y lo que estábamos viendo que sucedía en campo. Y siempre cuando volvíamos a hacer una encuesta, era muy importante reactualizar las formas de las preguntas a lo que estábamos viendo en campo. Nunca estuvo una cosa separada de la otra.

**JTG:** La pregunta es, te lanzas a estudiar la religiosidad popular por todo esto que no estás platicando y ¿Qué encuentras en esta idea de la religiosidad popular? Porque puede sonar digamos un término pues muy convencional, pero en realidad estás hablando incluso de una discusión teórica.

**RDT:** Siempre he estado muy comprometida en la lectura de lo que va saliendo de sociología o antropología a nivel mundial, no es que me encierre en la parte metodológica. Pero la experiencia cuando publicas fuera de México, empiezas a ver cuáles son las condiciones de poscolonialidad del saber que son extremadamente asimétricas. Cuando tú quieres publicar en una revista

internacional, hay intervenciones incluso sobre temas de México, tratados por mexicanos, en los que te dicen: “¿Para qué citas a autores mexicanos si nadie los conoce?” “No citaste a tal autor extranjero”, aunque sabes que esa persona no hizo un trabajo de campo. Hay una especie de afirmación que reza: “como ustedes los latinoamericanos, también los de otros países de los *sures*, no publican sus trabajos en inglés, esto no existe”.

Desde hacía mucho tiempo en mis presencias en congresos o seminarios internacionales tenía mis problemas y mis discusiones con otros colegas estadounidenses o ingleses --con los franceses no tanto-- que presentaban trabajos donde yo sabía que había varios colegas brasileños, mexicanos, que habían hecho investigaciones maravillosas de campo y no se les daba ningún reconocimiento a esos trabajos y yo siempre evidenciaba esas cosas. Toda esta experiencia que también es experiencia de campo en su propio campo, pero luego también encontrabas exactamente esa desconexión entre los conceptos en la manera en que se hacía la investigación desde allá. Entonces cuando yo leía sobre lo que se escribía sobre por ejemplo la Nueva Era, se hablaba desde una escala abstracta global sin hacer trabajo de campo a profundidad, a ras de piso, pues te puedes quedar con ese discurso que dice: “¡ah! toda la Nueva Era se está convirtiendo en un supermercado de espiritualidad global y es una cuestión meramente mercantil”. No quiere decir que no haya una mediación mercantil, sí la hay... pero si te metes a nivel de cancha, lo que tú empiezas a encontrar es que esa gente independientemente de que pueda tener un trabajo ofreciendo ciertos servicios terapéuticos y que son parte de su aprendizaje, está en la búsqueda de un sentido y de una reconexión de un sentido debido a la decepción, desilusión y crisis de senti-

do de las formas industrializadas, consumistas y racionalizadas de la modernidad, que alguna vez ofrecía resolver los problemas. En realidad, pues ese tipo de gente que está sobre todo a partir de una ruta Nueva Era está también buscando encontrarse con el Camino Rojo, con la ruta de los huicholes, con los danzantes concheiros, con la tradición de la Virgen. No digo que no haya algunos que sí lo hagan por expropiar una cultura y luego venderla, sí lo hay, pero la mayoría no es lo que está haciendo. La mayoría lo que está haciendo es tratar de tener una vivencia que lo reconecte con otras formas alternativas, como formas de salida de lo que a ellos les enseñaron desde niños, pero que ya no tiene sentido para ellos. Ahí es donde viene --creo-- este cambio también mío, y que también implica la discusión teórica. ¿Por qué no puedes discutir posmodernidad con Guillermo Bonfil Batalla?

Luego viene un momento de discusión con mis colegas latinoamericanos con otro problema: religión popular quiere decir cosas muy distintas en los distintos países latinoamericanos. En Argentina significa una religión popular instrumentada desde el poder por la Iglesia Católica, o denigrada en Perú... pero en México no significa eso. Y cuando tú dices: “bueno, finalmente nuestro momento fundacional del catolicismo mestizo mexicano es la Virgen de Guadalupe” y ¿Qué es La Virgen de Guadalupe? Es la máxima expresión de un barroco y empiezas a entrar en esta discusión de los historiadores poscoloniales, de lo que ha significado realmente este ethos barroco, que es un ethos que no es únicamente dominación sino también resistencia de 500 años. Entonces empiezas a decir: “A ver, si esto no tiene sentido, por qué se mantiene después de 500 años a contracorriente de todo y ¿Por qué hoy La Virgen de Guadalupe es el icono



más resimbolizado que cualquier héroe de película? Porque sigue teniendo una profundidad de sentido histórico en la propia producción de la manera en que nos podemos identificar con la madre, con la religión, con la mexicanidad.

**JTG:** Estás muy comprometida con la comprensión de las experiencias religiosas y no tanto en las lógicas eclesiales, esto te lleva a indagar las nuevas formas de creer articuladas en la hibridez, en los entremedios que le llamas tú.

**RDT:** Sí, de las apropiaciones, de las producciones...hay algo que es importante decirlo porque..., así en mis inmersiones

de campo, tanto en las peregrinaciones, en las danzas en todo esto, que lo hago mucho porque además me gusta sentirla. Yo siento que...otra vez aparece Pierre Bourdieu, pero en contra también de él, los sacerdotes tendrán la gestión de la eucaristía, pero no tienen la gestión de la devoción popular. Quien sabe realmente cómo hacer la fiesta, cómo tratar a los santos, cómo ofrendarles diariamente en sus altares, es la gente, y todo esto constituye un lenguaje con un dominio popular que no tiene la jerarquía.

**JTG:** Entiendo. Ya para ir cerrando la conversación, en las fronteras de los campos



Renée de la Torre con Testigos de Jehová en El Barrio Chino de Los Ángeles. Foto: cortesía Rodolfo Morán

de saber de las religiones ¿Cuál ha sido tu acercamiento a la filosofía de la religión, has indagado algo sobre la filosofía de la religión?

**RDT:** Para ser sincera, creo que no tanto. Me gusta mucho este epistemólogo Jesús Ibáñez, para mí ha sido otro de las gentes que me han marcado muchas rutas de cuestionamiento y de maneras de pensar, o de maneras de dismantelar algunas cosas ya empaquetadas, pero no creo que le haya entrado mucho a la filosofía. Soy más práctica. Hay un sentido práctico en mi trabajo.

**JTG:** De acuerdo y de este sentido práctico ¿qué nos podrías decir sobre investigar lo religioso en los estudios formales, la sociología, la antropología? porque parece ser que tienes interés por una diversidad, la fotografía, el documental, las imágenes ¿Cómo concibes los estudios religiosos?

**RDT:** Algo que siempre he hecho y que además trato de inculcar en mis alumnos es que hay que aprender los unos a los otros.

Creo y también apuesto por crear comunidades de discusión, comunidades académicas, por eso trabajo mucho en colectivo, a veces el trabajo en colectivo es muy menospreciado en términos de la manera en que te califican, pero para mí es necesario. Es necesario porque ahí es donde construimos un sentido, también la discusión, es donde aprendemos más. La investigación no puede ser en solitario, claro, lo que tú escribes a veces es sola, pero incluso muchas veces escribo con otros colegas, y esto yo creo que es bien importante. Entonces creo que a nivel teórico y metodológico mantengo una discusión con colegas sociólogos y antropólogos, incluso politólogos, pero a nivel de la práctica. Pienso que la investigación es más un sentido práctico, un sentido comunicacional interactivo porque así se puede ser indicial a la hora de la recolección de pequeños elementos que a veces no sé ni para qué me van a servir y después van cobrando significado como



fragmentos de una expresión o manifestación cultural que en el primer momento no alcanzo a advertir, pero que voy captando y después observo su reiterada aparición. Voy tratando de ver cuál es la lógica de esa manifestación, por qué está ahí y esto me permite ubicar los fragmentos como signos dentro de un discurso mayor. Ello me lleva a indagar teóricamente. Por ejemplo, tomo fotografías en lugares donde se ponen capillas a los muertos en los barrios. Primero yo no sé bien qué es y después voy viendo que se repiten, me voy adentrando, voy preguntando a qué responde. Lo mismo que hice con los danzantes. Otro ejemplo, voy capturando lugares donde hay grafiti, qué me dice el grafiti religioso, al principio yo no sé bien qué está diciendo, pero me llama la atención, y cuando lo veo que se repite, son pistas que por su recurrencia se van articulando y me van permitiendo leer un discurso.

**JTG:** Por último, ¿qué esperamos de René de la Torre? ¿qué libros, qué materiales? ¿qué? ¿en qué andas?

**RDT:** Ahorita ando en un trabajo que me tiene muy divertida, es un trabajo sobre altares domésticos, no solo católicos, también de espiritualidades neo-paganas, esotéricas, de religiones heterodoxas como La Santa Muerte. Ha sido interesante porque estoy aprendiendo a que hablen estos a través de los objetos y no de los sujetos. Pienso que a través de los objetos de alguna manera se expresa con mayor soltura y libertad la propia subjetividad de los entrevistados.

**JTG:** Las asociaciones de los no humanos ¿verdad?

**RDT:** Exacto, ahorita ando en esto, es un reto y a la vez es algo muy divertido.

**JTG:** Muy bien, muchas gracias René por esta hermosa entrevista.

**RDT:** No, pues muchas gracias a ti.

---

Mural en Barrio Logan, San Diego. De izquierda a derecha: Cristina Gutiérrez, René de la Torre, Nahayelli Juárez Huet y María Eugenia Patiño. Foto: cortesía Rodolfo Morán

# CAMBIO RELIGIOSO EN MÉXICO: RESCATANDO LA IMPORTANCIA DE LAS SUBJETIVIDADES

MARIANA G. MOLINA FUENTES\*

\* Doctora en Ciencia Social con especialidad en sociología por El Colegio de México. Coordinadora de la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez" de la UNAM sobre laicidad. Sus líneas de investigación son: sociología de las creencias; socialización de valores morales en el espacio educativo; los vínculos entre secularización y laicidad, y relaciones Estado-Iglesias.

Es bien sabido que la población mexicana se caracteriza por ser mayoritariamente religiosa. Así lo confirma el ejercicio censal de 2020, en el que se indica que el 97.5% de las personas se identifica a sí mismo como creyente.<sup>1</sup> Este dato resulta interesante por varias razones: primero, porque contradice el supuesto de que lo religioso pierde relevancia en la medida en que las sociedades se modernizan; segundo, porque las últimas décadas han sido escenario de profundas transformaciones en materia de pluralización religiosa en nuestro país; tercero, porque la pertenencia religiosa no puede entenderse como una etiqueta, sino como un elemento central de la socialización y de las identidades; y, por último, porque el hecho de que las personas sean creyentes de ninguna manera implica que piensen o vivan lo religioso de manera homogénea.

Las premisas anteriores, ostensiblemente relevantes para comprender el fenómeno religioso en México y en otros parajes, son algunas de las aristas que estructuran las reflexiones desarrolladas por Renée De la Torre desde la década de 1990. Hacer un balance sobre la obra de

una personalidad académica es una tarea gratificante, pero también ardua: por un lado, visitar las aportaciones al campo de estudio es siempre una experiencia enriquecedora; por otro, parece imposible hacer justicia a una trayectoria tan prolífica como nutrida.

Teniendo en cuenta dicha advertencia, en este texto se propone retomar la obra de Renée De la Torre para repensar los supuestos que guiaron los primeros estudios sobre religión en las sociedades contemporáneas. Para ello se retoman tres ejes de discusión que subyacen en su obra, y que contribuyen a problematizar lo religioso como objeto de estudio: (1) la religión a la luz de los procesos de modernización; (2) la importancia del dinamismo religioso; y (3) la importancia de los discursos religiosos en la configuración de las identidades.

## 1. La religión a la luz de los procesos de modernización

Hablar de religión en las ciencias sociales remite ineludiblemente a reflexionar en torno a sus vínculos con la moder-

1. INEGI (2020) Censo de población y vivienda 2020 [En línea Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020>]

nidad. Y es que, más allá del cúmulo de dogmas, creencias, y prácticas que les caracterizan, las religiones inciden también en la conformación de identidades, en el modo en que se percibe el entorno, y en las maneras de interactuar o de relacionarse. No es casualidad que, en sus orígenes, los principales exponentes de las ciencias sociales<sup>2</sup> hayan hecho continuas referencias a lo religioso: la amplitud del rango de fenómenos asociados a este le hace un objeto de estudio de cabal importancia.

Vale la pena señalar que la entrada de la modernidad constituye un punto de inflexión en el desarrollo de los estudios sociales. De hecho, tras un largo proceso de autonomización respecto de otras disciplinas, como la teología y la filosofía, estos comenzaron a consolidarse como ciencias a mediados del siglo XIX. Así pues, los primeros estudios sobre lo religioso en las sociedades no tradicionales partieron de una idea de modernidad anclada en la experiencia europea.

En ese caso específico, la separación de las esferas sociales estuvo acompañada por la creación y el fortalecimiento de una estructura burocrática especializada, por la industrialización, por el desarrollo capitalista, y por la reconfiguración del papel de la religión. Esta última, de vital importancia para la discusión aquí referida, se observa a partir de dos procesos: (a) la secularización, entendida como el desplazamiento de lo religioso como eje de la organización social;<sup>3</sup> y (b) la laicización, que se ubica en el plano de lo político y corresponde a la independencia del Estado respecto de autoridades, normas, y creencias dogmáticas.<sup>4</sup>

Los primeros autores que exploraron la religión en las sociedades contemporáneas asumieron que los procesos anteriores forman parte de la propia modernización. Así pues, la premisa subyacente en dichas aproximaciones es que el avance de la modernidad habría de disminuir la importancia social de la religión, condenándola a los espacios privados y eventualmente a

- 
2. En la sociología, por ejemplo, Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber hicieron referencias explícitas a la importancia social de lo religioso, y en los últimos dos casos se elaboraron obras completas dedicadas a su análisis.
  3. Cfr. RICHARD FENN, "The Process of Secularization: a Post-Parsonian View", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 2, No. 9 (1970): 117-136; KAREL DOBBELAERE, *Secularización: un concepto multidimensional* (México: Universidad Iberoamericana, 1994); DANIELE LÉGER HERVIEU y FRANCOISE CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme. Introduction a la sociologie du christianisme occidental* (Francia: Éditions du Cerf, 1986); JEFFREY HADDEN y ANSON SHUPE, *Secularization and Fundamentalism reconsidered. Religion and Political Order* (EUA: Paragon House, 1989); OLIVIER TSCHANNEN, "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30 (1991): 395-415; JOSÉ CASANOVA, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *The Hedgehog Review*, Vol. 8, No. 1 (2006): 7-17; ROBERTO BLANCARTE, *Para entender el Estado laico* (México: Nostra Ediciones, 2008); JEAN BAUBÉROT y MICHELLE MILOT, *Laïcités sans frontières* (Francia: Éditions du Seuil, 2011).
  4. Cfr. ROBERTO BLANCARTE, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (México: El Colegio de México, 2008); JUAN ESQUIVEL, "Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina", *Laicidad y libertades: Escritos jurídicos*, Vol. 8, No. 12 (2008): 69-101; JEAN BAUBÉROT, "Secularización, laicidad y laicización", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, No. 23 (2010): 12-34; CRAIG CALHOUN, "Rethinking Secularism", *The Hedgehog Review*, Vol. 12, No. 3 (2010): 35-48; CORINA YTURBE, "Las leyes de reforma: ¿Laicidad sin secularización?", *Isonomía*, No. 33 (2010): 65-81; ANA TERESA MARTÍNEZ, "Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas", *Sociedad y Religión*, Vol. 21, No. 36 (2011): 66-88; ARMANDO DÍAZ, *Actores y discursos en la contienda por la educación sexual* (tesis). México: El Colegio de México, 2011; CARLOS GARMA; MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ y ARIEL CORPUS (Coords.), *Familias, iglesias y Estado laico: enfoques antropológicos* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2018); FELIPE GAYTÁN, "La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva", *Religión & Sociedad*, Vol. 38, No. 2 (2018).

su desaparición<sup>5</sup>. En ese sentido, la edificación de un Estado laico, desprovisto de toda fuente de religiosidad, parecería una consecuencia lógica de la entrada a la modernidad.

No obstante, y como apuntan Renée De la Torre y Patricia Safa,<sup>6</sup> esta tesis entraña varios problemas. Uno de ellos es que no puede hablarse de *la modernidad* como una categoría unificada; por el contrario, esta ha de pensarse a partir de procesos históricamente situados, y que por tanto produjeron *modernidades* distintas, con lógicas propias de cada contexto.<sup>7</sup> De aquí se deriva que la suerte de lo religioso tampoco puede pensarse de manera homogénea; los caminos de la secularización y de la laicización son tan diversos como los entornos en los que se desarrollan. El segundo problema, y quizás el más evidente, es la contradicción entre la premisa antes referida y la realidad empírica. Las religiones no han desaparecido, y tampoco se han mantenido en la esfera de lo privado.<sup>8</sup> En el caso particular de México, el establecimiento del Estado laico a partir de 1857 de ninguna manera signifi-

có la reducción de las personas creyentes, sino la pluralización de sus adscripciones y de sus prácticas.<sup>9</sup> Pero entonces, ¿cómo comprender la coexistencia entre modernidad y religiosidad?

Para la autora cuya obra se revisa en este texto, la respuesta está en ampliar el horizonte de discusión a partir de la descolonización del saber.<sup>10</sup> En ese sentido, América Latina constituye una región de especial interés para quienes estudian tanto las expresiones religiosas como los procesos aquí descritos.<sup>11</sup> Contrario a lo que pudiera pensarse, la presencia histórica de la Iglesia Católica en unidad con las Coronas española y portuguesa no derivó en la homogeneización de sus poblaciones. La riqueza étnica, lingüística, y cultural de los territorios latinoamericanos conllevó al surgimiento de formas diversas de creer y de vivir la religiosidad. Por otro lado, si bien la centralidad del catolicismo y la unión de su Iglesia con el Estado no se pusieron en duda durante las primeras décadas de vida independiente, lo cierto es que ambas condiciones provocaron profundos enfrentamientos civiles

5. Aquí pueden ubicarse algunas aproximaciones preliminares de THOMAS LUCKMANN, *The Invisible Religion; The Transformation of Symbols in Industrial Society* (GB: MacMillan, 1967); David Martin, *A General Theory of Secularization* (EUA: Harper Colophon Books, 1979) y PETER BERGER, *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión* (Argentina: Amorrortu, 1967).

6. RENÉE DE LA TORRE y PATRICIA SAFA, "El mundo en que vivimos: modernidad y ciudadanía a fin de siglo", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, No. 3 (2000) 11-20.

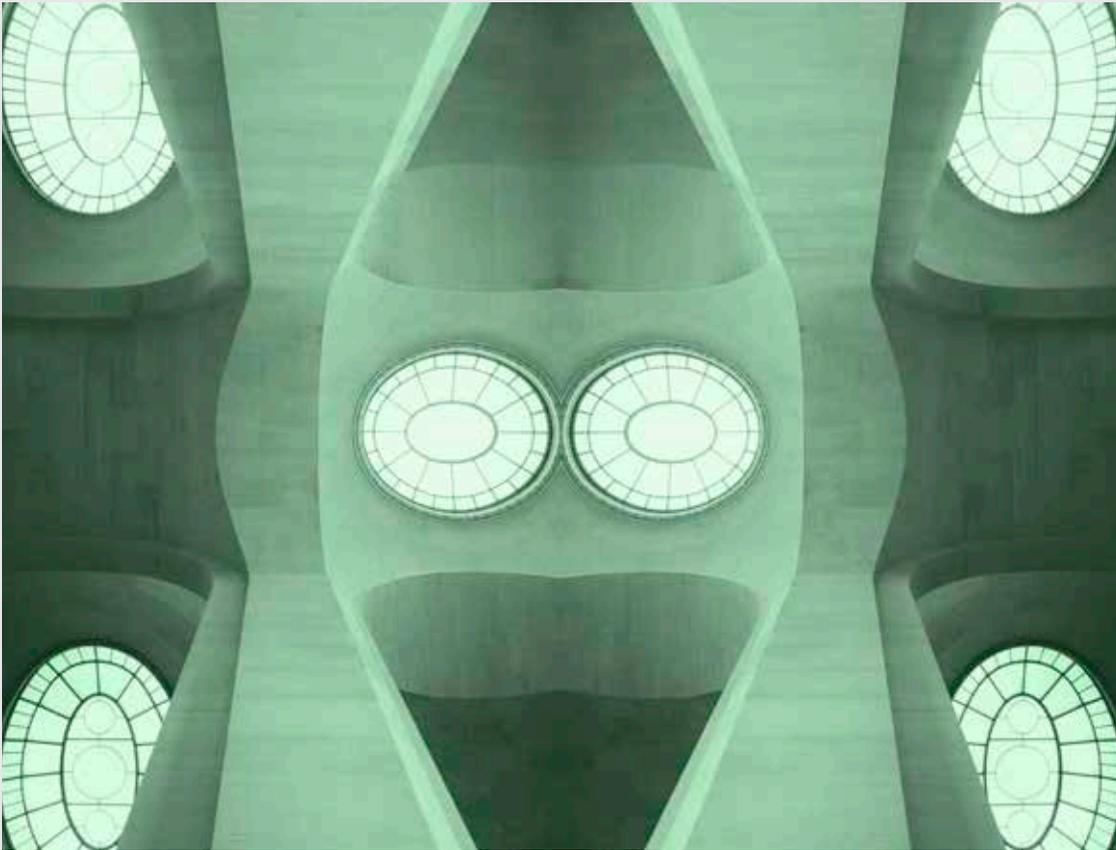
7. Algunas aproximaciones al tema han problematizado incluso el uso discursivo del paradigma de la modernización, así como sus implicaciones ideológicas. Véase: MILAN RAKITA, "Modernization Discourse and its Discontents", *Studia Ethnologica Croatica*, Vol. 29 (2017) 103 -148.

8. NICOLÁS PANOTTO, "Religión, política, y espacio público: nuevas pistas teórico – metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación", *Religión e Incidencia Pública*, No. 1 (2013) 27 – 59.

9. CINTIA CASTRO, RENÉE DE LA TORRE y CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara* (México: El Colegio de Jalisco y CIESAS, 2011); RENÉE DE LA TORRE y CRISTINA GUTIÉRREZ, "Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo", *Revista Sociedade e Estado. Dossiê Diversidade Religiosa na A. Latina*. Vol. 23, 2 (2008) 381-424; RENÉE DE LA TORRE y CRISTINA GUTIÉRREZ, "New landscapes of Religious Diversity in Mexico" en *Testing Pluralism, Globalizing Belief, localizing Gods*, eds. GIUSEPPE GIORDANO y BILL SWATOS, (Boston: Brill, 2013), 125-148. DE LA TORRE, RENÉE y GUTIÉRREZ, CRISTINA, "La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México", *Cultura y Religión*, Vol. 8, 2 (2014) 166 – 196.

10. Véase la entrevista a Renée de la Torre que se incluye en el presente número de *Piezas*.

11. ANDREA MEZA, "Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de conocimientos desde lo Divino", *Interdisciplina*, Vol. 6, 16 (2018) 61 – 81.



en periodos posteriores.<sup>12</sup> Dichas disputas dieron origen a distintos modelos de laicidad, inscritos en sociedades desigualmente secularizadas e indudablemente diversas.

Así pues, a decir de Renée de la Torre el concepto de secularidad resulta acotado para describir las realidades que se tejen en América Latina. Empero, ello no significa que este debiera ignorarse. La apuesta de la autora consiste en problematizarlo y discutirlo a partir de las particularidades de la región, que distan mucho de sus manifestaciones en Europa y en EUA. A ello debe sumarse la pluralización religiosa que, aunque existente desde las épocas virreinal y colonial, ha crecido de manera acelerada desde mediados del siglo XX.

## 2. Espiritualidad en movimiento: la importancia del dinamismo religioso

Como se ha dicho anteriormente, en la obra de Renée De la Torre se desarrolla una interesante discusión en torno a la necesidad de cuestionar las nociones tradicionales sobre modernidad, secularidad y laicidad. Esta observación es aplicable también al concepto de religión, comúnmente entendido a partir de una perspectiva estática.<sup>13</sup> Los intentos por definir esta categoría, ya sea mediante posiciones esencialistas o funcionalistas, constituyen esfuerzos académicos loables por construirla como objeto de estudio. A pesar de ello, estas dejan de lado aspectos igualmente im-

12. ROBERTO BREÑA, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808 – 1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico* (México: El Colegio de México, 2006).

13. RENÉE DE LA TORRE, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara* (México: CIESAS, 2012).

portantes para comprenderla a cabalidad. En ese sentido, vale la pena rastrear las transformaciones en las creencias y prácticas asociadas con una religión en virtud de las demandas sociales y espirituales que emergen en un contexto dado. La Doctrina Social de la Iglesia<sup>14</sup> constituye un ejemplo esclarecedor. Aunque esta se ha mantenido fiel a las enseñanzas del Evangelio, su interpretación y las necesidades a las que atiende se han modificado para responder a las condiciones políticas, sociales, económicas y culturales de cada época.<sup>15</sup>

El devenir histórico y las transformaciones asociadas a este se expresan también mediante la modificación de las demandas espirituales. El trabajo de la autora es trascendente para comprender este punto. A través de una brillante exposición sobre los Nuevos Movimientos Religiosos en los albores del nuevo milenio, De la Torre desentraña el proceso de individualización, el dinamismo, y la flexibilidad que caracterizan a dichas manifestaciones, y que pueden entenderse sólo como producto de su tiempo.<sup>16</sup> Irónicamente, a

la par de los movimientos alternativos y *New Age* surgen también algunas expresiones fundamentalistas, que pretenden “volver al origen” como una apuesta para combatir el caos mediante la restauración de los valores morales.

Otro rubro que resulta importante cuestionar es la estabilidad de las adscripciones religiosas durante el curso de vida de las personas. Haciendo eco de la premisa de Renée De la Torre, según la cual el mundo religioso se caracteriza precisamente por su dinamismo, cabe problematizar la noción de que la pertenencia a una comunidad de fe es permanente. Así lo hace la autora en diversas ocasiones: con motivo de sus estudios sobre La Luz del Mundo en Guadalajara;<sup>17</sup> respecto de los movimientos *New Age*;<sup>18</sup> con relación al mercado de lo religioso;<sup>19</sup> y en sus reflexiones sobre la pluralización religiosa en nuestro país.<sup>20</sup> En congruencia con lo anterior, la autora ha acuñado el término de *religiosidades nómadas* para apprehender la heterodoxia de las creencias y las prácticas espirituales.<sup>21</sup>

- 
14. Un conjunto de principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción que establece el Magisterio de la Iglesia Católica con el propósito de ayudar a las personas, comunidades y gobernantes a construir una sociedad acorde con la manifestación del Reino de Dios.
  15. CARLOS ARBOLEDA, “Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia”, *Franciscanum*, Vol. 53, 156 (2011) 17–47. Algunos puntos de inflexión identificados por el autor son la industrialización, la confrontación ideológica durante la guerra fría, la lucha por los derechos laborales, la caída del socialismo real, y el desgaste ambiental, entre otros.
  16. RENÉE DE LA TORRE, (2001) “Los nuevos milenarismos de fin de milenio”, *Revista Estudios del Hombre*, No. 11 (2001) 57–78; RENÉE DE LA TORRE, “Circuitos mass mediados de la oferta neo esotérica: el *New Age* y la neo magia popular en Guadalajara”, *Revista Alteridades*, año 16, 32 (2006) 27–39.
  17. RENÉE DE LA TORRE, *Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo* (México: Universidad de Guadalajara, ITESO y CIESAS, 1995).
  18. RENÉE DE LA TORRE, (2006) “Circuitos mass mediados de la oferta neo esotérica: el *New Age* y la neo magia popular en Guadalajara”, *Revista Alteridades*, año 16, 32 (2006) 27–39.
  19. RENÉE DE LA TORRE y CRISTINA GUTIÉRREZ, “Mercado y religión contemporánea”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 18 (2005) 9–11.
  20. RENÉE DE LA TORRE y CRISTINA GUTIÉRREZ (2008) “Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo”, *Revista Sociedade e Estado. Dossiê Diversidade Religiosa na A. Latina*. Vol.23, 2 (2008) 381–424; RENÉE DE LA TORRE y CRISTINA GUTIÉRREZ, *Atlas de la diversidad religiosa en México* (México: CIESAS/UQRO/Colef/Coljal/Colmich/Subsecretaría de Asuntos Religiosos (Segob), 2007); RENÉE DE LA TORRE, CRISTINA GUTIÉRREZ y ALBERTO HERNÁNDEZ (coords.), *Colección Reconfiguración de las identidades religiosas en México* (México: CIESAS y El Colegio de la Frontera Norte, 2021).
  21. RENÉE DE LA TORRE, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara* (México: CIESAS, 2012).

Además, el dinamismo de la religión no se restringe a la adopción de uno u otro sistema de creencias sino a la manera de vivirla. Desde ese punto de vista, y como se retomará en el siguiente acápite, las religiones pueden pensarse más allá de las instituciones o agrupaciones que las organizan, promueven y difunden.

### 3. Religión institucionalizada y religión vivida: los discursos religiosos en la configuración de las identidades

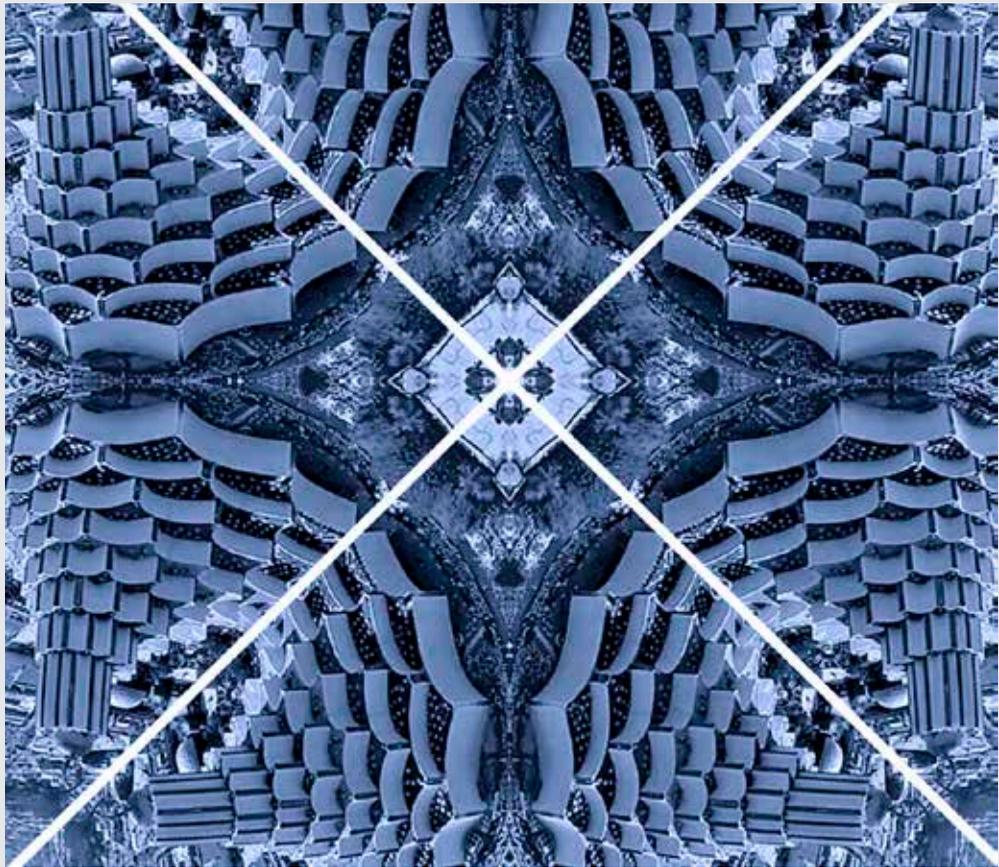
De la Torre ha argumentado en numerosas ocasiones que las religiones van más allá de los dogmas de fe y de las creencias asociadas a estas. A través de lo religioso se construyen también identidades, maneras de entender el mundo y de asumirse como parte de él. La complejidad de esos procesos en la vida cotidiana de los sujetos ha sido estudiada minuciosamente por la autora en varias aristas: (a) Como un entramado discursivo, a través del cual se producen y reproducen patrones de organización territorial en zonas urbanas; (b) como un espacio relacional, en el que las interacciones sociales se tejen a la luz de dicho entramado discursivo; y (c) como una fuente de sentido atravesada por el poder, a partir del cual se estructuran las nociones de sentido en la cotidianidad.

En entrevista con Jaime Torres Guillén, la cual se incluye en este número de *Piezas*, Renée de la Torre reitera la importancia de rescatar el discurso religioso como eje de análisis. A partir de una aproximación etnográfica con un modelo comunicacional, la autora vincula las creencias con la producción, la gestión, y la recepción de discursos por parte de las instituciones religiosas y de las personas creyentes. Respecto de la primera catego-

ría, la autora argumenta que los discursos que se producen en el seno de las instituciones religiosas se expresan a través del ritual y del poder, y son resignificados por la feligresía a partir de sus vivencias diarias. Esta propuesta analítica resulta tan pertinente como novedosa, en tanto que desdibuja las fronteras disciplinarias y permite el diálogo entre la sociología y los modelos semióticos. Aún sin pretenderlo, tal y como se narra en la entrevista antes referida, esta aproximación significó un parteaguas en los estudios sobre religión en México: problematizó la supuesta secularización de la sociedad mexicana, entonces pensada exclusivamente en el nivel macrosocial a partir de un ideal de uniformidad. Adicionalmente, es menester señalar que ese cuestionamiento no se centró en la institucionalidad religiosa y tampoco en las personas creyentes, sino en el vínculo entre ambos a través del discurso.

Así pues, los discursos religiosos funcionan como una conexión entre iglesias y feligresía, a través de valores, creencias e imaginarios del mundo que se expresan en rituales, prácticas, y maneras de relacionarse con el entorno. Así puede apreciarse en la obra *La Ecclesia Nostra*, en la que la autora aborda el concepto de *institución transversal* para aprehender la presencia más o menos difusa de la Iglesia Católica en la arena política. A diferencia de otras épocas históricas, en las que dicha organización actuaba abiertamente a través de la jerarquía eclesial, la apertura democrática y la alternancia en el poder enarbolaron una coyuntura en la que sus valores emergieron a través de agentes políticos con formación católica.<sup>22</sup> En otras palabras, el discurso religioso no se agota en los templos; este se materializa en las nociones sobre lo que se asume como *lo bueno, lo*

22. RENÉE DE LA TORRE, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara* (México: Fondo de Cultura Económica y CIESAS, 2006).



correcto, o lo justo, así como en proyectos políticos que resultan de esos ideales.

Si se asume que los discursos religiosos son también un medio de socialización y de configuración identitaria, entonces se hace necesario reflexionar en torno a los espacios, las relaciones, y las prácticas en las que este se hace presente. Así lo hace la autora cuando explora la disposición urbana en Guadalajara, la apropiación de los espacios en función del género, las nociones sobre la feminidad, la manera de vivir la corporalidad, las expresiones a través de la danza, la importancia de la estética, y las construcciones identitarias en las que se entretajan el nacionalismo y la religión.<sup>23</sup>

En ese orden de ideas la trayectoria académica de la autora permite, sin duda alguna, trascender los estudios sobre religión que se centran exclusivamente en el nivel macro, a través del dogma o de la institucionalidad, o en el micro, a partir del ritual. Estudiar el discurso religioso como fuente de socialización, de interacción social, y de configuración identitaria, entendido además en el marco de continua transformación que conlleva cualquier fenómeno social, es un paso trascendente para comprender la religión vivida. La importancia de aproximarse al discurso religioso en los términos antes referidos atraviesa por dos consideraciones: (a) que

23. RENÉE DE LA TORRE, "Alcances translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas", *Cultura y Religión*, Vol. 1, 1 (2007) 145 – 160; RENÉE DE LA TORRE, "Estética azteca de las danzas concheras: Tradiciones exóticas o memorias re-descubiertas", *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*, Vol. 11 (2007) 148 – 156. RENÉE DE LA TORRE, "Estética azteca de las danzas concheras: Tradiciones exóticas o memorias re-descubiertas", *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*, Vol. 23 (2012) 147 – 186. RENÉE DE LA TORRE, "Las danzas aztecas en la Nueva Era" Dossier especial sobre La mexicanidad y el neoindianismo hoy, *Revista Cuicuilco*, Vol. 19, 55 (2012): 145-170.

este se apropia y se resignifica por parte de las personas creyentes; y (b) que existe una distinción clara entre religión institucionalizada y religión vivida, observable en la producción de los discursos. Ambas premisas subyacen en los estudios de Renée De la Torre, en los que se argumenta la relevancia analítica de la capacidad de agencia de los sujetos.

La labor investigativa implica un compromiso con la construcción de conocimiento objetivo. Empero, ello no significa que la subjetividad debiera dejarse de lado, máxime cuando se trata de comprender a cabalidad un fenómeno atravesado por esta. La religión se vive; en ese tenor, esta es indisociable de emociones y experiencias que cristalizan en *habitus* diversos.<sup>24</sup> Separar las formas institucionalizadas de producción del discurso respecto de los modelos de valoración y de representación a través de los cuales se vive la fe representa un reto analítico significativo. Ese desafío se extiende también al ámbito metodológico: ¿cómo aproximarse a la complejidad de las interacciones, las prácticas, las emociones y los significados de la religión vivida? A decir de Renée De la Torre, la etnografía constituye una herramienta fundamental para explorar dichos elementos.

Este tipo de acercamiento puede apreciarse en varios de los trabajos que componen la obra de la autora, y que abarcan un amplio abanico de expresiones religiosas. Quizás los más paradigmáticos son aquellos que conciernen a la danza. En sus propias palabras, para comprender la identidad de las y los danzantes no basta con indagar en torno a los significados a través de entrevistas; no se trata de observar la experiencia, sino de vivirla.<sup>25</sup> Realizar una etnografía con el cuerpo implica una convivencia distinta entre la investigadora

y las personas creyentes. A partir de esta, la narrativa en torno a sus identidades se entreteje con la experiencia propia, dotándola de significados que van más allá de su organización o de su historia.

#### 4. A modo de reflexión

La lectura minuciosa de los trabajos que conforman la obra de Renée De la Torre permite apreciar una constante en sus aproximaciones al fenómeno religioso: la importancia que se otorga a las personas creyentes, y a la manera en que viven la religión dentro y fuera de los templos. Esta decisión tiene implicaciones metodológicas profundas, pues supone una manera particular de asumir la relación entre investigadora y sujetos creyentes que indudablemente repercute en construcción del objeto de estudio. Aquí se sostiene que dicha apuesta constituye en sí misma una aportación por demás relevante; empero, esta permite además poner a prueba algunas de las premisas que han definido las discusiones sobre lo religioso en las sociedades contemporáneas, y que han sido previamente referidas en este texto:

- a) El contacto directo con creyentes hace visible que el advenimiento de la modernidad no derivó en la desaparición de las religiones, por la sencilla razón de que las experiencias de tránsito hacia esta son heterogéneas. Así pues, el trabajo de la autora contribuye a argumentar que ningún proceso o fenómeno social habría de pensarse en abstracto, sino a partir de un análisis situado.
- b) Las espiritualidades no son estáticas; así lo muestran el panorama religioso a nivel nacional, las transformaciones en el seno de las

24. Véase la entrevista a Renée de la Torre que se incluye en el presente número de *Piezas*.

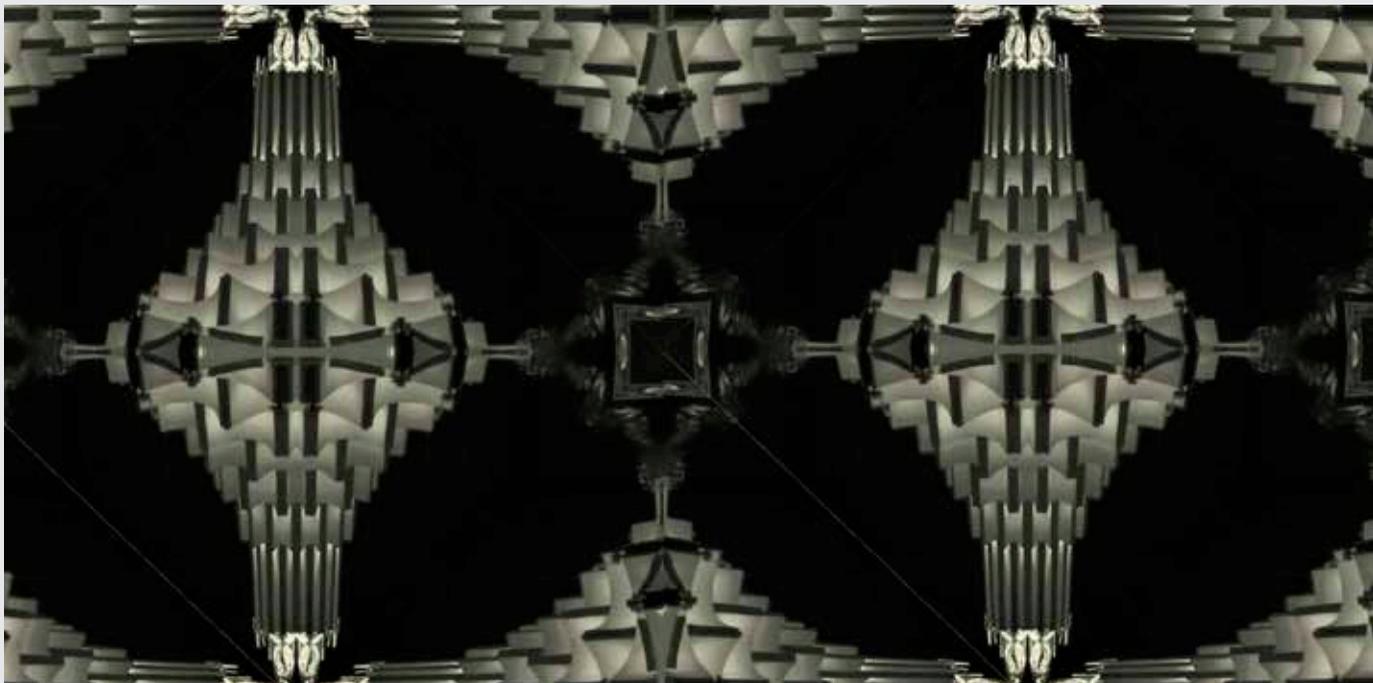
25. Véase la entrevista a Renée de la Torre que se incluye en el presente número de *Piezas*.

organizaciones de fe, y los múltiples cambios en las convicciones y prácticas de las personas durante su curso de vida. El contacto con los sujetos hace posible reconstruir la trayectoria de las instituciones en materia dogmática, ritual, organizativa o de incidencia, en función de los entramados sociopolíticos en los que se desarrollan. Además, el trabajo de la autora da cuenta de que el contacto con las personas creyentes hace posible percibir con mayor claridad los cambios en las adscripciones, convicciones, y prácticas de la feligresía. En estas se incluyen, por supuesto, nuevas expresiones de espiritualidad que escapan de la institucionalización, y que por ello suelen pasar desapercibidas del lente analítico.

- c) La socialización y la configuración de identidades a partir del discurso religioso son visibles sólo en la medida en que se entabla contacto con quienes producen, resignifi-

can, y reproducen dichos discursos dentro o fuera de la institucionalidad. Al respecto, es importante señalar que el discurso irrumpe en la vida cotidiana de las personas, incidiendo por tanto en sus maneras de comprender y de relacionarse con lo que les rodea. La vinculación con los sujetos permite adentrarse en ese mundo, no en calidad de observador objetivo sino de experimentar en carne propia sus vivencias.

Este escrito es un intento modesto por esbozar algunas de las aportaciones teóricas y metodológicas de Renée De la Torre al campo de estudio de lo religioso. Las obras aquí citadas no constituyen la totalidad de su producción, y tampoco de su amplia trayectoria académica. No obstante, se espera haber proporcionado algunas coordenadas para leer su trabajo, a la espera de nuevos proyectos para enriquecer el diálogo y para continuar motivando a otras investigadoras e investigadores.



## Bibliografía

- Arboleda, Carlos. “Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia”, *Franciscanum*, Vol. 53, 156 (2011) 17-47.
- Bastian, Jean Pierre. “Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina”, *Historia y Grafía*, 29 (2002) 167-194.
- Baubérot, Jean. “Secularización, laicidad y laicización”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 23 (2010) 12-34.
- Baubérot, Jean, y Milot, Micheline. *Laïcités sans frontières. Francia: Éditions du Sesuil*, 2011.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Argentina: Amorrortu, 1967.
- Blancarte, Roberto. *Para entender el Estado laico*. México: Nostra Ediciones, 2008.
- Blancarte, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008.
- Breña, Roberto. *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808 – 1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*. México: El Colegio de México, 2006.
- Calhoun, Craig. “Rethinking Secularism”, *The Hedgehog Review*, Vol. 12, 3 (2010) 35 -48.
- Casanova, José. “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, *The Hedgehog Review*, Vol. 8, 1 (2006) 7-17.
- Castro, Cintia, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco y CIESAS, 2011.
- De la Torre, Renée. *Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. México: Universidad de Guadalajara, ITESO y CIESAS, 1995.
- De la Torre, Renée. “Los nuevos milenarismos de fin de milenio”, *Revista Estudios del Hombre*, 11 (2001) 57-78.
- De la Torre, Renée. “Circuitos mass mediados de la oferta neo esotérica: el New Age y la neo magia popular en Guadalajara”, *Revista Alteridades*, año 16, 32 (2006) 27-39.
- De la Torre, Renée. *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: Fondo de Cultura Económica y CIESAS, 2006.
- De la Torre, Renée. “Alcances translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas”, *Cultura y Religión*, Vol. 1, 1 (2007) 145-160.
- De la Torre, Renée. “Estética azteca de las danzas concheras: Tradiciones exóticas o memorias re-descubiertas”, *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*. Vol. 11 (2007) 148-156.
- De la Torre, Renée. *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: CIESAS, 2012.
- De la Torre, Renée. “Estética azteca de las danzas concheras: Tradiciones exóticas o memorias re-descubiertas”, *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*, Vol. 23 (2012) 147-186.
- De la Torre, Renée. “Las danzas aztecas en la Nueva Era”, en dossier especial sobre La mexicanidad y el neoindianismo hoy, *Revista Cuicuilco*, Vol. 19, 55 (2012) 145-170.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina (2005) “Mercado y religión contemporánea”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 18 (2005) 9-11.

- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS/UQRO/Colef/Coljal/Colmich/Subsecretaría de Asuntos Religiosos (Segob), 2007.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina. “Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo”, *Revista Sociedade e Estado. Dossiê Diversidade Religiosa na A. Latina*. Vol. 23, 2 (2008) 381-424.
- De la Torre, Renée, Gutiérrez, Cristina, y Hernández, Alberto (coords.). Colección *Reconfiguración de las identidades religiosas en México*. México: CIESAS y El Colegio de la Frontera Norte, 2021.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina (2013) “New landscapes of Religious Diversity in Mexico”, en Giordano, Giuseppe y Swatos, Bill (eds.) *Testing Pluralism, Globalizing Belief, localizing Gods, Religion and Social Order*, No. 23: 125-148.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina. “La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México”, *Cultura y Religión*, Vol. 8, 2 (2014) 166 – 196.
- De la Torre, Renée y Safa, Patricia. “El mundo en que vivimos: modernidad y ciudadanía a fin de siglo”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 3 (2000) 11-20.
- Díaz, Armando. *Actores y discursos en la contienda por la educación sexual* (tesis). México: El Colegio de México, 2011.
- Dobbelaere, Karel. *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana, 1994.
- Esquivel, Juan. “Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina”, *Laicidad y libertades: Escritos jurídicos*, Vol. 8, 12 (2008) 69-101.
- Fenn, Richard. “The Process of Secularization: a Post- Parsonian View”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 2, 9 (1970) 117 – 136.
- Garma, Carlos; Ramírez, María del Rosario; y Corpus, Ariel (Coords.). *Familias, iglesias y Estado laico: enfoques antropológicos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.
- Gaytán, Felipe. “La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva”, *Religiao & Sociedade*, Vol. 38, 2 (2018).
- Hadden, Jeffrey y Shupe, Anson. *Secularization and Fundamentalism reconsidered. Religion and Political Order*. EUA: Paragon House, 1989.
- Hervieu-Léger, Daniele y Champion, Françoise. *Vers un nouveau christianisme. Introduction a la sociologie du christuanisme occidental*. Francia: Éditions du Cerf, 1986.
- INEGI (2020) Censo de población y vivienda 2020 [En línea Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020>]
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion; The Transformation of Symbols in Industrial Society*. GB: MacMillan, 1967.
- Martin, David. *A General Theory of Secularization*. EUA: Harper Colophon Books, 1979.
- Martínez, Ana Teresa. “Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas”, *Sociedad y Religión*, Vol. 21, 36 (2011) 66-88
- Meza, Andrea. “Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de conocimientos desde lo Divino”, *Interdisciplina*, Vol. 6, 16 (2018) 61-81.

- Molina, Mariana. *Educación laica y educación católica. Entender el mundo desde ángulos diferentes*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2018.
- Panotto, Nicolás. “Religión, política, y espacio público: nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación”, *Religión e Incidencia Pública*, No. 1 (2013) 27-59.
- Rakita, Milan. “Modernization Discourse and its Discontents”, *Studia Ethnologica Croatica*, Vol. 29 (2017) 103-148.
- Tschannen, Olivier. “The Secularization Paradigm: A Systematization», *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30 (1991) 395-415.
- Yturbe, Corina. “Las leyes de reforma: ¿Laicidad sin secularización?”, *Isonomía*, 33 (2010) 65-81.

# LO RELIGIOSO: ESPACIO EN RECONFIGURACIÓN, UN ACERCAMIENTO DESDE LOS JÓVENES

J. JESÚS MONTES RODRÍGUEZ MSPS\*

\* Misionero del Espíritu Santo, Contador Público por la Universidad de Guanajuato, Licenciado en Teología por el CEBITEPAL con la UPB de Medellín, Doctorando en teología por la UPB, profesor y actualmente Rector del Instituto de Filosofía en Guadalajara.

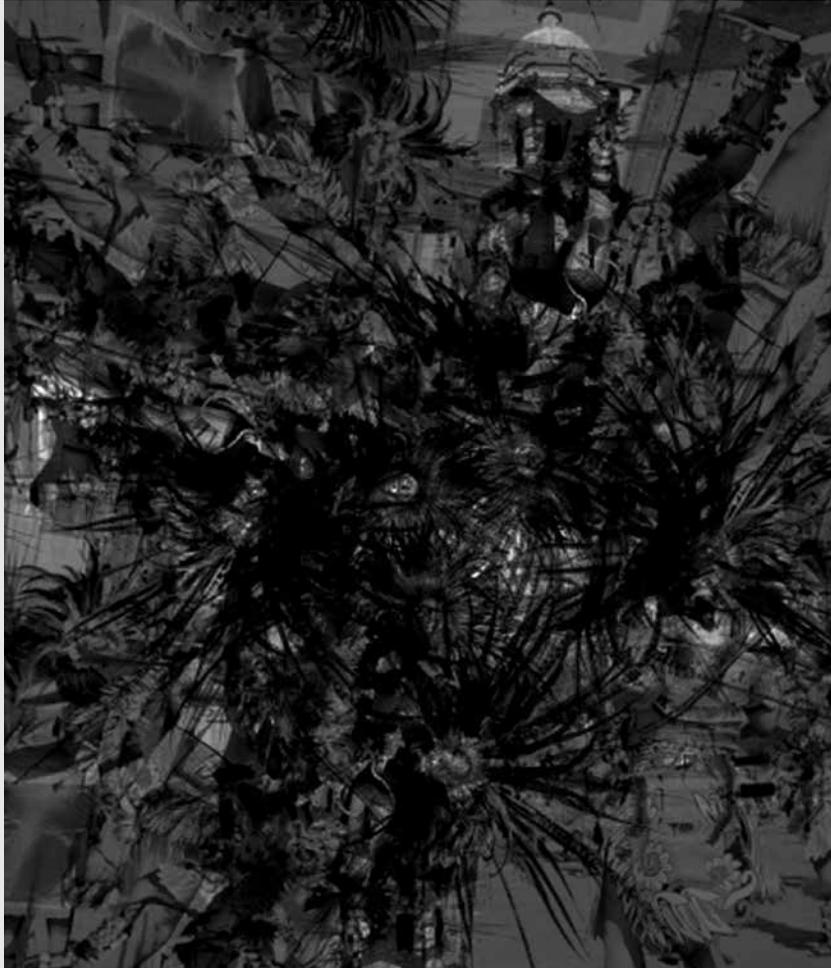
**E**n este artículo, se plantea cómo en la historia y sus campos como espacios de acción, confluyen en constante modificación, conflicto, apropiación o rechazo por los diversos actores. El análisis se centra en puntualizar cómo en el campo religioso los fenómenos socioculturales, los elementos culturales y simbólicos están reconfigurándose y produciendo cambios en lo individual y comunitario; especialmente focalizaremos el impacto que están provocando en los jóvenes.

## El momento presente, caos en lo religioso

En las sociedades latinoamericanas del siglo XXI, se viven profundas transformaciones en lo económico, político, social, cultural y religioso. Estos cambios están siendo impulsados decididamente por la ciencia y la tecnología, de la mano de la economía y del mercado. El campo religioso y su reconfiguración será el objeto de reflexión en este escrito. Se puede calificar a este tiempo, como momento de oportunidades y retos, ya que los actuales avances y cambios han mejorado la calidad de vida, han disminuido la tasa de mortandad y las enfermedades graves a través de la

tecnología; han fomentado las democracias, impulsado los derechos humanos, el acceso y divulgación de la información, intensificado la comunicación vía redes, la facilidad y diversidad del transporte, el intercambio de bienes y servicios a todos los niveles, en fin, una gran revolución tecnológica. Pero, este tiempo nos presenta desafíos, como la desigualdad socioeconómica, la pobreza y la marginación de grandes poblaciones, entre otros, que provocan crisis de sentido o angustia, lo cual están implicando fuertes procesos de adaptación y constantes preguntas por el ser humano, porque este difumina sus límites, impactados por la ciencia y la tecnología y por los fenómenos socioculturales de mundialización y globalización.

La gran diversidad de estudios sobre lo religioso y sus expresiones de religiosidad nos muestra la pluralidad y multiplicidad de realidades. El papel de lo religioso está en constante configuración. Si en el siglo pasado y épocas anteriores lo religioso ofrecía cohesión social, identidad y cumplía una función integradora; su papel ahora está en cuestión, pues si bien, puede dar sentido a las preguntas existenciales, también puede favorecer o distorsionar la salud mental y espiritual; puede inspi-



rar conductas humanas de bien común y también posturas fundamentalistas; ofrecer a las sociedades contemporáneas posibilidades de solidaridad y compromiso social o querer regir la vida social con posturas fijadas en el pasado que no responden a las realidades actuales, como en las cuestiones sexuales o éticas.

Al repasar el papel de lo religioso en la historia puede ser valorada y también cuestionada por sus creencias, porque en nombre de ella se han cometido graves errores como abusos, asesinatos o guerras. Actualmente hay una pluralidad de tendencias de categorías y de claves interpretativas, que pueden ofrecer rutas y oportunidades para entender el caos actual en lo religioso.

## 2. Un acercamiento católico al caos de lo religioso

En la Iglesia Católica Latinoamérica se experimenta gran preocupación por la salida de muchos creyentes de sus filas, por la proliferación de movimientos pentecostales, el alejamiento de los jóvenes de las prácticas religiosas institucionales y con la aparición de diversas ofertas religiosas con gran cantidad de adeptos, especialmente orientales, se está produciendo una retirada de la afiliación a esta Iglesia, que están impactando la disminución de las vocaciones.

Estos retos y otros como los abusos y la pérdida de credibilidad que han afectado a la Iglesia Católica han llevado a una búsqueda de cambios, en especial su

imagen ante la sociedad. En este proceso, es clave el papel del Papa Francisco, pues ante la realidad de los escándalos y situaciones de abuso de menores, que no quería reconocer y se negaba a asumir, habían llevado a una crisis interna, la cual desgastó al Papa anterior al grado de presentar su renuncia. Otro tema que se está trabajando en la búsqueda de situarse mejor ante la sociedad es el tema de la sinodalidad, que aún no alcanza a medirse el impacto de esta acción, pero que intenta cambiar el modo jerárquico de organizarse.

Pero hay muchos temas, como el de los jóvenes, la pastoral juvenil católica en América Latina hace ya casi tres o cuatro décadas había logrado una propuesta que era acogida por los jóvenes de ese momento, fruto de una pedagogía, espiritualidad y contenidos cuyo objetivo logró tocar las inquietudes de los jóvenes en los años ochenta y noventa. Pero la relación de la Iglesia Católica Latinoamericana con los jóvenes se modificó radicalmente, se fueron los jóvenes de la Iglesia; ante esta realidad aparecieron las preguntas al interior del catolicismo: ¿Dónde están los jóvenes? ¿Qué hicimos? ¿Qué dejamos de hacer? Pues, esos jóvenes se fueron silenciosamente y las generaciones siguientes no se sintieron atraídos debido a la diversidad de opciones y a otros factores socioculturales. Actualmente hay una preocupación, especialmente focalizada en el tema vocacional.

### 3. Análisis de algunos fenómenos religiosos en América Latina

En el campo religioso conviven las formas tradicionales y las nuevas formas de vivir y expresarse. En el intento de comprender este ámbito religioso, tenemos que ubicar los fenómenos que acontecen, para discernir las fuerzas que están influyendo en el panorama religioso y poder hacer un breve

diagnóstico de las más notorias tendencias. Partiendo del hecho de que la religión no ocupa solo el interior de las personas, sino que se expresa también en su dimensión social y comunitaria; incluso no se trata sólo de una manifestación externa, sino que ha sido un elemento constitutivo de la sociedad. Algunos estiman que la dimensión religiosa es tan esencial al ser humano que la sociedad misma no se entendería sin ese origen, vinculación o ligación que produce lo religioso. Otros autores, por el contrario, sostienen que la religión ha sido producto de determinadas condiciones de la sociedad que propiciaron su aparición, pero que no responde a una auténtica realidad. Así, la religiosidad, sería una característica de algunos pueblos, sociedades -o de determinados grupos sociales-, pero no una exigencia innata del ser humano. En este sentido, algunos interpretan la moderna secularización de la sociedad como un proceso de desaparición de la religión.

Desde el siglo XIX los estudios de religión parecía que gradualmente dejarían de tener importancia y ya no serían significativos con el advenimiento de la industrialización, de la ciencia, la secularización y con el desarrollo de la tecnología y/o las TICs. Pero los nuevos procesos, han mostrado nuevas formas de expresar lo religioso, como la «deseccularización». En México, América Latina y el Caribe saltan a la vista la pluralidad de tradiciones indígenas, afroamericanas y europeas, con sus expresiones en los diferentes pueblos, etnias, culturas y religiones; y se ha complejizado e incrementado por la migración reciente. En ellas la secularización o deseccularización o post-secularización y el pluralismo, no han significado un repliegue de la religión, pero sí un replanteamiento. La religión que sostenía la construcción social, ante la influencia de las sociedades modernas se diversifica en las dimensiones económica, política o cultural.

En las sociedades actuales no se consideran importantes las cuestiones religiosas (pecado, gracia, salvación, destino último del hombre...), sino que importan las cuestiones económicas vitales como el dinero, la nueva tecnología, las redes y la comunicación; la ciencia y lo que nos ofrece para la vida cotidiana. Hay palabras que conviene clarificar en las sociedades latinoamericanas, para no confundir. Una de estas es la secularización, proceso por medio del cual la religión deja de ser el centro de la sociedad, y pasa a ser una esfera más en el espectro social, que mantiene relación con las otras, pero ya no las contiene a todas; ser secular no significa que la religión desaparece. Otra es la laicidad, entendida como una secularización en la sociedad; el término laico, expresa lo autónomo respecto a lo religioso, pero no significa que la sociedad sea totalmente secular. Una más, anticlericalismo, que tiene que ver con un rechazo a que la autoridad religiosa (clero), tenga poder. A veces se confunde laicidad con secularismo, el que un Estado sea laico no significa que hay persecución de organizaciones religiosas o creyentes. Por último, desafiliación religiosa, la cual significa no sentirse parte de ningún grupo religioso, asociación o creyentes de ningún tipo.<sup>1</sup>

En el catolicismo latinoamericano lo religioso presenta síntomas de una desinstitucionalización, desafiliación o indiferencia, con la consecuencia de la pérdida del control de las instituciones y del monopolio simbólico, por lo que sienten una fragmentación de doctrinal, y con acentos eclécticos, que ciertamente, posibilitan una religión a la carta para el «menú» religioso personal.<sup>2</sup> Como reacción, se advier-

ten signos dogmatizadores e integristas, o también en grupos de tendencia ortodoxa y fundamentalista, como reacción defensiva ante la pérdida de control, ligereza en las interpretaciones doctrinales, relativismos y subjetivismos; y lleva a una búsqueda de seguridad, control, cohesión institucional, ataques o descalificaciones hacia la modernidad, ciertas ideologías, corrientes, o modas, expresadas como campañas contra el aborto, el divorcio o el liberalismo sexual y personas que abandonan estas ideas.

La emergencia de nuevas formas religiosas, con nuevos misticismos, entre ellos alguno difuso y ecléctico, expresiones «neo-esotéricas». Lo sagrado que se fue regresa e irrumpe en nuevas maneras, mass-media, sabidurías orientales, secularidad, deporte, misticismo y esoterismo, interioridad afectiva individual-grupal. Hay sed de misterio y hartazgo de ideologías, de moral, de rituales y de sacramentalismos rutinarios.<sup>3</sup> Hay otros grupos de personas víctimas, violentados, desilusionados y enojados por situaciones diversas, que les han lastimado y no han recibido la atención debida o se han dado conductas que no se esperaba de los miembros de una institución religiosa que promueve valores (por ejemplo, escándalos por pederastia y encubrimiento). Estas personas están siendo una vertiente crítica en la sociedad, trayendo temas que han dejado herida a la sociedad y promueven la denuncia de estas situaciones o promueven cambios en las estructuras perversas y cómplices de estos contextos.

Tenemos las comunidades eclesiales, de tendencia crítica social y de acciones solidarias en la sociedad, que se han vincu-

1 MARIANA MOLINA, "La educación laica Educación laica y educación católica. Entender el mundo desde ángulos diferentes", (Conferencia en vivo, Ciudad de México, Canal Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 2019), consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=PDVGrV7pwqM&t=745s>.

2. JOSÉ MARÍA MARDONES, *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo* (Santander: Sal Terrae, 1996).

3. *Ibid.*



lado a los movimientos sociales, aunque son grupos minoritarios, en su momento estigmatizados por las autoridades institucionales católicas, llámese obispos o curas, y por los gobiernos y/o grupos de poder. Hay comunidades con identidad y pertenencia definida, pero, con la dificultad de integrar a los jóvenes en ellas. En otros sectores encontramos un hartazgo de lo religioso y una búsqueda de libertad que las instituciones no ofrecen, llevando a un deseo de vivir sin dios, un cierto ateísmo o una no necesidad de prácticas religiosas, especialmente si están reguladas por grupos institucionalizados.

Los grupos evangélicos y pentecostales, que poco a poco han crecido desde el siglo XIX en América Latina y el Cari-

be, siguen trabajando arduamente en «la evangelización» y en la formación de cuadros y liderazgos. En comparación con los católicos, los evangélicos dedican a sus servicios y cultos religiosos un número de horas demasiado alto en comparación con el que dedican los católicos. Por otro lado, los porcentajes de afiliación de estos grupos evangélicos está al alza, mientras los católicos están descendiendo en las encuestas.<sup>4</sup> Además, han trabajado lo emocional y en crear comunidades acogedoras y con signos claros de pertenencia. Existen grupos antirreligiosos o anticlericales, que fruto de situaciones históricas en algunos países latinoamericanos, han tomado una actitud contraria a la Iglesia Católica, en cuanto poder en la sociedad

4. ELIO MASFERRER, *Religión, política y metodologías, un aporte al estudio de los sistemas religiosos* (México: Editorial la Araucaria, 2014).

civil, o aún cierta hostilidad contra todo lo que se relaciona con el clero. En ocasiones sin reflexión sobre la historia del país y las consecuencias que han brotado de ellos, muchas veces sin apertura al diálogo.

La tendencia de «religiosidad secular», con un cierto «reencantamiento», en lugares no convencionales de agrupación religiosa. Como espacios alternos, emergen la conciencia humanitaria y la búsqueda de sentido; la dimensión corporal, lo físico y lo simbólico, como objeto de construcción, cuidado, comunicación, trabajo, protección y vigilancia, la solidaridad y la búsqueda de placer «hedonistas solidarios». Esto ha despertado múltiples sensibilidades. Los lugares, como antros, los estadios, los conciertos, la música, las redes virtuales y otros lugares de esparcimiento, van generando legitimación, identidades y pertenencia a través de sus rituales, símbolos, tiempos y espacios mediáticos.

En esta religiosidad prima la experiencia, lo emocional y una espiritualidad personal, que enfatiza la subjetividad, individualización y desinstitucionalización; y que tratan de recuperar la dimensión humana y el valor terapéutico de lo religioso. Así también, hay búsquedas narcisistas de lo religioso, en puro bienestar y olvido de la realidad y de los otros, que, en lugar de fomentar lazos o ligas humanas, produce reclusión a lo privado y enajenación. Existen experiencias comunitarias, solidarias, de juego videojuego, baile o recreación y de placer que están agrupando a los jóvenes y que están generando una fuente diversa de pertenencia y de identidad.

#### 4. Aproximación a expresiones juveniles y su relación con lo religioso

El sector en constante reconfiguración subjetiva del espacio y los símbolos religiosos, son los jóvenes. Aunque en el imaginario social, está el riesgo de pensar que las generaciones actuales son peores que las pasadas,<sup>5</sup> lo cierto es que cada generación tiene sus oportunidades. Ser joven nunca fue fácil, pero parece que hoy es especialmente difícil, ante la falta de empleo, educación, violencia, pobreza, el desempleo, precariedad, inseguridad y criminalización de la juventud, que hacen parte de la experiencia cotidiana y subjetiva de millones de jóvenes en América Latina.

Ellos expresan en formas diversas su agregación juvenil, actualmente más importante que las adscripciones hereditarias. En estas agregaciones conviven y se responden sus preguntas «dónde me identifico», «dónde soy joven»; tratan de vivir y esta experiencia engloba a la indignación, la rabia, la tristeza, pero al mismo tiempo, expresa la dimensión política, recupera el protagonismo juvenil y sus formas de expresión, el arte, la música, el baile, la recreación, lo colectivo, la participación en distintas causas, sus acciones sociales y sus creencias. Los jóvenes creen en sí mismos, en sus amigos; creen en el dios «Hoy»; creen en «su familia», tangible y les trasciende la soledad. Muchos creen en *YouTube*, *Instagram* y *Facebook*, *Tik Toc*, porque ahí son visibles; creen en la Virgen como madre que los acompaña y cuida; en la música que divierte; creen que su vida

5. «Los jóvenes de hoy no son como los de otras épocas; aquellos eran respetuosos con sus mayores, generosos y honrados, pero los contemporáneos están invadidos por la disolución, son de ánimo blando, resbaladizo, fáciles de prender en los engaños [...], amancebados, jugadores y despilfarradores». Salustio, *Conjuración de Catilina*, Roma, 43 A.C., estas afirmaciones parecerían escritas hoy.

que se agota cada día y cada día reinventan un motivo para seguir adelante. Crean que su nombre, cuerpo e identidad que les da el poder para cambiar eso real que los agota.<sup>6</sup> Rossana Reguillo ante lo religioso, hizo una segmentación<sup>7</sup> que, aunque lejana en el tiempo, nos acerca a lo religioso y su vinculación con lo socioeconómico que aconteció en México y en América Latina.

Los jóvenes excluidos, población enorme, viven en riesgo por sus carencias, están descolgados del sistema, sin esperanza de incorporación al estudio o trabajo; son carne de cañón para el narcotráfico y presa fácil de las sectas que los fanatizan. La juventud es la más precarizada en pobreza en todos los sentidos, con una religiosidad popular especialmente en la virgen de (Guadalupe, Carmen, Zapopan) vinculada a mitos.

Los jóvenes desesperanzados son muchos y están violentados por la realidad y a punto de irse a la exclusión, mantienen vínculos con la familia y las instituciones; pero estos vínculos están a punto de erosionarse por la realidad, andan en busca de identidades de tipo contestatario (punks, góticos, darks, tribus urbanas...y grafitis, piercing, etcétera.), y conservan un sentido religioso de tipo misterioso y muy tenue. Los jóvenes incorporados, son activos colaboradores de las instituciones, y por su afán de diversión son vulnerables de riesgo, pertenecen a sectores medios aunque hay de clases bajas, se adscriben a instituciones educativas, religiosas y laborales, aportan económicamente a las familias, se agrupan por lo lúdico y lo riesgoso (música, barras deportivas, antros, alcohol y droga), algunos son apolíticos y otros están afiliados a organizaciones

políticas, se vinculan a proyectos culturales (ecología, justicia y paz) y muchos son universitarios. Y los jóvenes globalizados, desvinculados de su país, jóvenes en condiciones privilegiadas, estudian en instituciones en el extranjero, vinculados al arte y a las redes sociales, sus objetivos principales son viajar y vivir el momento.

En cuanto a la experiencia, conductas o prácticas ante lo religioso de los jóvenes. Se constata que estas generaciones tienen una experiencia de fe problemática por la diversidad de culturas y creencias. Perciben a las instituciones y entre ellas las Iglesias, muy lejanas de sus preferencias. Algunos admiran a Jesús y los valores que propone, sin asumirlos. Muchos son sensibles a la solidaridad, a la marginación, a la ecología; pero apenas logran comprometerse en acciones solidarias. La mayoría se indigna ante la guerra, aborrecen la violencia, sobre todo si provoca encarcelamientos o muertes. Algunos tienen creencias, muchas sincréticas, responden a su necesidad interior o a la emoción del momento. Otros buscan experiencias de intimidad y de paz interior, con resultados inmediatos, pero sin responsabilizarse. Muchos son proclives al pensamiento mágico ahí donde lo importante es sentir, ahí está una norma moral de actuación. A algunos les incomodan las reglas que vengan de fuera y más si no les parecen adecuadas a sus necesidades o las quieren limitar. Existen jóvenes muy críticos, reflexivos, que buscan integrar la diversidad de experiencias y que, en los diversos campos: ciencia, educación, profesiones, empresas y organizaciones sociales van tratando de implementar nuevas acciones en la sociedad.

6. Cfr. ROSSANA REGUILLO, "Ser joven nunca fue fácil", (Barcelona, España, C. Scolari, entrevistador, 18 de julio de 2013). Es investigadora y ha estudiado la diversidad de lo juvenil en México, culturas juveniles y sus vínculos con lo religioso.

7. ROSSANA REGUILLO, "Culturas juveniles y la pastoral juvenil en México 1", (México, entrevistador: Misioneros del Espíritu Santo Provincia Félix de Jesús, 9 de mayo de 2009).

Si bien la fe de los jóvenes no está desapareciendo, si está teniendo otros matices y prácticas. Sus prácticas son marginales a las instituciones, con nuevos símbolos, narrativas y ritualidades, bienes e imaginarios de salvación secular con sentido comunitario, atractivas para ellos.<sup>8</sup> Hoy las adscripciones de los jóvenes por generaciones<sup>9</sup> están permeando mejor la descripción de sus gustos, intereses y diferencias y se captan sus matices.

Se va generando una nueva cultura, la cibercultura, término que se utiliza para agrupar una serie de fenómenos culturales contemporáneos ligados al impacto que ejercen las tecnologías digitales de la información y la comunicación sobre la realidad, el espacio, el tiempo, el ser humano y sus relaciones socio-culturales. Si bien, las redes sociales nos sirven para interactuar y categorizar las múltiples conexiones en Internet, que nos dan grandes beneficios tanto en información, comunicación, nuevas relaciones a todos los niveles, que generan nuevos valores y una explosión cultural al alcance de todos; pero en su lado oscuro, tenemos el mal uso de información, el *phishing* y la contaminación informativa. El flujo y la velocidad de la información ha cambiado la dinámica social. Lo público es ahora mucho más transparente. El poder es más débil. La noción de sagrado se ha “paganizado”.<sup>10</sup> Los retos están a la vista para todas las instituciones religiosas.

## 5. El campo religioso espacio de resignificación

El proceso de resignificar el espacio religioso incluye retomar los elementos propios que la sociedad está replanteándose, los elementos particulares de la realidad juvenil que están cambiando -algunos ya mencionados anteriormente-, las creencias personales y sociales y las luchas actuales por su apropiación. Pero, sobre todo, buscamos retomar elementos de la historia, a la luz del presente nos puedan ayudar a resignificar y, además, a traer a la memoria las causas valiosas para las víctimas y perdedores, que se han quedado en el olvido y todo lo que construye humanidad.

Pierre Bourdieu plantea una teoría social de articulación socioeconómica y simbólica-religiosa, que incluye la reproducción, la diferenciación social y la construcción del poder, retoma dos ideas centrales del marxismo: la sociedad está estructurada en clases sociales y las relaciones entre las clases son relaciones de lucha. Analiza los vínculos entre producción, circulación y consumo. Centra su análisis económico en la producción, el consumo y sus estructuras, donde el consumo es también un espacio decisivo para la constitución de las clases y la organización de sus diferencias. Las clases se diferencian para él, por su relación con la producción, por la propiedad de ciertos

8. NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales. Prácticas emergentes en las artes, las editoriales y la música* (Barcelona: Editorial Ariel, 2012).

9. El Estudio Global Nielsen sobre los Estilos de Vida Generacionales (The Nielsen Global Generational Lifestyles Survey) encuestó a 30,000 participantes on-line en 60 países para comprender mejor cómo difieren los sentimientos del consumidor a nivel global a través de las etapas de la vida. Los hallazgos rompen algunos mitos y reafirman algunas otras creencias. Para los propósitos de este estudio, los participantes se segmentaron de acuerdo con una clasificación de cinco etapas de vida: Generación Silenciosa (65 años), Baby Boomers (50-64), Generación X (35-49), Millennials (21-34), Generación Z (15-20).

10. ALBERTO BARRERA TYSZKA, “Una Iglesia que necesita resucitar”, *New York Times*, 21 abril 2019, consultado: [www.nytimes.com/es/2019/04/21/ser-católico-iglesia/](http://www.nytimes.com/es/2019/04/21/ser-católico-iglesia/).

bienes, pero también por el aspecto simbólico del consumo, o sea por la manera de usar los bienes transmutándolos en signos.

Para Bourdieu<sup>11</sup>, la lucha por la apropiación del capital simbólico tiene dos elementos importantes: la existencia de un capital común (signos, símbolos, narración, memoria, olvido, poder, honor, la fama, dinero) y la lucha por su apropiación. A lo largo de la historia, un campo, -por ejemplo, el científico o el artístico- acumula un capital, conocimiento, habilidades, creencias, productos, respecto del cual actúan dos posiciones: la de quienes detentan el capital y la de quienes aspiran a poseerlo. Quienes dominan el capital acumulado, fundamento del poder o de la autoridad de un campo, tienden a adoptar estrategias de conservación y ortodoxia, en tanto los más desprovistos de capital, o recién llegados, prefieren las estrategias de subversión, o de herejía.. Además es posible la presencia de profetas, que analizan y cuestionan la situación de privilegio y proponen otras maneras de actualización.

La percepción de Bourdieu sobre la religión está ligada como en otros ámbitos, a un grupo o clase determinado de la sociedad. El discurso transfigura las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales; por ello, puede legitimar, moralizar y absolutizar, contribuyen a la imposición disimulada de un orden de cosas. La eficacia simbólica del discurso religioso está ligada, a un interés religioso, social y político, puesto en juego por los agentes especializados que trabajan para lograr una estructura y sistematización de las creencias y de las prácticas, y logran una desposesión objetiva del capital religioso. La religión, sistema simbólico estructurado y estructurante

transmuta el ethos (de un grupo o clase) en ética.<sup>12</sup> Las creencias vinculan los procesos sociales de representación, de legitimación, de constitución de cuerpos de especialistas, de reproducción, diversificación y modificación del mundo social mediante prácticas más o menos institucionalizadas. Las creencias construidas socialmente, las que se hacen presente en los agentes en la historia del campo, en un estado dado de relaciones, posiciones, discursos y las prácticas de esos agentes. «Las creencias en el suelo social son uno de los objetos de lucha más importantes, ocultos y decisivos en las luchas sociales».<sup>13</sup>

Recapitulando los elementos anteriores, nos encontramos con la dimensión religiosa, que está construyéndose en constante pugna entre los diversos actores, algunos con posiciones muy definidas y otros en grupos difuminados: hay luchas por apropiarse del capital simbólico del mundo religioso. Un elemento de debate es la historia, su interpretación y recuperación de la memoria en el momento presente, delimitando las intenciones y las necesidades, nos encontramos con muchas posibilidades de reconfiguración.

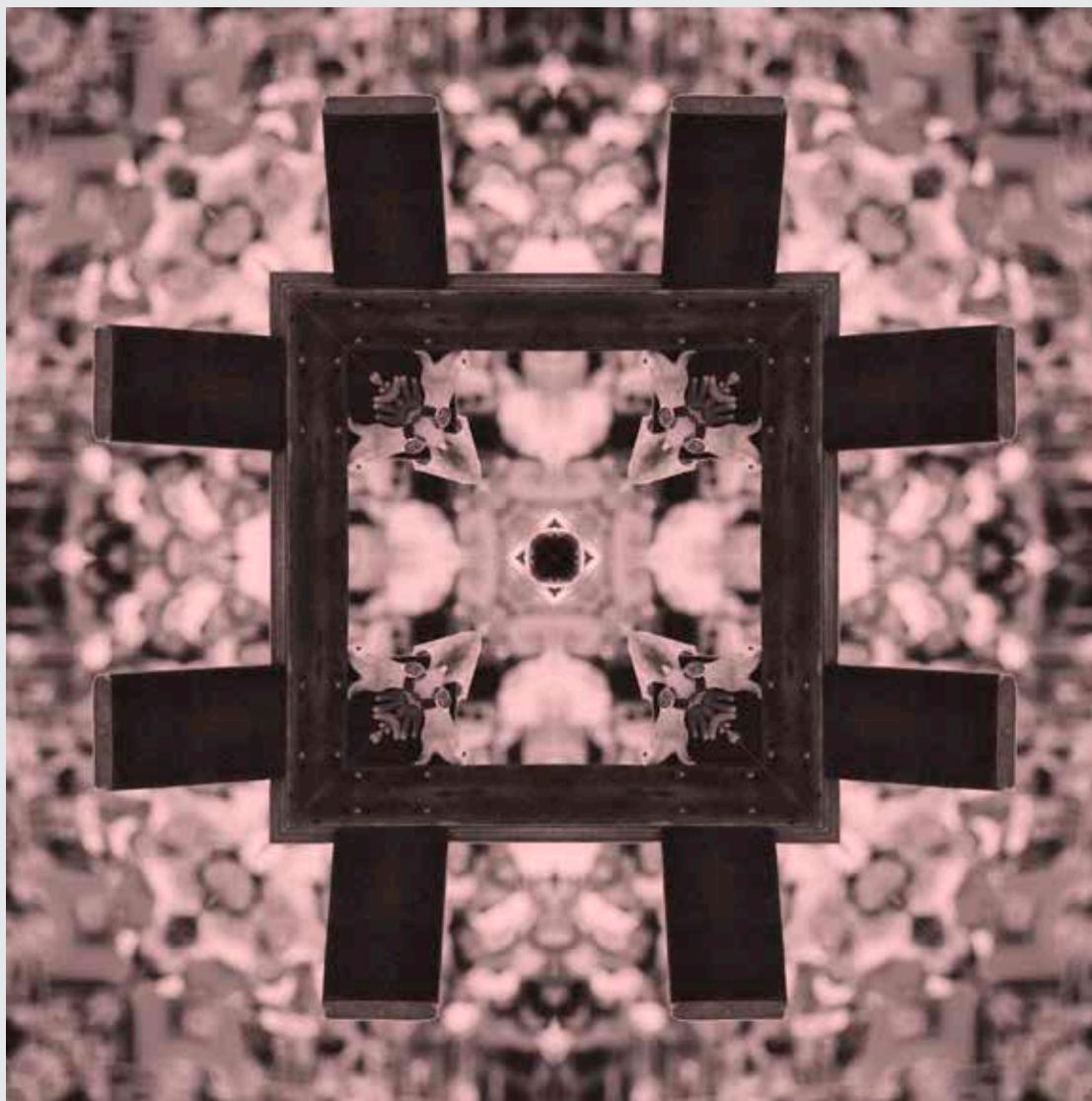
## 6. Reflexiones en esta reconfiguración religiosa

En las transformaciones que viven nuestras sociedades latinoamericanas del siglo XXI, en lo económico, político, social, cultural y religioso, sus cambios se presentan como oportunidades y retos, especialmente ante la tecnología, la información, las TICs, la economía y el mercado, la comunicación, los temas sobre sexualidad, bioética y el mundo de la vida. Aquí el papel de lo

11. PIERRE BOURDIEU, *Sociología y cultura*, Trad. Martha Pou, (México: Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990), 13.

12. PIERRE BOURDIEU, "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones*, vol. XXVII, 108, (otoño 2006), 25.

13. PIERRE BOURDIEU, *La eficacia simbólica, religión y política*, Trad. Alicia Rodríguez y María Teresa Martínez, (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009), 11.



religioso está en constante configuración. Tiene una historia o memoria viva, con luces y sombras y atenta al incesante cambio de todas las cosas conectadas con nuestro presente. Necesita recuperar lo humano y todo lo que ayuda en la construcción de identidades y de tejido social. Pero son necesarios procesos de actualización, interpretaciones personales y colectivas, usando la crítica, la comprensión, el rechazo o la enmienda de los imaginarios religiosos que nos han llegado.

Ante la secularización que trató de sacar del espacio público a la religión,

llevándola a la privatización, con los nuevos procesos de «deseccularización», o post-seccularización y pluralismo, se percibe un nuevo brote de lo religioso y un replanteamiento social. Así, encontramos que hay grupos que luchan por la apropiación del capital simbólico en el campo religioso, que toman partido de clase o grupo, dejando a otros despojados de dicho capital. Ante los fenómenos religiosos de des-institucionalización, desafiliación e indiferencia, donde las instituciones sienten la pérdida del control y del monopolio simbólico, aparecen nuevas formas religio-

sas, la nueva mística, lo «neo-esotéricas»; la irrupción de lo sagrado: mass-media, sabidurías orientales, misticismo y esoterismo, interioridad afectiva individual-grupal. Se constata la sed de misterio y hartazgo de ideologías, de moral, de rituales y de sacramentalismos rutinarios; hay una tendencia a los fundamentalismos, a la extrema derecha y a posiciones radicales, a la vez hay diversidad de expresiones solidarias, cari-

tativas y experiencias de fraternidad. Así, la búsqueda de una religiosidad enfatiza y prima en ella la experiencia, lo emocional y una espiritualidad personal, que enfatiza la subjetividad, individualización, la realización personal, la necesidad de espacios de convivialidad y la desinstitucionalización; los cuales tratan de recuperar la dimensión humana y el valor terapéutico de lo religioso.

## Bibliografía

- Barrera Tyszka, Alberto. «Una Iglesia que necesita resucitar.» *New York Times*, 21 de abril de 2019.
- Borghesi, Massimo. *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*. Madrid: Ediciones encuentro S.A., 2007.
- Rodríguez, Alicia y Martínez María Teresa, Trad. *La eficacia simbólica, religión y política de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.
- Pou, Martha. *Sociología y cultura de Pierre Bourdieu*. México: Editorial Grijalbo-Consejo Nacional para la cultura y las artes, 1990.
- Bourdieu, Pierre. «Génesis y estructura del campo religioso.» *Relaciones*, (2006), 25.
- Bourdieu, Pierre. «Quelques propriétés des champs.» *Questions de sociologie*, 1984: 115.
- García Canclini, Néstor. *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales. Prácticas emergentes en las artes, las editoriales y la música*. Barcelona: Ariel S.A., 2012.
- Mardones, José María. *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Masferrer Kan, Elio. *Religión, política y metodologías, un aporte al estudio de los sistemas religiosos*. México: Editorial la araucaria, 2014.
- Molina, Mariana. «Educación laica y educación católica. Entender el mundo desde ángulos diversos.» *Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea*. Editado por Canal de Instituto de investigaciones sociales. Prod. UNAM. México, Ciudad de México, 24 de abril de 2019.
- Montes Rodríguez, J. Jesús. «El seguimiento de Jesús, como propuesta de formación para los jóvenes.», Tesis de Licenciatura Teológica, CEBITEPAL-UPB, 2015.
- Pérez Agote, Alfonso. «La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad.» *Papeles del CEIC* (Centro de estudios sobre identidad colectiva), 2016: 1.
- Reguillo, Rossana, entrevista de Misioneros del Espíritu Santo Provincia Félix de Jesús A.R. «Culturas y la pastoral juvenil en México», (9 de mayo de 2009).
- Reguillo, Rossana, entrevista de C. Scolari. «Ser joven nunca fue fácil», Barcelona, (18 de julio de 2013).



# BREVES ESBOZOS HACIA UN REALISMO MÍSTICO

ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ\*

*La realidad se desvela realizándola, no hay otro camino para ser que siendo. No hay otra revelación de Dios que el adentramiento en lo real.*

Javier Melloni en *Perspectivas del absoluto*, 194

## Introducción

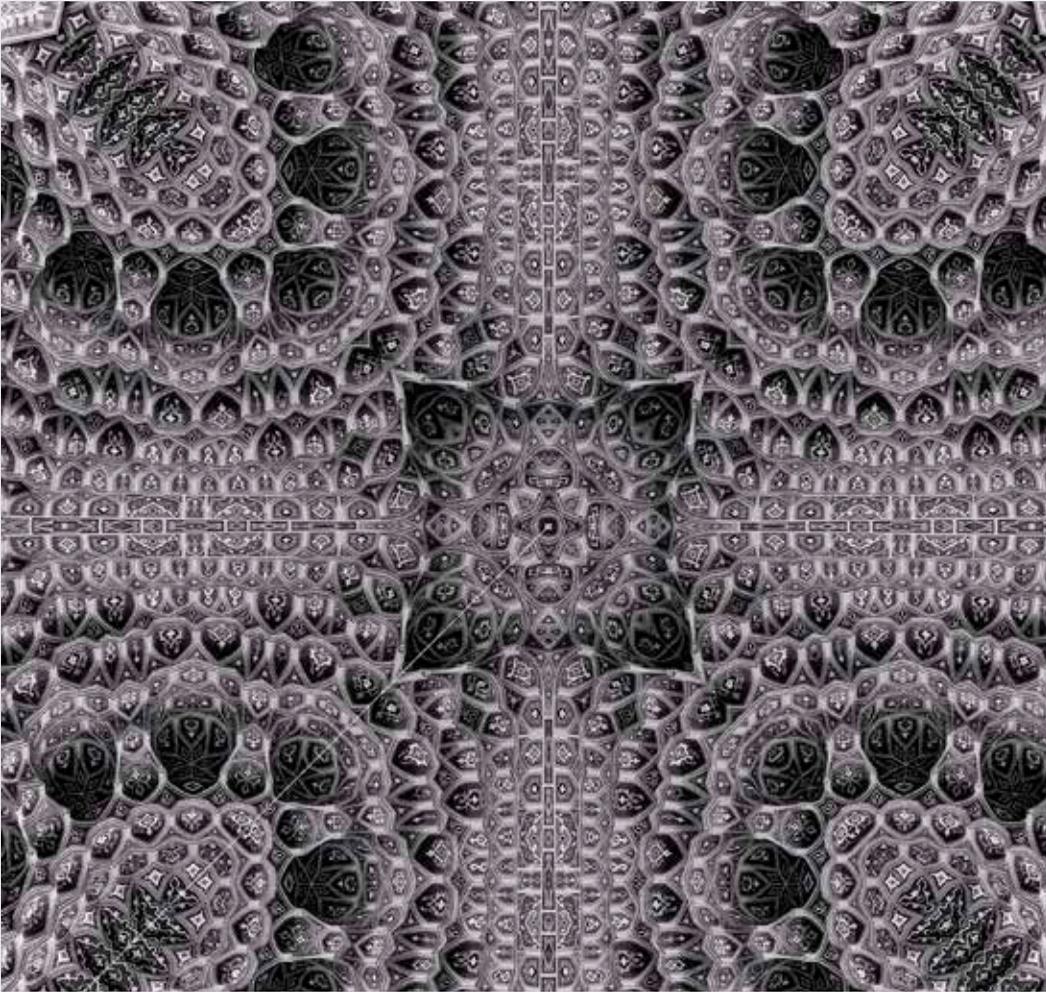
\* Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Especialidad en Mística y Ciencias Humanas por la Universidad de la Mística en Ávila, España. Maestro en filosofía por la IBERO-Ciudad de México. Colaborador en la Universidad de la Tierra en Oaxaca y en ITESO.

En lo que concierne a la mística, un prejuicio recurrente es considerar que su ejercicio se traduce en una *fuga mundis*. Probablemente sea cierto para ciertas narrativas místicas, sobre todo aquellas herederas de ciertas interpretaciones neoplatónicas y gnósticas, tanto en la tradición cristiana como en otras. Hace tiempo que renuncié al afán por definir la mística desde una metodología clasificatoria típicamente moderna, cuyo resultado normatizaría entre lo que es y no es mística, distinguiendo la verdaderas de la falsa. Sabemos de sobra lo que este tipo de actitud ha provocado en la historia. En lugar de “la mística” hablaré de “las místicas”, reconociendo que es verdad que ciertos lenguajes e interpretaciones místicas transpiran una especie de odio o rechazo al mundo. Lejos de lanzarme en una infértil cruzada por comprobar que ésta en realidad no es la mística esencial, sana o verdadera, asumiré la posibilidad de que exista este tipo de mística siendo simplemente una más entre otras... y es una entre estas otras en la que me concentraré en el presente artículo.

Hablo de “breves esbozos” porque no puedo sino ofrecer esta aproximación preliminar a lo que todavía es una reflexión, meditación e investigación en curso. Además, he de confesar que es uno de esos temas que implican al autor de forma tan íntima, puesto que no trata de un tema más entre otros sino de su tema por el que lucha y se desvela, que jamás dejará de ser sino eso: un esbozo. Será, cuando mucho, un mero pensar en voz alta para que el eco de dicho hablar resuene en los oídos de quienes lean este texto, incluyendo mi propia escucha pasado algún tiempo, cuando regrese a estas líneas en búsqueda de inspiración.

De cierta manera, este artículo es tanto un comentario como una continuación a la última parte de mi libro todavía no publicado *Religarnos. Más allá del monopolio radical de la religión*.<sup>1</sup> Es un comentario en el sentido de que el argumento amplio se encuentra en el libro, al cual remito a quienes quisieran conocer con mayor detalle mis ideas. También es una continuación, en tanto que aprovecho este espacio para

1. Próximamente será publicado por la editorial Kairós.



sumar algunas novedades que no aparecen en el libro, sino que conforman los siguientes pasos en la reflexión.

La aportación propia de este artículo en la corriente de mis reflexiones se encuentra en el concepto de *realismo místico*. El término no es mío, aunque sí le acuño connotaciones distintas a las que tradicionalmente se le reconocen. En lugar de realismo místico podría hablar de una mística de la realidad, como lo he hecho en el libro ya citado en el párrafo anterior. Aunque es lo mismo, a nivel de exploración conceptual, hablar de un realismo místico me permite introducirme por ciertos senderos filosóficos que me interesa conocer un poco mejor. Aprovecharé este artículo para hacerlo.

Propongo el siguiente recorrido. En primer lugar, expondré las otras connotaciones que existen alrededor del término “realismo místico”, a saber, en la poesía, la pintura y en la obra de Nicolás Berdiaeff. Posteriormente exploraré la problemática detrás de la relación entre mística y realidad desde algunos autores contemporáneos. En el tercer apartado desarrollaré brevemente qué es el realismo en términos filosóficos, así como sus tipos y su papel en la discusión contemporánea. En un siguiente apartado recuperaré la filosofía de Xavier Zubiri, también nombrada como realismo radical, argumentando su valía para comprender un realismo místico, sobre todo en la recuperación de sus ideas por autores como Ignacio Ellacuría

y Jon Sobrino. El último apartado tratará, a modo de conclusiones, presentar finalmente lo que entiendo por realismo místico dentro de toda la constelación enmarcada con anterioridad.

Aclaro que este texto se escribe desde la filosofía de la religión, entendida no como el discurso lógico o analítico sobre la religión, sino como un saber concreto que intenta articularse como forma de vida. Para profundizar en mi crítica a la filosofía de la religión y en mi propuesta de estudio, remito a mi texto *Más allá de la filosofía de la religión. Provocaciones críticas sobre la relación y fecundación entre filosofía y espiritualidad*.<sup>2</sup>

### Algunas nociones de realismo místico

Encontré, por lo menos, tres acepciones de “realismo místico” a parte de la que intentaré presentar en este artículo. La primera se refiere a la poesía, a un género poético en el que se conectan imágenes materiales o terrenales con imágenes místicas, espirituales y religiosas. Por ejemplo: “El arroyo burbujeó en música espiritual” o “Los amantes transmitieron su romance abrazándose como salmos”.<sup>3</sup> No di con mucha más información respecto a este género o figura poética, y como mi objetivo no es adentrarme en este enigma, simplemente menciono lo que resultó de una rápida búsqueda en el internet.

La segunda acepción pertenece a la pintura. De forma similar al ejemplo anterior, encontré que puede entenderse como realismo místico aquellas expresiones del dibujo o la pintura que, si bien representan objetos reales como un paisaje, un árbol,

una persona o hasta un automóvil, se le rodea de un cierto halo de misticismo. Más en concreto, “realismo místico” fue el adjetivo con el que Noèlia Hernández calificó en *La Vanguardia* la obra del pintor menorquín Rafael de la Rica. Menciona que dicho pintor “representa objetos de nuestra cotidianidad, en su mayoría alimentos perecederos, con algún guiño al arte pop”. Habla de un “realismo místico bañado por una luz dramática que hace resaltar aún más la diferente naturaleza de los elementos que la componen.”<sup>4</sup>

Ninguna de las dos anteriores referencias se acerca a la cuestión que quiero trabajar en este artículo. Otra cosa muy distinta sucede con el pensamiento de Nicolás Berdiaeff o Berdiaev (aparece de ambas maneras), el filósofo existencialista y personalista ruso que vivió de 1874 a 1948. Escasamente leído y publicado en español, Berdiaeff es de esos autores, como Gustav Landauer o León Tolstoi, en donde mística, política y pensamiento crítico se entrecruzan. Entre su obra destacan *El sentido de la historia* (1922), *Una nueva Edad Media* (1924) y *Reino del espíritu y Reino del César* (1951). Sin ánimos de ofrecer una semblanza de un autor que por lo demás sí recomiendo, me dirijo directamente a su noción de realismo místico contrapuesto a lo que él mismo llama el idealismo místico. Para hacerlo no me remito a alguna de sus obras principales, sino a un brevísimo texto de unas cuantas páginas titulado “De las distintas místicas” de 1912.<sup>5</sup>

Berdiaeff nos dice que hay que distinguir distintos tipos de mística, concordando así con lo que planteamos al inicio del

2. Texto todavía inédito.

3. Ver <https://www.guimoda.com/tallas-grandes/realismo-mistico-un-nuevo-genero-de-poesia/> (consultado el 6 de septiembre del 2022).

4. NOÈLIA HERNÁNDEZ, “Realismo místico”, en *La Vanguardia* – Cultura, Barcelona, 1 de octubre del 2014.

5. NICOLÁS BERDIAEV, “De las distintas místicas”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 37, No. 147 (1992) 152-155.

artículo. Lo plantea en los siguientes términos: “El realismo místico de la Iglesia se cambia en un idealismo místico”.<sup>6</sup> Se refiere al protestantismo, aunque en realidad el texto comienza con una crítica a la mística de la India, la cual, según Berdiaeff, “niega al hombre, su yo y su creación. Presenta al individuo solitario, hostil, y rechaza la acepción mística de la pluralidad del ser, que reconoce la cultura cristiana occidental”.<sup>7</sup> Cita varias frases que le atribuye a Swami Vivekananda y que, a juicio del místico ruso, consideran que “el hombre es una decadencia, no representa ningún provecho para la vida divina y tiene que aniquilarse íntegramente en lo divino”.<sup>8</sup> El yoguismo no sería sino la negación tanto del ser humano como de Dios, de la distancia y relación entre ambos, una negación de la tierra y del cosmos.

Con independencia a que se puedan contraargumentar los juicios de Berdiaeff respecto a la mística de la India, hay que reconocer que no lanza un ataque específico en contra de dicha tradición o cultura, sino de un tipo particular de mística a la cual denomina como idealismo místico. Este también existe en occidente e incluso en el cristianismo, representado primordialmente por el neoplatonismo de Plotino (al cual considera un místico de la unicidad separado del mundo que niega al ser humano y al cosmos) y la teología negativa del Pseudo-Dionisio Areopagita (que separa radicalmente la pluralidad del mundo y la unicidad de Dios). En la misma línea se encuentra Eckhart, quien “exhorta a la emancipación de toda pluralidad e individualidad, de todo ente, a la extinción del ‘yo’. Es acósmico y no cree

en la transformación de la Tierra. Anhela ser liberado y sacado de la creación, pero también de Dios”,<sup>9</sup> pues, como es bien sabido, Dios para Eckhart deviene como tal solo como una imagen de la Divinidad mucho más profunda y esencial. De este idealismo místico que supone una ruptura con la tierra beben la mística de la India, el neoplatonismo, la teología negativa, Eckhart y de ahí el protestantismo hasta llega a mencionar a Hegel.

Como ya mencioné, este no es el lugar para evaluar las lecturas que Berdiaeff tiene sobre las místicas y autores que cita. Lo que me interesa rescatar es la distinción que hace entre realismo místico e idealismo místico. El segundo ha quedado claro, se refiere a la mística de la *fuga mundis*, que se plantea este mundo como una caída o como de segundo grado comparado con el verdadero. El realismo místico, por otro lado, no queda suficientemente claro en el breve texto que he citado. Se entiende que se refiere a una mística enraizada en el mundo, que no considera la tierra y la pluralidad de la existencia como una caída sino justamente como una manifestación de amor y parte de la realidad divina, en otras palabras, Dios y la realidad serían dos caras de la misma moneda. Tampoco aniquila la distancia entre Dios y la creación, o el Misterio y el mundo, sino que en dicha distancia percibe la posibilidad de la misma relación mística.

Detendré en este momento mi exposición de los planteamientos de Berdiaeff. Rescato sobre todo su distinción entre el realismo místico y el idealismo místico. A continuación, problematizaré la relación entre mística y realidad.

6. *Ibid.*, 55.

7. *Ibid.*, 152.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, 154.

## Mística y realidad

¿Cómo se relaciona la mística con la realidad? Una primera postura es la del idealismo místico. La segunda, la del realismo, no solo es la que nos compete, sino que también se presenta con mayor problemática. En primer lugar, hay que aceptar que el término realidad carga con su propia genealogía. Según los estudios de Germán Marquínez Argote, “realidad” es una palabra relativamente reciente que se fragua en la modernidad.<sup>10</sup> *Realitas*, dice Diego Gracia a partir del análisis de Marquínez Argote, es un sustantivo latino que es abstracto derivado de *res*, mucho más concreto. Parece que aparece con Escoto y después en Ockam y los nominalistas. En castellano, su uso filosófico devino del decaimiento de “ser” a mero verbo copulativo. Realidad significa el ser de la cosa.<sup>11</sup> Parece ser que, por lo tanto, es en la filosofía española, particularmente con Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, que la realidad pasó a ocupar un pedestal importante en la filosofía.

Haría falta un análisis mucho más profundo para rastrear los tejidos, intersecciones y genealogías entre distintos términos premodernos en diversas lenguas hasta el concepto actual de realidad, particularmente en lo que se refiere a la mística. Así, si nos detenemos en algunos representantes importantes de los estudios místicos contemporáneos, comprobaremos que vamos a encontrar una estrecha relación entre mística y realidad.

El primer ejemplo es Evelyn Underhill, para quien la mística es “el arte de

la unión con la Realidad” y el místico “la persona que ha alcanzado esa unión en mayor o menor grado, o que cree en ella y busca alcanzarla”.<sup>12</sup> El fenomenólogo español Juan Martín Velasco menciona la inmediatez como una de las características de la mística, la cual entiende en los siguientes términos: “‘realización’ instantánea, de transparentización a la conciencia del fondo mismo de la realidad y de la conciencia -transobjetiva y transubjetiva- del sujeto con ella”.<sup>13</sup> Javier Melloni, por su lado, considera que las religiones no se señalan a sí mismas, “sino a una Realidad que las trasciende. Esta Realidad a la que están referidas (*re-ligadas*) la perciben como Apertura infinita que se despliega hacia lo alto, hacia lo largo, hacia lo ancho y hacia lo profundo de lo existente”.<sup>14</sup> Finalmente, Raimon Panikkar escribió: “La consciencia atenta y amorosa puede ser definida también como mística: mística en el sentido de consciencia directa de la realidad”.<sup>15</sup>

Ninguno de los cuatro estudiosos del fenómeno místico se refiere necesariamente a lo mismo. Cuando en una narrativa mística leemos la palabra realidad (sobre todo si se escribe con mayúsculas), no sabemos si se refieren a esta realidad concreta y material, a una Realidad última y única al puro estilo de la unicidad, o si por el contrario es una realidad múltiple, etcétera. Lo que quiero subrayar en este apartado es la estrecha relación que actualmente cultiva la mística con el concepto de realidad, lo cual quedó manifestado con las citas del párrafo anterior. Sin embargo, si no nos preguntamos desde cuál filosofía estamos entendiendo la palabra realidad,

10. GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE, *Inteligencia, realidad, posibilidad, religación: Historia de cuatro palabras* (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 2005) disponible en el campus virtual de la Fundación Zubiri de Madrid.

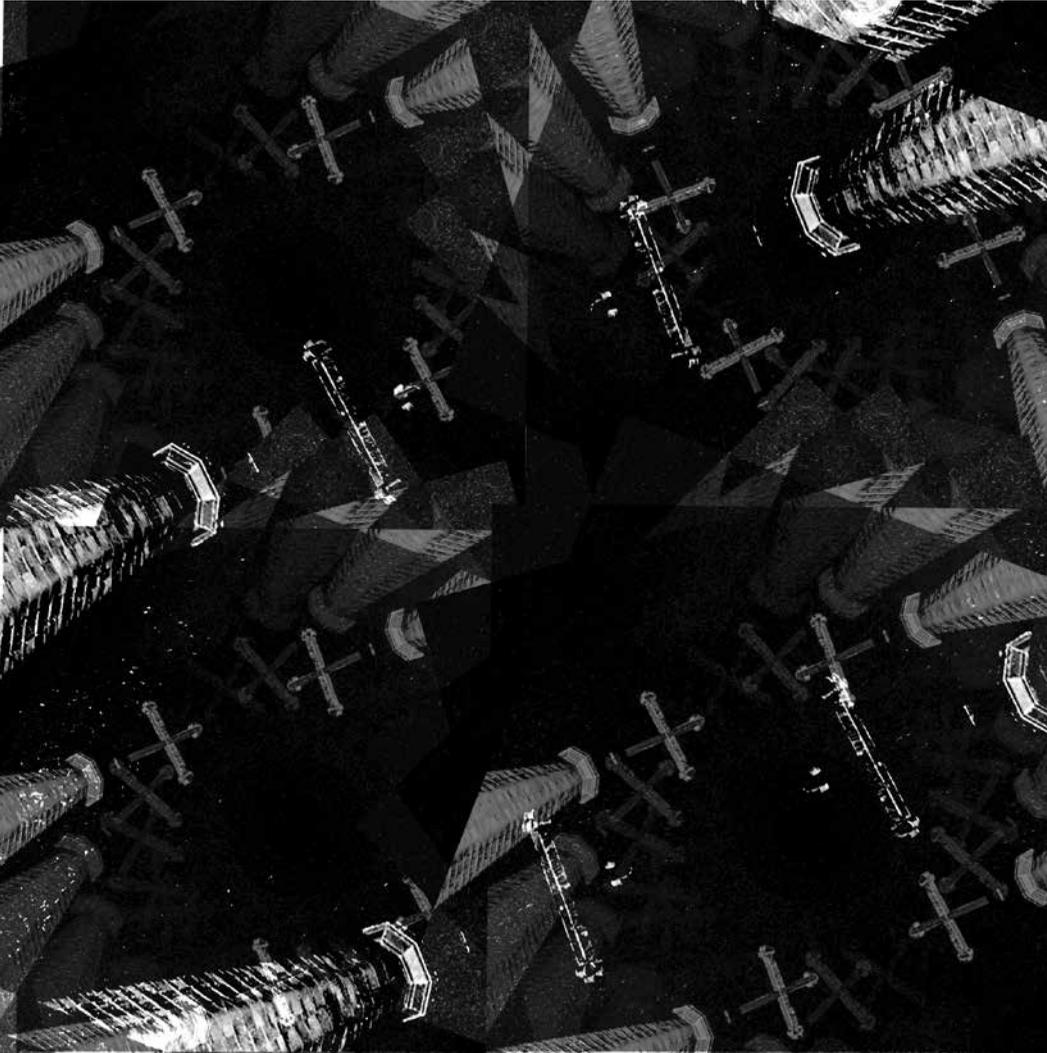
11. DIEGO GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri* (Madrid: Triacastela, 2017), 69.

12. EVELYN UNDERHILL, *La práctica del misticismo* (Madrid: Trotta, 2015) 20.

13. JUAN MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid: Trotta, 2009), 328.

14. JAVIER MELLONI, *Vislumbres de lo real* (Barcelona: Herder, 2007), 11.

15. RAIMON PANIKKAR, “El origen: el silencio” en *Obras Completas Tomo I* (Barcelona: Herder, 2015), 160.



no delimitaremos bien nuestra comprensión sobre el realismo místico. En ese sentido, me parece importante recordar algunos tipos de realismo que existen en el ámbito filosófico.

### El realismo en términos filosóficos

Adentrarse a lo que en la historia de la filosofía ha significado el realismo, representa una titánica tarea que ni los diccionarios más especializados han logrado agotar. En términos generales, se considera como

realismo a las posturas que defienden la realidad... pero el abanico que esto incluye es bastante amplio. Clásicamente hablando, realismo “es aquella concepción que afirma que el ente real existe ‘en sí’ independientemente de nuestro conocimiento”.<sup>16</sup> Suele contraponerse al idealismo en tanto perspectiva que defiende la primacía de lo mental (o la idea o consciencia).

Esta simple definición exige casi de inmediato ser matizada si exploramos las muchas connotaciones que el realismo ha tenido en filosofía. Está por ejemplo el

16. JOSEF DE VRIES, “Realismo”, en *Diccionario de Filosofía*, comp. WALTER BRUGGER, (Barcelona: Herder, 1969), 399.

*realismo idealista*, el cual considera que “todo ente, en última instancia, está plasmado según las ideas divinas”<sup>17</sup> (cierto platonismo y aristotelismo); el *realismo ingenuo*: “cuando en el conocimiento del mundo externo no se ve ningún problema y los datos de los sentidos son considerados sin más como reales”;<sup>18</sup> el *realismo inmediato* defiende que en la percepción sensorial se da inmediatamente la realidad exterior; del otro lado está el *realismo mediato*, para el cual el ser real no es inmediatamente dado; el *realismo matemático*, por su lado, “admite la existencia de objetos abstractos como los números y los conjuntos”.<sup>19</sup> Existen otros tantos, como el *realismo volitivo*, emocional o irracional. Algunos realismos han devenido en auténticas escuelas o grupos, tales como el *realismo crítico* y el *nuevo realismo*, ambos principalmente situados en los Estados Unidos.

Como mencioné en el apartado anterior, el concepto de realidad es bastante reciente en la historia de la filosofía. El realismo, por lo tanto, lo es de igual manera. Según Nicola Abbagnano, el término apareció por primera vez en el siglo XV de parte de la escolástica más tradicional en contraposición al nominalismo. Fue Kant, empero, quien hizo relevante la discusión al distinguir el *realismo trascendental* del *empírico*. El primero defiende que “la existencia y naturaleza de los objetos así conocidos es totalmente independiente de nuestro conocimiento de ellos”.<sup>20</sup> El segundo, que es por el que el propio Kant se inclina, puede entenderse en los siguientes

términos: “podemos tener conocimiento de la existencia y naturaleza de los objetos materiales en el espacio y el tiempo”.<sup>21</sup> Recordemos que para Kant espacio y tiempo son los aportes del sujeto en la síntesis trascendental, no de las cosas. Después de Kant fue el idealismo alemán, con Fichte, Schelling y Hegel, el que continuó con la discusión y así hasta nuestros días.

Como pudo constatar, no puede hablarse de realismo a secas. Al trasladar la distinción entre realismo e idealismo al ámbito místico, Berdiaeff buscaba distinguir entre una mística que repudia el mundo (idealista) a aquella que vive el mundo como realidad también misteriosa (realismo). Podemos, sin embargo, ir todavía más allá y recuperar a un filósofo del siglo XX que ha sido caracterizado como *realista radical*.<sup>22</sup> Se trata de Xavier Zubiri, en cuya obra podemos encontrar un realismo que permite una reelaboración del realismo místico en otros términos.

### La filosofía de Xavier Zubiri o el realismo radical

Xavier Zubiri es un autor cuya evolución filosófica puede leerse al hilo del paso por distintos realismos. Diego Gracia ofrece una aproximación con esta clave de lectura, proponiendo entender el itinerario filosófico de Zubiri en ocho etapas.<sup>23</sup> La primera, durante su época de estudiante, se caracterizó por un realismo cultural o prefilosófico; segunda, un realismo precrítico; tercera, el realismo crítico de la Escuela de Lovaina; cuarta, ya bajo la influencia de

17. *Ibid.*, 400.

18. *Ibid.*

19. NICOLA ABBAGNANO, *Diccionario de Filosofía* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 895.

20. TIMOTHY WILLIAMSON, “Realismo y antirrealismo”, en *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, ed. TED HONDERICH, (Madrid: Tecnos, 2008), 970.

21. TIMOTHY WILLIAMSON, “Realismo y antirrealismo”, 970.

22. ANTONIO FERRAZ FAYOS, *Zubiri: El realismo radical* (Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995).

23. Ver la sección titulada “Xavier Zubiri: la máxima figura filosófica de la generación de 1927-1931”, en DIEGO GRACIA, *El poder de lo real*. Leyendo a Zubiri, 64-162.

la fenomenología, identifica objetivismo y realismo; quinta, marcada por Ortega y Gasset, el realismo de Zubiri se pintará de vitalismo; sexta, alejado de Ortega y cercano a Heidegger, Zubiri retorna a la filosofía griega para entender la realidad como *ousía*; séptima, a partir de 1960, distingue cosa-realidad de cosa-sentido en donde realidad es la sustantividad e idealismo la confusión entre ambas partes de la anterior distinción; octava, finalmente, la realidad es actualidad sustantiva.

Probablemente la descripción anterior esté repleta de terminología desconocida para los no lectores de Zubiri. Lo que me interesa no es ofrecer aquí un resumen especializado del pensamiento del autor, sino algunos puntos clave que me parecen importantes para nuestro objetivo. Así, valga el párrafo anterior para mostrar como Zubiri recorrió distintos realismos hasta madurar su propia propuesta, a la cual podemos llamar, junto con Ferraz Fayos, realismo radical.

Para Zubiri la realidad es lo más radical. En ese sentido advierte que no hay que confundir realidad con los conceptos de ser o de existencia. El ser y la existencia presuponen la realidad. Es verdad que algo que existe es real, pero no es real porque existe, sino que existe porque es real. Lo mismo sucede con el ser: algo es porque es real, no es real porque es. En ese sentido, lo “primero de las cosas no es ser entes, sino ser realidades”.<sup>24</sup> Lo segundo que habría que subrayar es que la realidad no es la mera reificación. Realidad es una formalidad que podemos definir como el “de suyo”: “la formalidad de lo real está constituida por eso que llamamos de suyo”.<sup>25</sup> La realidad no es la cosa que está allá fuera de nosotros, sino la formalidad

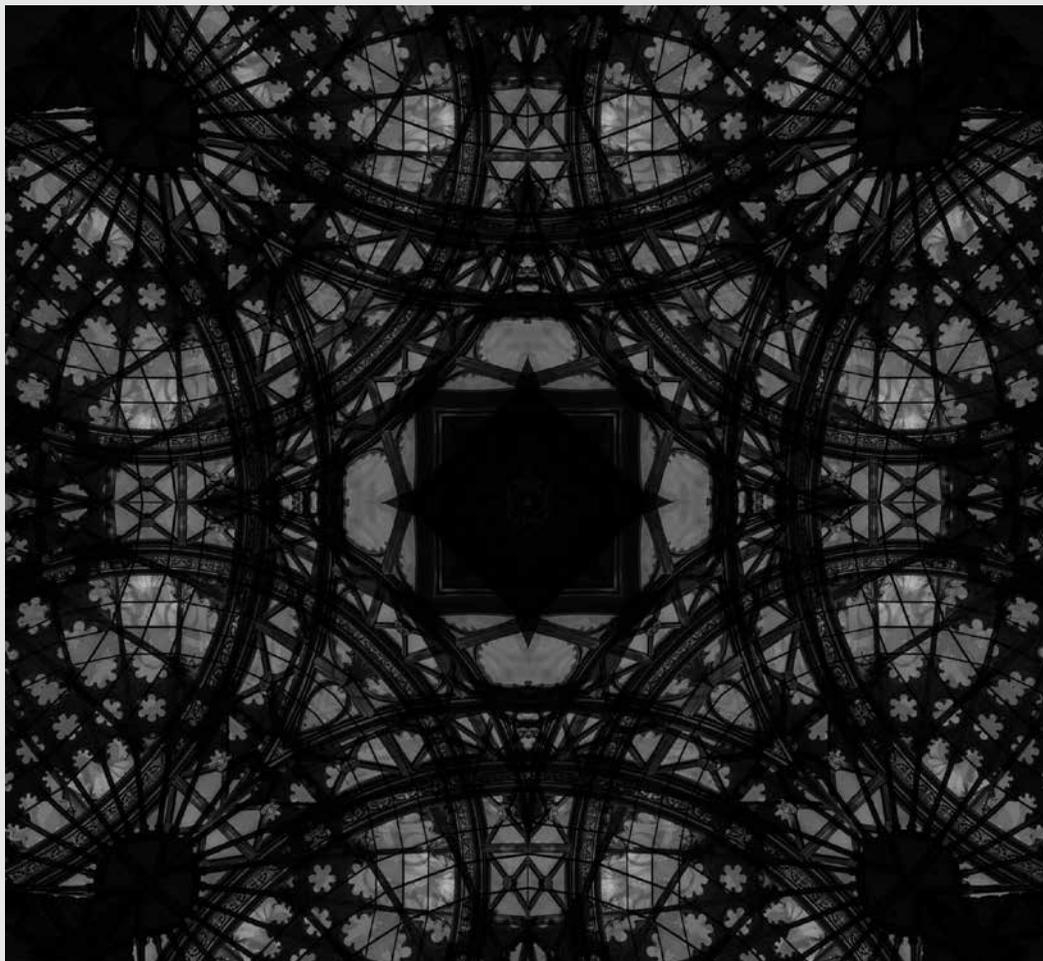
de la cosa en tanto que real aprehendida como tal en mí y por mí. En ese sentido, la filosofía de Zubiri ofrece una alternativa a la dicotomía entre realismo e idealismo, ya que su realismo radical no es ingenuo, sino que toma en cuenta tanto la objetividad como la percepción. Un dato interesante a tomar en cuenta es la extensa obra de Zubiri en torno a lo que llamó la “inteligencia sentiente”, cuyo primer momento es la “aprehensión primordial de realidad” por la cual aprehendemos la cosa como real en tanto contiene notas que le pertenecen “de suyo”. Esta es la cosa-realidad que se diferencia de la cosa-sentido, las interpretaciones o narrativas en torno a las cuales rodeamos las cosas reales. Pero para que podamos contarnos dichas historias respecto a las cosas, primero tenemos que aprehenderlas en tanto que reales.

Si pasamos de la inteligencia sentiente a la filosofía de la religión de Zubiri, constatamos que la realidad también se encuentra en el centro de su reflexión y experiencia. Los seres humanos somos realidades relativas en el sentido de que parte de nuestra realidad es el estar abiertos constitutivamente hacia otras realidades. A esta nota Zubiri le llama “respectividad de lo real”.<sup>26</sup> Ahora bien, eso que llamamos Dios es una realidad absoluta, pero también fundamento. Lo importante a subrayar en este punto es que Dios en Zubiri no es extramundano en el sentido del Dios deísta, pero tampoco cae en un panteísmo. Para Zubiri la realidad es enigmática, pues en nuestra experiencia nos vemos fundamentados en tanto seres humanos por aquello que llama “poderosidad de lo real”. Lo real, al ser formalidad y no una cosa, nos atraviesa y nos constituye: “El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder

24. XAVIER ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, 2012), 37.

25. XAVIER ZUBIRI, *El hombre: lo real y lo irreal* (Madrid: Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, 2005) 25.

26. XAVIER ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 35.



de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado religación”.<sup>27</sup> De ahí que: “No `vamos a` la realidad como tal, sino que, por el contrario, `venimos de` ella”.<sup>28</sup>

La realidad se apodera pues de nosotros y nosotras, o, dicho de otro modo, nuestra realidad es realidad en tanto poderosidad de lo real apoderándose (religación) de nuestros y nosotras haciéndonos personas. Véase esta cita más extensa sobre al apoderamiento:

Este paradójico apoderamiento al apoderarse de mí me hace estar constitutivamente suelto `frente a` aquello mismo que de mí se ha apoderado. El

apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo religación. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos. En otros términos, el sujeto formal de la religación no es la naturaleza sino la persona o, mejor dicho, la naturaleza personizada. De suyo la religación afecta al hombre no separadamente de las cosas, sino que en alguna forma afecta a todo.<sup>29</sup>

La religación siempre es, por lo tanto, experiencial: “La religación tiene, pues,

27. XAVIER ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 8.

28. *Ibid.*, 98.

29. *Ibid.*

carácter experiencial”.<sup>30</sup> Dicho de otro modo, la religación al poder de lo real “es la experiencia que manifiesta lo enigmático de este poder de lo real”.<sup>31</sup> De lo cual se concluye que la trascendencia de Dios -y junto con ella la experiencia mística-, se da en las cosas. Dios “en las cosas, pero sin ser ellas mismas: es lo que yo entiendo por trascendencia de Dios”.<sup>32</sup> Trascender o ir a Dios, agrega Zubiri, no significa ir más allá de las cosas sino “penetrar cada vez más en la cosa misma”.<sup>33</sup> Las cosas remiten a una misteriosidad que algunos llaman Dios, o, mejor dicho, Dios es la misteriosidad a la que remite la poderosidad de lo real cuando nos abrimos a esta relación profunda. La conclusión, en términos de caracterización de la mística, es fundamental: “Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas”.<sup>34</sup>

Zubiri no habla como tal de un realismo místico. Sin embargo, no me parece exagerada la posibilidad de tejer un realismo místico a partir de la filosofía zubiriana. Hasta cierto punto esto es lo que hicieron Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino en El Salvador. Ellacuría habla de tres dimensiones del pensar que se suceden entre sí: “hacerse cargo de la realidad” (dimensión intelectual), “cargar con la realidad” (ética) y “encargarse de la realidad” (práctica). Sobrino agrega una cuarta, el “dejarse cargar por la realidad”, la dimensión de la gracia.<sup>35</sup> He aquí un tipo un particular de realismo místico, en este caso, inspirado en la filosofía de Xavier Zubiri traspasado por la una realidad concreta muy particular: la latinoamericana y la teología de la liberación.

## Conclusiones

Probablemente no es posible hablar de un solo realismo místico, ya que para que realmente sea realismo, me parece, tendrá que ser articulado desde una realidad concreta en particular. Sin embargo, considero que sí es posible hablar de un tipo específico de mística a la cual podríamos considerar como realista, cuya característica, entre otras, sea la de partir de la realidad para experimentar al Misterio en la misma realidad, y no mediante un proceso de *fuga mundis*.

Esto tendría que ir más allá de una cuestión de matiz o de lenguaje. En otras palabras, no se trata de meramente malabear para argumentar la dimensión realista de todas las místicas. El budismo, por ejemplo, puede poner sobre la mesa su enseñanza de que *nirvana* es *samsara* y *samsara* es *nirvana*, la cual quiere expresar que la budeidad acontece en la vida. Las místicas neoplatónicas pudieran dar cuenta de cómo sus prácticas ascéticas también aterrizan al practicante en el mundo. Ciertamente es así, por lo que me atrevo a decir que en toda la mística hay algo de realismo. Sin embargo, habría que considerar dos cosas: primero el hecho de que en toda mística haya algo de realismo se debe justamente a que vivimos en la realidad, por lo que esta se nos impone de una manera u otra; segundo, que sí existen místicas idealistas cuyo afán y experiencia central giran en torno a pretender abandonar el mundo, entumecer los sentidos, desentenderse de la historia y sus vaivenes, etcétera. Lo que aquí estoy llamando realismo místico no se refiere, entonces, al mero hecho de que

30. *Ibid.*, 100.

31. *Ibid.*, 102.

32. *Ibid.*, 206.

33. *Ibid.*, 193.

34. *Ibid.*, 203.

35. JON SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-políticos* (Madrid: Trotta, 2007), 18.

toda mística tendrá que tener de manera obligada, por el simple hecho de vivir en la realidad, un pie sobre la tierra. Se refiere, en cambio, a las místicas que se enraízan en la tierra y en la tierra es donde viven la relación con el Misterio.

Tal vez algunas tradiciones tiendan, por las filosofías que las fundamentan y los contextos socio-culturales que las sostienen, más o menos al idealismo o al realismo místico. Con todo, no creo que haya que catalogar de idealista o de realista a una tradición completa así sin más, como parece hacerlo Berdiaeff con la India. Más bien, tendríamos que repetir el gesto del mismo autor cuando distingue la mística idealista de la realista en la tradición cristiana, reconociendo que en dicha tradición se pueden dar ambas. Además, también hay que reconocer, como lo hace

Berdiaeff, los aportes del idealismo místico, más particularmente de la mística negativa o apofática. Lo cierto es que en la historia de la mística ha primado la recuperación del idealismo, identificándose comúnmente este con mística. El realismo místico puede abonar no únicamente a una mejor comprensión de la experiencia mística contemporánea, sino también aporta a la recuperación de la experiencia de muchas personas cuya vida sintoniza más con este tipo de vivencias.

Finalizo recordando que este texto fue un simple “pensar en voz alta”. Con las páginas anteriores no creo haber planteado respuestas sino más bien líneas de reflexión, estudio y discusión con la intención de continuar caracterizando eso que aquí he llamado realismo místico o una mística de la realidad.

## Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. 2004. *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berdiaev, Nicolás. 1992. “De las distintas místicas”. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 37, No. 147, 152-155.
- Brugger, Walter (comp.). 1969. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Ferraz Fayos, Antonio. 1995. *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Gracia, Diego. 2017. *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- Hernández, Noèlia. 2014. “Realismo místico”. En *La Vanguardia – Cultura*, Barcelona, 1 de octubre.
- Honderich, Ted (editor). 2008. *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Madrid: Tecnos.
- Marquín Argote, Germán. 2005. *Inteligencia, realidad, posibilidad, religación: Historia de cuatro palabras*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, disponible en el campus virtual de la Fundación Zubiri de Madrid.
- Martín Velasco, Juan. 2009. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Melloni, Javier. 2007. *Vislumbres de lo real*. Barcelona: Herder.
- Panikkar, Raimon. 2015. *Obras Completas Tomo I*. Barcelona: Herder.
- Sobрино, Jon. 2007. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-políticos*. Madrid: Trotta.
- Underhill, Evelyn. 2015. *La práctica del misticismo*. Madrid: Trotta.
- Zubiri, Xavier. 2005. *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.
- \_\_\_\_\_. 2012. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.



# LA EXPERIENCIA DE DIOS A LA LUZ DEL PENSAMIENTO DE XAVIER ZUBIRI<sup>1</sup>

JUAN ANTONIO MOLINA ANCONA\*

\* Misionero del Espíritu Santo, Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía A.C.; magister en psicología y antropología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

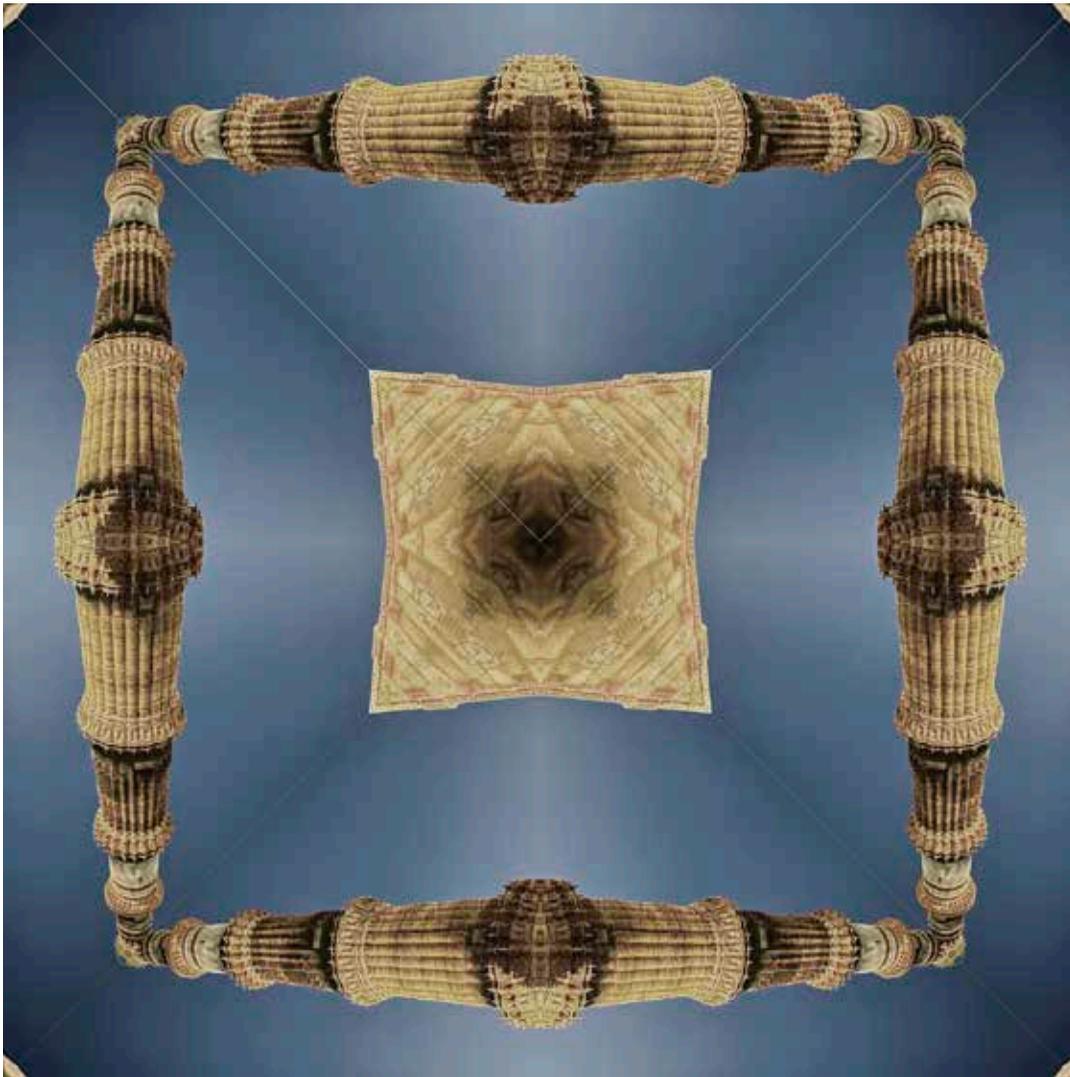
Este trabajo es un acercamiento a la experiencia religiosa en esta época desde la modernidad y que ha afectado la manera de pensar y estructurar el ser humano sus relaciones, su manera de entenderse en la realidad y su modo de proyectarse hacia el futuro. Especialmente la manera de entender y de relacionarse con Dios. En el trabajo se recupera el pensar filosófico de Xavier Zubiri, para reflexionar sobre la búsqueda de la fundamentalidad de la vida, experimentado consciente o inconscientemente por las vinculaciones que hace el sujeto y por el fundamento teocéntrico que se convierte en sentido de vida. Así, en esta posmodernidad el sujeto puede agudizar la capacidad de experimentar y buscar el sentido de la vida más allá de lo inmediato, desde la posibilidad de crear sentido desde sí mismo y en relación con la fundamentación última de la existencia.

El planteamiento que hace Zubiri abre una ventana para poder acompañar los grandes cambios que se han producido en la modernidad y la posmodernidad. Sabiendo que no solamente estamos en una época de cambios vertiginosos, sino que asistimos a un cambio de época en el que el modo de entender al hombre,

la sociedad, la felicidad ha sido trastocado por la modernidad y la posmodernidad. De este cambio no ha estado exenta la religión ni la experiencia religiosa. En este ámbito se ha dado un cambio profundo del que se pueden señalar algunas características relevantes:

- Se ha transitado de una religión que se situaba en el centro de la estructura social a ser un elemento más de la organización social susceptible de ser adoptado o no.
- En donde el centro de la sociedad y de la experiencia religiosa no se ubica en la relación Dios-hombre, sino que ahora la centralidad de lo sagrado se ubica en el hombre, en su contexto y su conveniencia.
- En donde la sacralidad del consumo va tomando una centralidad que estructura a la persona y la sociedad.
- En donde se transita de una religión pública con expresiones concretas y uniformes a una religión que tiene múltiples expresiones y se caracteriza por tintes interioristas, subjetivos y emocionales, y donde el compromiso está dictado por el conjunto de los intereses del individuo y sus preferencias.

1. Esta reflexión que se enfoca a la posición y aportes de Zubiri y las implicaciones que puede tener en relación con la experiencia de Dios en la vida práctica. Son las conclusiones del trabajo de tesis para obtener el grado de licenciatura en filosofía que presenté en el Instituto de Filosofía A.C., Tlaquepaque, Jalisco, en abril de 2012.



Ante esta realidad Zubiri planteará, partiendo del individuo, la propuesta de una reflexión seria, profunda y libre para encontrar lo que fundamente realmente la vida (las vinculaciones o religaciones reales decididas o no por la persona) más allá de las diversas ofertas de religiosidad en nuestra sociedad. Efectivamente señala que lo sagrado pasa por el individuo, pero lanzándolo a un fundamento y una propuesta de alteridad con rasgos concretos en el significado de la experiencia de religación. Además, al romper el paradigma individualista-emocional, Zubiri abrirá una ventana a una visión “cósmica”, es decir, que las implicaciones de la religa-

ción tienen relación con la naturaleza, el hombre y la sociedad.

Frente a una modernidad que busca afirmar la autonomía de la racionalidad estableciendo una separación entre lo racional y la experiencia religiosa o excluyendo lo religioso como un elemento fundamentalmente superado por las propuestas utópicas del desarrollo, Zubiri propone con toda la fuerza antropológica el tema o problema religioso como un aspecto ineludible, restaurando así, la fragmentación que la modernidad —con toda su riqueza— suscita al interior de los sujetos. Ante la secularización sabe plantear un cambio radical en el que propone

el encuentro con Dios como un “camino hacia” lo más profundo, hacia lo fundante de la vida, que ubica en la capacidad que tiene el ser humano de sacralizar a partir de lo más humano. Y abre alternativas y preguntas ante el fenómeno social de lo inmediato, lo superficial, lo cambiante; incluso lo frívolo de algunas propuestas. Ante esto abre alternativas y la oferta de la “voluntad de vivir” sin dejar de plantear y provocar diversos cuestionamientos a nuestra sociedad con la profunda “voluntad de verdad”.

Desde la perspectiva de una experiencia de la divinidad o de Dios fundada en lo profundo del individuo y sus relaciones, Zubiri ofrece alternativas esperanzadoras frente a la desaparición de la dimensión religiosa. El hombre religado tiene alternativas y opciones continuas de trascender como camino de fundamentación. La voluntad de verdad y de fundamentalidad se ofrecen como espacio de profundización frente a una experiencia religiosa meramente “sentida”. Podemos pensar lo que sucede como experiencia religiosa en una peregrinación, en un concierto de rock, el éxtasis que puede provocar la escucha de una pieza de Bach, la seguridad que puede producir la consulta astrológica; todas ellas presentes en nuestro contexto actual y que de alguna manera reflejan la búsqueda

profunda de un fundamento para la vida o de un sentido. Frente al tono colectivo o personal —interiorista e individualista— en el que el individuo se convierte en fuente de sacralidad revistiendo diversos fenómenos, Zubiri abre una ventana en la que nos invita a pensar y razonar la experiencia de trascendencia más allá de búsquedas externas o de la mera colección de vivencias (en oposición a experiencias) en las que pretende encontrar un sentido o fundamento a la existencia.

### 1. El mundo de la experiencia

Un dato de realidad es el hecho de que el ser humano está hecho de realidades que tocan su existencia y que en mayor o menor intensidad marcan su vida y el modo de entenderse a sí mismo y a la vida en su conjunto. Basta traer a la mente las consecuencias que tiene la violencia ejercida sobre una persona y la ejercida sobre la sociedad. Baste constatar la repercusión que tiene el hecho de sentirse amado y de poder amar. Son datos que en el sentido zubiriano de “probación de la realidad”, “experiencias” que conducen la comprensión y derrotero de una vida. Podemos afirmar que el ser humano está “marcado” por una serie de experiencias que lo configuran. Lo mismo pasa con los animales que



siendo pura reacción condicionada ante lo estímulo de la realidad se configuran en una forma específica de su animalidad.

En el mismo ámbito de la experiencia constatamos el gozo de una lectura que nos marca y abre horizontes nuevos, el gozo de la reflexión y el pensamiento que nos permite la comprensión. Constatamos los cambios y la perspectiva de quien tiene una “experiencia” espiritual o religiosa. Lo vemos en los grandes místicos y en los que son afectados por un buen concierto de música que le permite tener una sensación de trascendencia. La experiencia siendo única o la síntesis de un conjunto de vivencias que generan un aprendizaje o un modo de entender una realidad se puede convertir en directriz para el pensamiento o la acción. Es cierto también que no toda experiencia toca el conjunto de la persona. Aquí habría que distinguir entre “vivencias” que no llegan a convertirse en “experiencias”.<sup>2</sup> En nuestro contexto de posmodernidad o modernidad tardía la acumulación de vivencias se convierte en un elemento que está presente en nuestra sociedad. La necesidad de llenar de adrenalina una vida que no tolera lo cotidiano y el procesamiento interno de vivencias que suman en la construcción de una persona y que al final no logra establecer un fundamento que da sentido.

También se habla de una experiencia interna como expresión de una formulación mental y emocional como fruto del contacto con la realidad y que afecta la manera de entender la realidad y al hombre mismo. En la experiencia, al parecer no se trata sólo de una impresión dada por la realidad, sino que implica una parti-

cipación y elaboración por parte del sujeto que hace la experiencia. Constatamos el dolor de recuerdos poco placenteros y que han sumado a la vida reacciones de temor y distanciamiento en las relaciones humanas. En este ámbito experimentamos las reacciones desconocidas y aún contrarias a nuestro usual modo de proceder, reacciones que se han gestado en el inconsciente y que siendo desconocidas no dejan de tener su aparición en la conciencia a través de reacciones o síntomas. Constatamos que estos hechos cuestionan el pensar filosófico en el ámbito de su comprensión, ¿Qué decir desde la filosofía sobre estos hechos?, ¿qué decir desde la reflexión filosófica acerca de la experiencia y el conocimiento?

## 2. El pensar filosófico

Es claro que el pensar filosófico nos ha de ayudar a dar razón de lo que pasa en la sociedad y en las personas. Nos ha de ayudar a pensar la realidad y el modo de hacer verdad de los diferentes acontecimientos. El tomar en serio este planteamiento nos ha conducido a abordar el tema del conocimiento y nos topamos que lejos de ser una cuestión que se resuelve fácilmente, nos encontramos con un tema complejo que se debate desde posiciones de tendencia idealista y otras con posiciones más empiristas-realistas. Todas buscan captar el valor de la experiencia y su relación al conocimiento cierto, verdadero.

La participación activa por parte del sujeto que hace la experiencia e intenta asumirla ha implicado también un trabajo filosófico que amplía y complejiza el

2. En la distinción entre “vivencias” y “experiencia” cabe notar que en nuestra sociedad postmoderna o de modernidad tardía, a causa de la dificultad de interiorización, corremos el riesgo de tener una multitud de experiencias que no tocan ni configuran lo profundo de la persona y por tanto acabamos teniendo una colección de experiencias que no tocan ni marcan la configuración ni el derrotero de la persona. El procesamiento y profundización de una o varias vivencias puede adquirir una fuerza simbólica tal que marque y oriente el sentido de la vida de una persona y por lo tanto su derrotero.

pensar filosóficamente el tema de la experiencia y más el tema de la experiencia de Dios. Hay diferentes perspectivas que intentan pensar filosóficamente el tema de la experiencia y el conocimiento sin abarcar todo el pensamiento filosófico, se enunciaran algunas posiciones, en una mirada ciertamente parcial, pero a la vez ilustrativo de posiciones relevantes en la historia de la filosofía. En el pensamiento de Zubiri la experiencia de la realidad es un dato contundente. La cosa, el objeto está presente al sujeto de manera fuerte, imponente, impresiva, es un estar que marca con mayor o menor fuerza la realidad de la persona. Seamos o no conscientes la relación con la realidad es un hecho que continuamente suscita, modifica y provoca reacción.

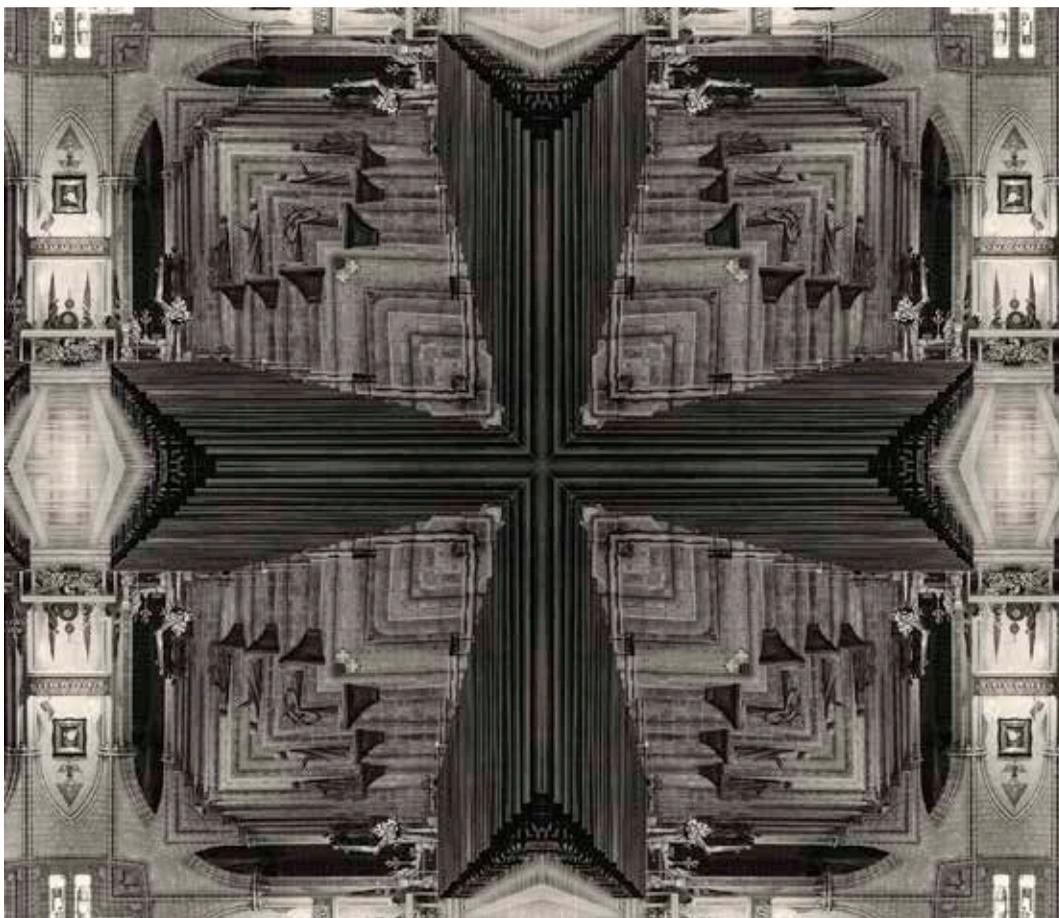
Por otro lado, constatamos que el ser humano en su relación con la realidad no es “*Tabula rasa*”, en la aprehensión sentiente surge la capacidad reactiva ante la fuerza estímulo. Tiene un modo (formalidad, habitud) de captar la realidad. Zubiri señala que aunque hay una impresión de la realidad en el sujeto éste tiene sus propios mecanismos para captarlo o entenderlo, “la formalidad modula el contenido determinando el modo de quedar la experiencia de realidad, a su vez, modifica la formalidad”. La inteligencia sentiente “actualizará” la cosa en la inteligencia como objeto captado. Señala que lo que suscita puede tener carácter exógeno (la realidad en sí, como tal) así como el sujeto puede ser provocado por experiencias endógenas que suscitan el mismo movimiento, estas experiencias son parte del acumulado existencial de la persona.

Frente al fuerte realismo de Zubiri se enfrenta con la capacidad y fuerza subjetiva del que tiene la experiencia de realidad. Esto permite entender que una misma estimulación es aprehendida por diferentes sujetos de manera propia, personal,

según la formalidad y habitud de cada uno. Hay una tensión entre la realidad que se impone y la subjetividad que se aplica a captar, modificar, cualificar y hasta negar la realidad. Como parte del proceso de conocimiento Zubiri señala una segunda instancia que es el “logos” que se basa en la aprehensión primordial que trata de identificar lo que la cosa es en medio del ámbito de la experiencia sentiente (realidad campal). Buscará afirmar lo que la cosa es en realidad —distinguiendo o separando— del conjunto de la aprehensión. Se trata de una re-actualización de la realidad dentro del ámbito de otras realidades. Identifica la cosa en respectividad campal. Esta afirmación del objeto posibilita la afirmación predicativa o declarativa de lo real.

La afirmación de la realidad tiene un carácter direccional y eso hace que todo conocimiento sea relativo. Zubiri señala que lo real abre gran cantidad de direcciones desde las cuales afirmar. Hay polivalencia direccional en el logos y en la afirmación puede elegir las direcciones abiertas por la respectividad campal. En este punto cabe hacer algunas observaciones: vuelve Zubiri sobre afirmaciones que rompen el camino del idealismo al afirmar que el logos no es una afirmación mental lejana de la realidad. Pone la actividad del logos en el corazón de la aprehensión fundamental, la realidad. La afirmación de la reactualización del objeto captado en el contexto campal nos mantiene en relación a la fuerza de la impresión primera. Es profundamente realista al afirmar que la “afirmación campal tiene diferentes posibilidades de afirmación según la manera de acercarse contextualmente al objeto”. Puede afirmarse la parte por el todo o el todo en función de la parte. Nos afirma la fuerza de la composición interna del sujeto que va personificando la respectividad campal.

Aquí vale resaltar que en la afirmación campal pueden intervenir muchos otros



factores como la negación de la reactualización por factores emocionales subjetivos o una afirmación del objeto dominada por un estado emocional (de aceptación o rechazo) o una afirmación (positiva o negativa) dominada por el bagaje histórico y cultural. Esto pone en este momento en la contemplación del mundo interno del sujeto que se vincula de manera específica con la realidad. Vinculación de la cual no siempre puede dar razón. Esto representa una riqueza personal en la apreciación de la realidad, que tal vez puede marcar formas de reactualizar la realidad de manera poco realista o pobremente constructiva para la persona. Continuando con el análisis de la razón sentiente. Zubiri rompe con el idealismo y el empirismo al plantear el punto de partida de la razón sentiente y al incluir la función creativa de ésta. Zubiri presen-

ta la razón sentiente que sin despegar de la realidad establece un modo diferente de acercarse a las cosas que están presentes en el campo de intelección.

Para Zubiri si bien el logos se plantea en el campo de la intelección, la razón va más allá “allende las cosas” de una manera “inquiriente”, piensa, explica, da razón de las cosas que ha captado. Se puede, decir que juega creativamente con las realidades captadas desde la inteligencia sentiente. Abre un panorama amplio al intento de explicar las cosas en las diferentes direcciones que apertura la inteligencia sentiente y da cabida a la ciencia, poesía, música, filosofía, arte, mitos, leyendas, etcétera. Optimistamente señala que el carácter propio de la razón es la creación expresada en la libre elaboración de la imagen, el planteamiento de hipótesis y la capacidad

que tiene el ser humano de construir en realidad un contenido con plena libertad.

Hasta este punto Zubiri ha hecho un trabajo de investigación que permite captar el realismo en el conocimiento con los elementos sensibles de la experiencia hasta la capacidad creativa de la razón sentiente. De una manera creativa y propositiva señala la función subjetiva de la persona y hace un camino a la valoración del mundo subjetivo. La secuencia que plantea Zubiri, al parecer concluye en la puesta en juego de los elementos creativos y libres de la persona, si bien es cierto, también hemos de señalar aspectos que en proceso de conocimiento no siempre conducen a una apreciación real y creativa de la realidad. Se constata que en la apreciación de la realidad, la formalidad y la habitud juegan un papel muy importante ya que a nuestro entender estos van estableciendo una "sedimentación" perceptiva que ayuda a que el encuentro con una realidad exógena o endógena sea filtrada por un único filtro que toca a la constitución y construcción de la persona y se establezca una percepción parcial y a partir de ahí la razón sentiente pueda elaborar una historia existencial que puede estar claramente ubicada en el significado de los datos analizados y por otro lado, puede estar desubicada en la construcción de una historia idealizada; o por el contrario en la construcción de una historia poco creativa y esperanzadora para la persona.

Una razón sentiente que manifiesta los elementos creativos sintetizando varios elementos en la búsqueda de una verdad puede, a la vez, plantear elementos en oposición, en los cuales la reflexión, el análisis y sus conclusiones existen en

oposición o contradicción con experiencias vitales que no fácilmente se sintetizan en una nueva percepción de manera creativa. Así, un mismo dato de realidad es procesado de manera diferente por cada sujeto y un dato o experiencia fuerte, significativa, por el modo de vincularse a tal situación, con frecuencia resulta como aspecto determinante para la construcción de la percepción de la realidad. Este proceso afecta de tal manera que influyen en la construcción de la identidad personal. Así podríamos decir que en este apartado en el que Zubiri establece un camino filosófico profundamente objetivo, queda salvado. Es cierto que la filosofía ha de estar vinculada a la realidad de las personas y desde esta perspectiva estamos en un camino en donde la construcción subjetiva se convierte en un motor para la comprensión de la propia historia, su sentido, su fundamento así como su derrotero.

### Las religaciones

El modo de explicar al hombre a través de las religaciones<sup>3</sup> que establece a lo largo de su historia y que le permiten construirlas o no, es un acierto profundo en la teoría de Zubiri que toca la antropología y nos permite entender al ser humano como único e irreplicable. Como una de las implicaciones es el entender al ser humano como "arropado", una concepción benévola de la dinámica del mundo. Todo ser está relacionado, fundado en los vínculos que establece. Esto permite afirmar así la autonomía y la respectividad hacia lo otro. Esta respectividad sella también su ser limitado, se hace, se construye en y por el otro. Nace religado y respectivo a aquello que lo liga.

3. Estrictamente, la "religación" para Zubiri es una: al "poder de lo real". Por extensión, nos parece importante hablar de las religaciones en plural -aunque él no lo use así- para referirnos a los vínculos profundos de carácter humano y social, al entender que estamos "vertidos unos a otros" para cobrar nuestra propia realidad y así configurar nuestra personalidad. Esto nos ha permitido leer a Zubiri en una clave genética y relacional.

La religación tiene una profunda relación con el psicoanálisis que habla del ser humano como un ser de vínculos. Afirmamos con Zubiri que el hombre es un ser relacional y vinculado por el poder de lo real vehiculado por las cosas para configurar nuestra realidad personal. En el ámbito de la psicología se da otro tipo de vínculo que afecta la configuración personal, por ejemplo, el niño que nace tiene un vínculo simbiótico con la madre y progresivamente va entablando otros vínculos con su entorno. Al mismo tiempo es un ser “separado”, deseoso de un mundo pleno, con una sed de deseos insaciables. Hemos de afirmar siguiendo a Zubiri y a Melanie Klein que los vínculos evolucionan y van teniendo una modalidad propia en cada sujeto.

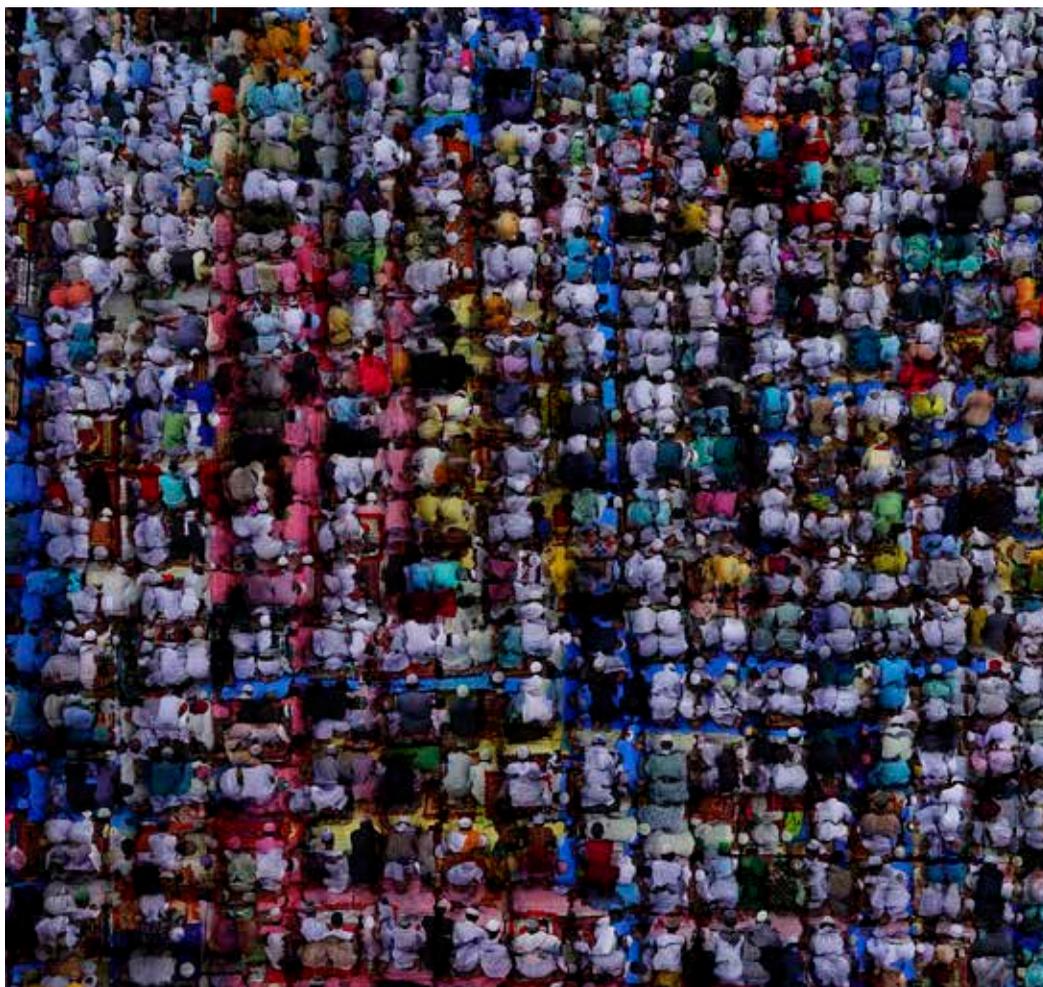
El sujeto ha tenido la impronta de la realidad, esta impronta —relación— facilita que el sujeto se vaya configurando internamente asumiendo y elaborando una estructura interna así como un modo de estar en relación con el mundo externo. Esta elaboración estructural se puede analogar a la perspectiva modal o habitual zubiriana. Siguiendo el pensamiento de Zubiri, se encuentran los religamentos o vínculos con la realidad van teniendo modalidades propias así como calidades diferentes. La calidad de los vínculos determinará la dirección de la construcción del yo.<sup>4</sup>

La conformación de la estructura personal permitirá que el sujeto, ante la experiencia —probación de la realidad— tenga una parte activa, la posibilidad de interpretar la realidad desde las estructuras mentales, psíquicas que ha elaborado.

Así, para uno escuchar a Bach puede representar —por la estructuración de su mundo interno y afectivo— un acto sublime; para otro ese mismo estímulo —impronta— puede resultar algo aburrido. La calidad de los vínculos primarios y su posibilidad de evolucionar permitirá un crecimiento o un estancamiento —fijación a etapas primeras del desarrollo. Un referente será la rigidez o flexibilidad de los vínculos. Podemos afirmar que el mundo es según el lente con que se mira, también podemos decir que cada uno somos según el lente —vinculaciones y su significación— con que lo vemos y estructuramos.

Esto nos lleva a constatar y afirmar, quizá en oposición a Zubiri, que el estar vinculado no siempre es a favor de la libertad y de la humanización. Constatamos que con frecuencia tenemos o establecemos vínculos que son poco constructivos hacia uno mismo y hacia otros. Lo constatamos en las estructuras neuróticas que junto con una “voz interior” rígida y torturante en lugar de construir condicionan o destruyen los intentos de valoración y aceptación del sujeto personal. Es cierto que la “probación de la realidad” con su fuerza es capaz, en muchos momentos de modificar el mundo referencial del sujeto en una perspectiva constructiva. Otro dato importante que aporta o cuestiona al planteamiento de Zubiri es que muchos de los vínculos significativos son inconscientes. Esto hace que muchas de las opciones del sujeto sean movidas por imágenes, experiencias que yacen en el inconsciente. Esto hace que se cuestione la libertad en los vínculos y más aún, que podamos afirmar

4. Podemos decir que en Zubiri como desde la perspectiva de la psicología la calidad de la religación es la misma. Desde Zubiri se plantea como algo constitutivo que ocurre en todo ser humano, pone el acento en las cosas por medio de las cuales cada persona se religa al poder de lo real y, en último término, a Dios mismo. Los vínculos de los que habla la psicología son más empíricos, más emocionales y variables. La perspectiva psicológica permite ver cómo se modulan los vínculos humanos, mentales, en cada persona, y en cómo pueden llegar a influir, tanto en la configuración psíquica de la personalidad como en el modo de vivir la religación, de entenderla e interpretarla.



la fundamentalidad tiene un contenido inconsciente. Esto hace que muchas de las decisiones sean marcadas por contenidos que en un primer momento no son accesibles a la conciencia. En medio de esto, es importante tener presente el poder de lo real como alternativa de reconfiguración del mundo interno.

Por otro lado, nos topamos con “la voz de la conciencia”. Consideramos que siendo cierto que tiene la función de marcar los ideales, a la vez que ser indicar de lo que debe ser, la conciencia tiene sus vicisitudes en la formación y en su función. ¿Cómo pensar constructivamente en una conciencia escrupulosa o en una conciencia laxa base de una estructura sociopática? Es cierto que la ausencia de ésta

constituye una situación de deshumanización y de ausencia de construcción de un yo sano, sin embargo, hemos de poner una cuestión a la función de la conciencia, es decir, es una voz que ha de ser educada o reeducada conforme a la realidad de la persona y a la realidad que se constituye en entorno o campo.

#### 4. La fundamentalidad

La fundamentalidad de la vida es una de las grandes y profundas intuiciones de Zubiri que expresado de manera sencilla y simple nos permite ver lo obvio de su afirmación: aquello a lo que estoy más profunda y cualitativamente ligado se constituye en el rasgo fundamental de identidad y de

impelencia. En el fundamento —en el misterio— busco y encuentro el sentido primero y último de mi existencia. El sentido de la vida y su derrotero dependerá de la calidad y cualidad de los vínculos establecidos; desde donde brotará la libertad del sujeto.

Desde esta perspectiva es importante señalar que algunos de los vínculos fundamentales son dados por la fuerza de la realidad; de una realidad que se impone. Tales son los vínculos que le son dados al niño al nacer; esta vinculación fuertemente arraigada a una realidad específica, la madre, con su riqueza y su pobreza. Es cierto también que estos lazos fundantes son susceptibles de ser elaborados y afinados. Por otro lado, están los vínculos optados existencialmente por el sujeto y que marcan el sentido de su fundamentación así como el derrotero de su vida. Desde este planteamiento, la fundamentación de la vida es más compleja de lo que Zubiri plantea, ya que la parcialidad o ambigüedad del apoderamiento de la realidad sobre el sujeto no siempre es consciente ni da como resultado un sentido y un derrotero en la vida. Si consideramos una religación fundante “de facto negativa” (un vínculo que se experimenta como rechazante) hace una fundamentalidad negativa. Cuando este religamento no es susceptible de ser abordado o redireccionado, simplemente se padece”.<sup>5</sup> Por otro lado, la propuesta de Zubiri es alentadora en la invitación a la elaboración de la fundamentalidad de la vida. La realidad de nuestra sociedad propone una fundamentalidad en el rejuogo de oferta y demanda en donde la posibilidad de consumir y la gratificación que conlleva se van convirtiendo en fundamentalidad de la sociedad y por ende de los individuos que la conformamos. ¿Es posible una fundamentalidad así? Los hechos y la manera de captar la realidad lo ratifican.

En la sociedad contemporánea enrarecida por las diversas ofertas de fundamentalidad se vive un profundo desconcierto a la vez de una impelente búsqueda de sentido que se concretiza en la creación de “religaciones” que intentan dar fundamento y sentido a la vida y que con frecuencia no lo logran. En los diversos niveles de fundamentación (psíquica, científica, filosófica y teológica) se asiste a una búsqueda de asentar y dar sentido en datos que pueden explicar en algún ámbito el fundamento y sentido de la vida. En este sentido Zubiri plantea un profundo respeto respecto a las diversas posiciones que plantea dicha fundamentalidad.

Finalmente, aún en las fundamentalidades en las que no se han planteado la ultimidad en Dios, permanecen funcionando las vinculaciones establecidas por las religaciones originales o primeras. El planteamiento de la fundamentalidad de vida personal y social se vincula profundamente con los deseos, entendidos no solo como el movimiento emocional sino como un “querer” profundo de la persona. El deseo, “las ganas de...” en la vida a fin de cuentas son los que mueven al sujeto en la búsqueda de horizontes de realización. Se es lo que se desea, se busca lo que se desea, se anhela aquello que ha tomado un lugar significativo en la vida de la persona. La clarificación de la fundamentalidad de la vida no puede ser sólo un camino racional en el que la lógica de la ultimidad lleve al sujeto a la declaración del sentido vital en Dios. Un camino así nos dejaría en afirmaciones que no tienen un arraigo profundo.

Entendemos que la afirmación de la fundamentalidad de la vida pasa por la experiencia del fundamentante en el fundamentado. El hombre hace experiencia de Dios y Dios hace probación del sentien-

5. El fundamento no se “apodera” sin más de la realidad del sujeto, sino que pasa por las mediaciones de su realidad concreta y de sus condicionamientos humanos y sociales. Y el resultado de esto puede ser de signo negativo.

te, es donde Dios es experimentado como el que fundamenta la vida. Esa probación la hemos de entender como la afirmación de la presencia del radicalmente Otro en lo primero y último de la existencia personal. Podríamos afirmar que cuando el ser humano se hace cargo de la realidad, Dios hace experiencia del hombre. Dios sale al encuentro de su buscador como emergiendo de lo más profundo de la realidad, haciéndole experimentar el fundamento radical de la existencia. Entendemos que eso no se da de un golpe o captación inmediata o definitiva, sino que es un camino que podríamos llamar de “probación seductora”, en donde el atractivo del fundamento se hace deseable y se va dando una aproximación afectiva cada vez más intensa hasta hacerse experiencia.

Este camino hacia el fundamento se hace a través de un deseo que involucra a la voluntad, la voluntad de verdad y la consciencia de sentido. El que Dios sea fundamento existencial real de la persona implica un arduo trabajo de la razón sentiente que se expresa en el deseo de adherirse a lo que capta como fundamento. El deseo de trascendencia se ve tentado de buscar plenitud y sentido en objetos o modos de estar gratificantes de grandes o pequeñas necesidades. El camino del deseo a la fundamentalidad en Dios con frecuencia es un camino arduo que al ir más allá de las necesidades inmediatas pone al sujeto de cara a la experiencia de soledad y de carácter incompleto. Entendemos que en este momento es cuando surgirá una triple tensión:

1. Fijar el deseo en una situación clara, dominada, estabilizante.
2. El movimiento regresivo del deseo a una fusión fantaseada con un “otro” que contiene y protege.
3. El abrirse a través del mundo relacional a trascender en la relación; a asumir la soledad que implica incompletud

religada y que nos pone en el horizonte del “radicalmente Otro” encontrado en el fundamento de la existencia. Este radicalmente Otro es solamente vislumbrado ya que en la percepción y la conceptualización siempre estará impregnada de los conceptos y matizaciones elaboradas por la subjetividad.

El deseo de Dios ha de experimentarse como algo que ha calado profundamente en la persona y que la mueve. De ahí la importancia de discriminar, ordenar y educar los deseos que entran en juego con el deseo más profundo y fundamental de la persona que ha tocado el fondo de su fundamento, Dios. Cuando Dios se ubica en la base de los deseos humanos y se convierte en criterio de discernimiento nos adentra en su misterio que nos trasciende y se convierte en una experiencia afectiva-mística que envuelve a la persona, su historia y su derrotero.

Planteado de una manera simbólica podríamos usar dos imágenes que ilustran la forma y horizonte del deseo. Por un lado, la idea de un ídolo en donde el horizonte del deseo no pasa de ser la proyección del propio yo con sus miedos, necesidades y búsquedas de lo que es importante para el sujeto en el aquí y ahora, sin ninguna alteridad que provoque la salida del yo más allá de sus confines psíquicos, es más un movimiento regresivo en la búsqueda de la homeostasis original. Una situación en la que se iguala satisfacción y felicidad y donde la imagen agrandada de sí en la fantasía de religación termina por ensimismar y devorar al sujeto.

Por otro lado, la percepción icónica en donde la estructura del deseo se plantea en la búsqueda y anhelo de algo distinto de sí, algo que lo atrae y cuestiona por la trascendencia y la inabarcabilidad. Algo que al percibirlo como fundamento lo descentra y le hace salir de sí y lo pone en la alte-

ridad, así como en la contemplación de la creación en su proyecto de plenitud. En la perspectiva icónica no se encuentra la adecuación del deseo con el objeto de deseo. Esto hace al hombre un inacabado en construcción continua.

### 5. Dios, fundamento de la religación

Hay una finura y profundidad en el planteamiento que Zubiri hace cuando abre la alternativa de la fundamentalidad teológica. La ultimidad que fundamenta el mundo y que por reflejo de la fundamentalidad es absoluto, libre, personal, inteligente, volente, etc. Mantiene la congruencia que ha planteado en el discurso de la inteligencia sentiente en donde el hombre encuentra su fundamento y llega a comprenderse desde Dios; ese Dios que sustenta y da sentido a la realidad humana y su derrotero. No se entiende sin él y no entiende la realidad si ese fundamento. Avisa sobre el riesgo del racionalismo que aleja a la voluntad de verdad que crea una distancia de sentido vital; al mismo tiempo apunta a una voluntad de fundamentalidad signada por el aspecto intelectual y la opción por asumir y consecuentar las implicaciones de esta opción.

La opción vital de esta fundamentalidad pone al hombre en un proyecto de humanización y de cuidado de la creación por la adhesión a un ser personal que lo sustenta y le da sentido en su ser y en su actuar, lo ubica en proyecto y horizonte. Podría plantearse que para efectos de actitud ante la tarea de humanización y cuidado de la creación puede darse en un no creyente y en un creyente la misma actitud, pero la fundamentación y el sentido son profundamente diferentes. En la operativización de la fundamentalidad hemos añadido el tema de las mediaciones como camino real para historizar la funda-

mentalidad y como lugar donde se verifica la opción hecha por el sujeto de vivir fundado en Dios.

Al problematizar un poco el planteamiento de Zubiri nos topamos con que al intentar optar por una fundamentación de la vida en Dios hay ya vínculos lo suficientemente fuertes que hacen que teóricamente se de una fundamentación en Dios y en la práctica “manden” ligaciones que buscan seguridad, poder, valía, etc.... y que desdican la opción fundamental. Se da la situación de la fragmentación en la que aspectos del yo pueden adherirse al proyecto que surge de dicho fundamento y otras partes permanecen obedientes a las implicaciones de otro fundamento. ¿Esto implica que puede haber distintos fundamentos? al parecer la realidad funciona así, favorecido por una sociedad que facilita la fragmentación de la persona. Esto, obviamente no favorece la unificación e integración de la persona.

Otro elemento que se plantea a la perspectiva de Zubiri es si ese Dios fundante no es sólo o en parte la exaltación de la imagen del hombre y una proyección idealizada del concepto que la conciencia zubiriana plantea al “deber ser” del ser humano. Entendemos que este planteamiento se ubica no en la claridad de la fundamentación sino en los contenidos y motivos que van a revistiendo la imagen que nos formamos de Dios. En esta perspectiva se ubicaría el cuestionamiento freudiano a la religión en el que afirma que Dios es la proyección de los deseos omnipotentes de los que no se hizo duelo. En esta óptica, salvado el camino que Zubiri hace para aceptar y asumir la fundamentalidad de Dios; en lo concreto de las personas, nos topamos que lo que funciona como dios, responde a imágenes idealizadas o conflictuadas de lo que es Dios y no confrontadas con el fundamento último y real, como nos lo presente el planteamiento de Zubiri.

# APARICIÓN DE UNA SONRISA. EL ARTE COMO LUGAR DEL ACONTECIMIENTO DE LO SAGRADO

MARIANA MÉNDEZ-GALLARDO\*

\* Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; Maestra en Teología y Mundo Contemporáneo y Licenciada en Filosofía por la Universidad Iberoamericana; Maestra en Artes Visuales con Especialización en Escultura por la Academia de Artes de San Carlos, ENAP, UNAM. Profesora de filosofía en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y en el Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO.

¿Cómo poder seguir hablando de lo sagrado después de “la muerte de Dios”? Tras la crítica extrema a la cultura occidental que Nietzsche hiciera a finales del siglo XIX a través del anuncio de que Dios había muerto, aparecería una nueva generación de filósofos que, haciendo grandes esfuerzos por pensar la realidad sagrada fuera de las categorías tradicionales, daría lugar a plantear el problema de lo religioso esencialmente como irrupción de la novedad o el *acontecimiento*, esto es, como la posibilidad de crear o de inventar una nueva forma de pensamiento que diera lugar a la experiencia de exceso, saturación y sobreabundancia.

Así, autores como Rosenzweig, Heidegger, Jean-Luc Marion, Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Claude Romano y Juan Carlos Scannone, entre otros, ubicarán al fenómeno de lo religioso, lo sagrado y las teofanías fuera de los límites de las categorías tradicionales, donde la intuición, la donación y la sobreabundancia, no sólo

respecto a cualquier ámbito categorial o racional, sino respecto a la subjetividad misma, permiten describir a lo sagrado como un fenómeno “saturado”, acontecimiento que llama y exige una respuesta.<sup>1</sup> Particularmente, en este artículo intentaremos seguir los argumentos de Scannone y Badiou para reflexionar *el acontecimiento en su relación con lo sagrado*, a fin de encontrar, además, al *arte como lugar del acontecimiento de lo sagrado*.

## *El acontecer de lo sagrado tras la muerte de Dios*

Hasta antes de la muerte de Dios, la tradición filosófica occidental pensaría el principio (*arché*) con los rasgos de la *identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad*,<sup>2</sup> pero con este “otro comienzo” se incorporarían a ese pensar, la *diferencia, la gratuidad, la afectividad, el misterio y la novedad histórica*.<sup>3</sup> Es así que, la llamada muerte de Dios se desplegaría en todo su sentido como crítica a los absolutos desde

1. Así, Scannone anuncia cómo Marion (de manera quizá más originaria que Heidegger), descubriría en autores como Michel Henry, Paul Ricoeur y, sobre todo, Emmanuel Lévinas, fenómenos que él llama “saturados”, tales como el acontecimiento, la obra de arte, la carne, en especial el rostro (ético) del otro y aun el fenómeno doblemente saturado de las teofanías (sobre todo bíblicas) y la revelación. Cf. JEAN-LUC MARION, *Réduction et donation y Étant donné, passim*, citado en Juan Carlos Scannone, “El orar como acontecimiento” en *El acontecimiento y lo sagrado*, eds. JUAN CARLOS SCANNONE, ROBERTO WALTON y JUAN PABLO E. ESPERÓN, (Córdoba: Universidad Católica de Córdoba: 2017), 22.

2. Cf. MARX, WERNER, *Heidegger und die Tradition* (Stuttgart: Kohlhammer, 1961), en Scannone, 18.

3. JUAN CARLOS SCANNONE, “El orar como acontecimiento” en *op. cit.*, 19.



una nueva racionalidad, lo que permitiría repensar las categorías clásicas y modernas, especialmente aquellas que “servían para caracterizar la *instancia última* o *lo originario*, que ya no podrá fungir como fundamento explicativo. Así, la *identidad* es sustituida por la *alteridad* o *diferencia*; la *necesidad*, por la *gratuidad*; la *inteligibilidad*, por la *afectividad*; la *eternidad*, por la *novedad histórica*; y la *universalidad*, por la *unicidad del singular*, así como por el *universal situado*”.<sup>4</sup>

Cada una de estas categorías responderían, en última instancia, a la noción de “acontecimiento” que, en última instancia, permitiría abordar de otro modo los problemas ontológicos reunidos bajo la noción de ‘ser’. Es así como asistimos a un “pensar de otro modo”, que conduciría a una suerte de vuelta o “giro fenomenológico” basado, a su vez, tanto en un giro *copernicano* que criticaría a la metafísica

de los objetos absolutos, como en uno *lingüístico*, que pondría en cuestión la auto-absolutización del sujeto.

Si este doble giro crítico estaría invirtiendo lo dicho o repetido a lo largo de la historia de la filosofía al dar lugar a la noción del acontecimiento, lo haría por el hecho de abrir la posibilidad a pensar desde una nueva perspectiva filosófica tanto el mundo (ahora percibido como radicalmente contingente) como la realidad (asumida como fundada siempre parcialmente). Es decir, dar lugar al acontecimiento como posibilidad para pensar la diferencia y la contingencia, daría pie a fundar la realidad, pero sobre la premisa de la imposibilidad de un fundamento último. Por esto, hablar de acontecimiento conduciría siempre a afirmar “una noción problemática, por cuanto se halla siempre en tensión: el acontecimiento es irrupción novedosa pero es también el acontecer

4. JUAN PABLO E. ESPERÓN, “Acontecimiento, diferencia y abismo. Diálogo crítico entre Heidegger y Deleuze”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (2) (Madrid: Ediciones Complutense, 2018), 460.

temporal en su devenir; emerge a partir de la diferencia pero se muestra como la relación, inmanente a la diferencia misma, que la *hace real*; es instancia última de sentido pero también abismo desfondado”.<sup>5</sup>

Ahora bien, ¿qué nombramos cuando decimos ‘acontecimiento’? ¿En qué consiste su novedad como categoría filosófica? ¿Por qué o cómo dicha noción referiría lo sagrado? ¿Es lo sagrado el lugar originario del acontecimiento?

### Llamado-respuesta, el doble movimiento del acontecer

No sólo las religiones proféticas como el Judaísmo, Cristianismo o el Islam, que parten de la *revelación*, sino también aquellas que parten de la *iluminación*, como el Budismo, estarían fundadas desde un ‘acontecimiento’. Ya sea como un evento que parte de Dios al cual el hombre responde, o bien, como un evento de importancia existencial en la vida de quien le vive, el acontecimiento aparecería como la situación fundante del hecho religioso.<sup>6</sup> Por esto, Dios, como dirá Levinas, sólo se le ha percibido por la espalda y en su huella que, no sólo ha sido dejada en los rostros de los otros, que nos interpelan, sino también en la respuesta responsable a ellos.

<Heme aquí, en nombre de Dios>, sin referirme directamente a su presencia. <Heme aquí>, ¡sin más! En la frase en la que Dios viene a mezclarse por vez primera con las palabras, el término Dios aún está ausente. De ningún modo se enuncia como un <yo creo en Dios>.

Dar testimonio de Dios no es precisamente enunciar esa palabra extraordinaria, como si la gloria pudiese alojarse en un tema, ponerse como tesis y convertirse en esencia del ser. Signo dado al otro de esta misma significación, el <heme aquí> me significa en nombre de Dios al servicio de los hombres que me miran [...] El Infinito me ordena al <prójimo> como rostro, sin exponerse a mí y tanto más imperiosamente cuanto más se estrecha la proximidad. Orden que no ha sido la *causa* de mi respuesta, ni siquiera una cuestión que le hubiese precedido en un diálogo. Orden que yo encuentro en mi propia respuesta, la cual, en tanto que signo hecho al prójimo, en tanto que <heme aquí>, me ha hecho salir de la invisibilidad, de la sombra en la cual mi responsabilidad podría haber sido eludida.<sup>7</sup>

Es así como el Infinito remite a los finitos como su condición de posibilidad, conocimiento y realidad, por lo que, la estructura de la religión, dirá Scannone, resulta siempre “descendente, circular y está conformada por el acontecer de la sollicitación amorosa del Misterio Santo y la respuesta humana, sino que un acaecer, forma y ritmo semejantes corresponden a la oración como acto constitutivo de la religión.”<sup>8</sup> Por eso para Ricoeur, mientras que la filosofía tiene la estructura pregunta-respuesta, la de la religión será un llamado-respuesta.<sup>9</sup>

Quizás en esta misma línea resulta elocuente traer a cuenta lo que Juan Martín Velasco describe respecto de todas las religiones, en las que hay una prioridad del

5. *Ibid.*

6. Cf. JUAN CARLOS SCANNONE, “El orar como acontecimiento” en *op. cit.*, 17.

7. EMMANUEL LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011), 227-228. Sobre la huella de Dios ver especialmente cap. 5.

8. JUAN CARLOS SCANNONE, “El orar como acontecimiento” en *op. cit.*, 25.

9. Cf. PAUL RICOEUR, “Expérience et langage dans le discours religieux”, en *Phénoménologie et Théologie*, eds. MICHEL HENRY; PAUL RICOEUR; JEAN-LUC MARION y JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, Présentation de Jean-François Courtine, (Paris: Criterion, 1992), 15-39, en especial página 17. Citado en Scannone, 23.

don de lo alto que le acaece al ser humano, quien responde con una conversión y, donde ambas acciones son vistas como acontecimientos fundantes.

Un rasgo característico de toda conversión [...], es que ésta es vivida como fruto de una acción divina: No es el hombre quien se convierte, sino Dios quien le convierte, quien le dota de una vida nueva [...] La conversión es esencialmente un renacimiento. Dios renueva la vida; él sustituye la vida profana o impía por una vida santificada<sup>10</sup>. En los términos habituales de las religiones proféticas se dirá que la conversión es fruto de una llamada de Dios a la que el hombre debe responder con la fe y la obediencia. Pero la conversión supone también una actividad del hombre que prepara con su purificación y su renuncia a vivir de una forma puramente intramundana la invasión de la vida renovada, que tendrá lugar, plena y de ordinario súbitamente, en un momento posterior privilegiado. [...] En las grandes religiones orientales —de carácter preferentemente místico— encontramos manifestaciones que corresponden a la conversión de las religiones proféticas, en las que se expresa la misma convicción del sujeto religioso de que el mundo de lo sagrado constituye un mundo enteramente nuevo en relación con el mundo de la existencia inmediata, con el que es preciso romper para obtener el verdadero ser que sólo se obtiene en el acceso a lo sagrado.<sup>11</sup>

Así, y siguiendo a Scannone, serían tres los datos fenomenológicos de la religión leída en clave de acontecimiento:

1. la estructura *llamada–respuesta*: estructura más originaria, radical y primera; anterior a las reducciones trascendental y existencial-ontológica y a la que llegamos por la reducción a la donación;<sup>12</sup>
2. la *interpretación religiosa* de la pura forma del llamado: sobre todo en el fenómeno doblemente saturado de las teofanías y la revelación;
3. el *momento ético*: el hecho de que el acontecimiento del cara-a-cara frente al rostro del otro implica no solamente fenómenos saturados que aluden a la “trascendencia”, sino supone responsabilidad *hacia* los concretos, finitos; los otros.<sup>13</sup>

Esta respuesta, o en palabras de Marion “responsorio”<sup>14</sup>, sería una *donación* confiada a la invitación de arriba que, dirigiéndose a lo sagrado, siempre llama *hacia* el otro.

### Morada y contemplación: disposición para la huida y el abismo

Presentar el acontecimiento de la mano de la diferencia ontológica y elaborar otro modo de pensar la realidad, no significaría proponer que cualquier fundamentación es válida, o bien, que es imposible aceptar un fundamento. Es decir, más que una postura relativista o nihilista, lo que nos plantearía es un cambio en la actitud filosófica para abrirnos a otro modo de ser, en el que no hay lugar para fundamentaciones

10. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et dans ses manifestations* (Paris: Payot, 1955), (1970), 522.

11. Cf. JUAN MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Cristiandad, 1978), 102 y 103.

12. La respuesta no es sino la otra cara del llamado, la cual, si es positiva, acaece como plegaría que responde al acontecer de la interpelación “de arriba”. JUAN CARLOS SCANNONE, “El orar como acontecimiento” en *op. cit.*, 26.

13. JUAN CARLOS SCANNONE, “El orar como acontecimiento” en *op. cit.*, 23.

14. JEAN-LUC MARION, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Editorial Síntesis, 2008).

últimas o absolutas, cerradas, sino siempre provisorias y contingentes, mostrando con ello que el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible.<sup>15</sup>

Esta ausencia de fundamento, en palabras de Heidegger, se comprenderá como un *fundar abismal fundar sobre el abismo*<sup>16</sup> que, más que una cancelación o imposibilidad de fundamento, hará alusión a un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos, que impedirá identificarlo con un ente determinado, esto es, al modo “onto-teológico”. Así la condición de fundar propia del abismo se entenderá en su acción de retracción y retirada, demora, para dar lugar o abrir espacio al acontecimiento. Fundar sobre el abismo es dejar que acaezca la ‘apertura de un claro’ para que vengan los dioses y lo moren.

Es así como en su pequeño libro de Estancias, Heidegger narra bellamente su primer viaje a Grecia en la primavera de 1962, y relata principalmente su travesía por las islas griegas, especialmente Delfos, como el entorno doméstico propio del Dios, pero donde los tronos, los templos y los vasos callan lo sagrado:

A lo largo de las horas que permanecemos en el recinto sagrado la multitud de visitantes había ido aumentando considerablemente. Por todas partes gente fotografiando. Arrojan su memoria en la imagen técnicamente elaborada. Renuncian, sin darse cuenta, a la fiesta desconocida del pensar. Arriba, sobre el borde de la falda del monte, aparecía la mole de nuevas y grandes construcciones, a medio hacer, de hoteles modernos. Por supuesto

que su situación espacialmente alta no consigue hacer olvidar la baja función dentro del inventario de fines de la industria turística. Bajamos la pendiente con cuidado, entre muros y floridas manchas verdes. A cada paso iba desvaneciéndose más y más lo sagrado del lugar. Desde la carretera, repleta de autobuses y vehículos privados, el recinto sagrado no parecía ya sino un paisaje tomado por la industria turística. Como en Atenas, también aquí renunciamos a entrar en el museo, abarrotado de visitantes. La estancia en Delfos terminó con una comilona, para lo que los pasajeros de nuestro barco fueron amontonados con otros grupos de turistas en un salón de hotel. De retorno al puerto fue clarificándose la idea de que, con la afluencia desconsiderada del turismo, un poder extranjero planta sus arreglos y disposiciones sobre la vieja Grecia, pero de que también supondría un desvío de lo que es querer prescindir de la industria turística arbitraria, en lugar de considerar el abismo entre lo que fue otro tiempo y es el ahora y reconocer el sino que ahí impera. La técnica moderna y, con ella, la industrialización científica del mundo se dispone a extinguir toda posibilidad de estancias.<sup>17</sup>

Esta demora o retirada, aludirá a la experiencia de *habitar*, entendido como un *morar* el espacio que, en palabras de otro autor como Lévinas, se experimentaría como la toma de consciencia a la cual uno puede retirarse para estar *con uno mismo*. Así, la consciencia será la posibi-

15. Cf. O. MARCHART, *El pensamiento político posfundacional* (Buenos Aires: FCE, 2009), 29 y ss.

16. MARTIN HEIDEGGER, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003), 41. El abismo es parte constitutiva del fundar, está presente en el fundamento como su esencia (Wesung), pues en la palabra *Ab-grund* se juega la relación diferencial entre *Grund* (fundamento) y *Ab-Grung* (abismo). JUAN PABLO E. ESPERÓN, “Acontecimiento, diferencia y abismo. Diálogo crítico entre Heidegger y Deleuze”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (2) (Madrid: Ediciones Complutense, 2018), 463-464.

17. MARTIN HEIDEGGER, *Estancias* (Valencia: Pre-textos, 2008), 53-54.



lidad de *retardarse, recogerse y retraerse* (señalando con ello aquella actitud abisal arriba planteada), lo que a su vez aludiría al concepto de *duración* de Bergson. Se trata de un contemplar o perder el tiempo en el templo, el mundo, el espacio, para que acontezca el ser:

El papel privilegiado de la casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser la condición y, en ese sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se dibuje solamente como mundo y se complete como casa.<sup>18</sup> Al circular entre la visibilidad y la invisibilidad, está siempre a punto de partir para lo interior, de lo cual su casa, o su rincón, o su tienda o su caverna,

es el vestíbulo. La función original de la casa no consiste en orientar al ser por la arquitectura de la edificación en descubrir un lugar, sino en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el «yo» se recoge al habitar en lo en sí.<sup>19</sup>

Entonces, habitar no consiste en orientarse a través de espacios físicos, sino en la actitud existencial de romper, abrir, rasgar lo cerrado o pleno para que el «yo» pueda *recogerse y morar consigo mismo*, y ahí pueda responder o abrirse a la relación con lo otro, lo diferente, lo extraño y misterioso.

Ahora bien, esto “misterioso” es infinito por ser incomprensible y, por consiguiente, inefable e innombrable; es irracional, porque excede a la razón cate-

18. EMMANUEL LÉVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1977), 170.

19. EMMANUEL LÉVINAS, *Totalidad e infinito, op. cit.*, 174.

gorial, como dirá Rudolph Otto. Por ello, si se comunica al hombre en el mundo, es en la modalidad de ocultamiento y silencio. Estos son respuesta u oración (*oración del silencio*<sup>20</sup>), que sobrepasan toda palabra, no significando simplemente mudez, sino adoración en anonadamiento, en “deshacimiento” (*Gelassenheit*), como dirá Eckhart, esto es, “dejado todo, aun a sí mismo, en pura apertura, obediente escucha y disponibilidad, estando a disposición en todo, no disponiendo ni poseyendo *nada*, ni a sí, y sin dejarse poseer *por nada*, en total despojo de toda y cada cosa, lo que no quiere decir que esté *sin* mundo sino *liberado* del mundo y de sí mismo, en el Silencio que es Dios, sin nombrar ni siquiera el mismo nombre de Dios.”<sup>21</sup>

Quizá por esto, el verbo *leeren* [«vaciar»], como anuncia Heidegger, habla el *lesen* [«leer»] en su sentido original de *reunir* en un mismo lugar: “En el verbo “vaciar” habla el “reunir” en el sentido originario de la congregación, que reina en el sitio. Vaciar el vaso significa: reunirlo como continente en su liberación. Vaciar en un cesto las frutas recogidas significa: disponerles ese sitio. El vacío no es ‘nada’. Tampoco es una carencia.”<sup>22</sup> A menudo el vacío se manifiesta sólo como una carencia, funcionando como “la falta de un relleno de lo hueco y de lo interespacial.”<sup>23</sup> Sin embargo, el vacío se reconoce como apertura, condición de posibilidad, *disposición* para ser habitado y llenado en su capacidad de reunir lo diferente, separado y distante.

### El arte y el acontecimiento de lo sagrado como misterio

Como dice Scannone, la respuesta que emerge del silencio está en el límite de las posi-

bilidades humanas. Sin romper o suprimir al silencio, lo *articula* excediéndose desde y hacia el mismo.<sup>24</sup> Ya sea en expresiones metafóricas, simbólicas o apofáticas, o con el lenguaje teológico, analógico o catafático, la respuesta al misterio se suscita desde el silencio; demorándose o retirándose para contemplarlo, se abre lugar a su expresión. Es aquí donde creemos que el arte, en su capacidad eminentemente metafórica y simbólica, sería una forma en como el misterio acontece.

Suscitando una palabra o respuesta en el ejercicio del silencio, la contemplación y la retirada, disponiendo el lugar, sugiriendo y amplificando nuestro modo de percepción, el arte *admite* o *concede* el despliegue del misterio: “Deja reinar a la apertura, que, entre otras cosas, admite la aparición de las cosas presentes, perceptibles en el habitar humano. Por otro lado, el ordenamiento posibilita a las cosas su pertenencia al circunstancial ‘hacia dónde’ y a partir de ello su copertenencia. En este ordenamiento dual acontece la advertencia de los sitios. El carácter de ese acontecimiento es esa tal percepción de los sitios. Pero ¿qué es el sitio si su particularidad debe determinarse por la guía del espacio liberador? El sitio abre circunstancialmente un paraje, en el cual reúne a las cosas en su copertenencia”.<sup>25</sup>

El arte, termina siendo una especie de encarnación del misterio o lugar donde acontece su donación. En su inegable acción simbólica, el arte es eficaz para dar respuesta, pues entra “en juego la persona humana en su integralidad: natural y sobrenatural, espíritu y cuerpo, inteligencia y corazón, contemplación y acción,

20. Cf. BERNHARD WELTE, *Religionsphilosophie* (Freiburg -Basel-Wien: Herder, 1978), 183-188.

21. JUAN CARLOS SCANNONE, “El orar como acontecimiento” en *op. cit.*, 28.

22. MARTIN HEIDEGGER, “El arte y el espacio (Die Kunst und der Raum)”, trad. de M. Schultz, *Revista de Filosofía*, vol. XXXIX-XL (Santiago, 1992), 152.

23. *Ibid.*

24. JUAN CARLOS SCANNONE, “El orar como acontecimiento” en *op. cit.*, 29.

25. MARTIN HEIDEGGER, “El arte y el espacio”, 151.

silencio y lenguaje, individuo y sociedad, comunidad e institución, naturaleza y cultura, etc.”<sup>26</sup>

Con su lenguaje simbólico, pero también muchas veces disruptivo, descentrador, crítico, el arte señala el instante mismo del movimiento fundar-desfundar que abre la posibilidad a lo contingente de la aparición, a la diferencia y a la inversión de sentido desde *hacernos conscientes* de que se *pertenece mutuamente*, esto es, de en el misterio se *traba relación de coexistencia* nueva, con lo que hay.

Esto lo podemos quizá comprender mejor con el ejemplo de Badiou, a propósito de la película “Los amantes crucificados” del director japonés Kenji Mizoguchi: Una joven mujer está casada con el propietario de un pequeño taller, un hombre honorable de buena posición económica, pero al que no ama ni desea. Ella se enamora de un joven que comienza a trabajar como empleado en el taller. Puesto que la historia transcurre en el Japón de la época clásica, el adulterio era castigado con la muerte. Aunque los maridos están obligados a denunciar el adulterio, el esposo intenta proteger a los amantes cuando éstos huyen al campo. Sin embargo, a un cierto punto son delatados, apresados y llevados al lugar donde serán ejecutados.

He aquí donde viene la bellísima descripción que hace Badiou para representar el lugar del acontecimiento, cuando “los amantes están sobre una mula, atados espalda contra espalda. La escena nos muestra a los jóvenes atados que enfrentan la violenta muerte: se los ve como en estado de éxtasis pero libre de pathos; una sonrisa se insinúa en sus rostros —una <sonrisa> reprimida, por decirlo de alguna manera—,

que revela que el amor se ha apoderado por completo de ellos. Pero la película, que se entrega totalmente a los infinitos matices del blanco y negro sobre esos rostros, no debe expresar la idea romántica de la unión entre el amor y la muerte. Los amantes de ningún modo desean morir. Lo que refleja la escena es, por el contrario, que el amor es lo que resiste a la muerte.”<sup>27</sup>

Es así como Badiou afirma que la sonrisa, en este ejemplo, es el lugar del acontecimiento; donde se da lo inconmensurable, la relación que no es una relación; es lo que se “resiste” a ser limitado, a morir. Es la subversión del ser-ahí y las reglas usuales de la vida, de la ciudad y del matrimonio. El acontecimiento es la excepción, lo que no es usual, la transformación de la vida; es la ruptura, la resistencia al simple fluir continuo de la vida.

Así, el problema del acontecimiento como el problema de la excepción es la posibilidad de pensar “no aquello que es, sino aquello que no es como es; implica pensar no los contratos, sino las rupturas de los contratos. [Es pensar] relaciones que no son relaciones [...] aquello que rompe con el ligero sueño del pensamiento.”<sup>28</sup>

El acontecimiento es el lugar de la paradoja, el lugar de las relaciones que no son tales sino más bien una ruptura, distancia y diferencia. Así, particularmente el “acontecimiento acontecerá en el extranjero”, será algo extraño.<sup>29</sup> Es “el momento de extrañeza” de dislocación, diferente a lo que se sabe en casa..., pues, como dirá Žižek, será “lo nuevo que perfora” una situación o una realidad. Se trata de un “abrirse a la otredad radical” que amenaza, se impone.<sup>30</sup> Como lugar de la extrañeza y la dislocación, quien piensa el aconteci-

26. JUAN CARLOS SCANNONE, “El orar como acontecimiento” en *op. cit.*, 36.

27. Cf. ALAIN BADIOU, “Pensar el acontecimiento” en *Filosofía y actualidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 19-20.

28. *Ibid.*, 23.

29. ALAIN BADIOU, “Pensar el acontecimiento”, 29.

30. Cf. SLAVOJ ŽIZEK, “La filosofía no es un diálogo” en *Filosofía y actualidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 54.

miento “siempre es un *extranjero, vestido con nuevos pensamientos*; propone nuevos problemas y nuevos pensamientos. Y *gana partidarios en las vías del silencio*”.<sup>31</sup>

Ahora bien, el valor del acontecimiento no es claro: fluctúa y es anónimo: “Un acontecimiento es, en esencia, aquello que decide sobre un espacio de indescribibilidad enciclopédica”.<sup>32</sup> En el momento en el que se enuncia, desaparece. Es decir, cuando se decide sobre lo indecible, cuando se proclama públicamente la existencia y el valor del no-valor; cuando se da lugar al enunciado del acontecimiento, éste es superado. Así, detrás de la enunciación del aconteci-

miento, está su desaparición. Sin embargo, gracias a que se dice, la situación en la que acontece cambia radicalmente, porque ella era indecible y ha sido decidida; no tenía valor y ahora lo tiene. Si bien todo enunciado, palabra, símbolo, metáfora, dicho, expresión del acontecimiento resulta de su manifestación y, a su vez, de su desaparición, sin dicha relación presencia-ausencia, manifestación-desaparición, misterio, no podría ser, pues es en el enunciado del acontecimiento donde se retiene el acontecimiento desaparecido: El arte, el símbolo, la oración, la metáfora, son condiciones de posibilidad para que el misterio acontezca.

## Bibliografía

- Badiou, Alain. “Pensar el acontecimiento” en *Filosofía y actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- E. Esperón, Juan Pablo. “Acontecimiento, diferencia y abismo. Diálogo crítico entre Heidegger y Deleuze”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (2). Madrid: Ediciones Complutense, 2018.
- Heidegger, Martin. “El arte y el espacio (Die Kunstundder Raum)”, trad. de M. Schultz, *Revista de Filosofía*, vol. XXXIX-XL. Santiago, 1992, 152.
- Heidegger, Martin. *Estancias*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008
- Ricoeur, Paul. “Expérience et langage dans le discours religieux”, en *Phénoménologie et Théologie*, eds. Henry, Michel; Ricoeur, Paul; Marion, Jean-Luc y Chrétien, Jean-Louis, *Présentation* de Jean-François Courtine. Paris: Criterion, 1992.
- Scannone, Juan Carlos; Walton, Roberto y E. Esperón, Juan Pablo (Eds). *El acontecimiento y lo sagrado*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba: 2017.
- Van der Leeuw, Gerardus. *La religión en su esencia y en sus manifestaciones*. Paris: Payot, 1955.
- Velasco, Juan Martín, Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Welte, Bernhard. *Religionsphilosophie*. Freiburg -Basel-Wien: Herder, 1978.
- Werner, Marx. *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
- Zizek, Slavoj. “La filosofía no es un diálogo” en *Filosofía y actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

31. ALAIN BADIOU, “Pensar el acontecimiento”, 29.

32. *Ibid.*, 38.

# LA ESPIRITUALIDAD CONFINADA

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ\*

**E**n el camino hacia la concepción del espíritu existen barreras que suelen ser infranqueables para la mayoría de las personas. Una de ellas es la automatización propiciada por lo cotidiano, la cual provoca el desperdicio del propio talento. Aludiendo a Nagarjuna, Nietzsche, Cioran, Nishitani, entre otros, se mostrará que estar comprometido con el seguimiento de una religión no exime de la búsqueda de lo que es verdadero. El límite de las búsquedas es el límite del conocimiento. Visto así, saberse en la frontera, incluso sabiéndose sin Dios, es un acto de honestidad. El temor a la incertidumbre es lo que mantiene confinada la espiritualidad de nuestro tiempo.

## I. El límite de las búsquedas

Morin percibió que “nuestras vidas se ven disminuidas por el exceso de prosa dedicada a las tareas obligatorias que no procuran ninguna satisfacción y que va en detrimento de la poesía de la vida, que florece en el amor, la amistad, la comunión y el juego”.<sup>1</sup> Así, sumergidos en lo trivial de cada día, se pierde la luminosidad y el encanto hacia lo transpersonal. Es cierto que incluso la actividad más simple puede ser vivida de manera extraordinaria, pero esto solo es posible cuando se ha alcanzado

la conciencia de que cada instante es un destello de lo absoluto.

Los sistemas laborales de la actualidad se centran de manera pretenciosa en obtener ganancias sin importar el costo humano que deba pagarse, han sometido a sus empleados, a los que con elegancia llaman *colaboradores*, obligándolos a soportar una serie de presiones y un ritmo boyante de actividades que no les ofrece ninguna pausa para la vuelta a sí mismos. Tal como observan Hathaway y Boff, “las estructuras de explotación y de dominación globales conspiran para anular nuestra capacidad de cambio a un nivel psico-espiritual. La opresión objetiva produce un eco psicológico en forma de impotencia interiorizada. La gravedad de la crisis ante la que nos hallamos tiende a producir una dinámica de negación, culpa y desesperación”.<sup>2</sup> En circunstancias como las descritas, pareciera mejor no atreverse a saber que se está siendo oprimido; no obstante, la negación de la opresión no desemboca en una mejor condición de vida, el dolor se perpetúa, el daño sigue latente, la explotación se mantiene. La resolución hacia una vida de profundidad transpersonal está sujeta a la elección de destrabar el uso del propio tiempo y eliminar, en medida de lo posible, las actividades que no aporten crecimiento o desarrollo.

---

\* Posdoctorado en Psicología Social, Doctor en Filosofía. Miembro del SNI, de la Academia Mexicana de Ciencias y de la Sociedad Académica de Filosofía de España. Ha publicado doce libros de autoría única, así como tres coordinaciones de libros. Cuenta con más de 130 artículos publicados en revistas indizadas de 20 países.

1. EDGAR MORIN, *La vía para el futuro de la humanidad* (Barcelona: Paidós, 2011), 245.



El hombre y la mujer contemporáneos muestran reiteradas dificultades para posicionar un pensamiento crítico ante su entorno, eligen lo fácil, confían en quienes se afirman como guías, legitiman al que aparenta, pero no analizan lo que existe detrás de cada propuesta o enunciado. Así, los pensamientos propios se acortan, reduciendo su estatura a lo mínimo, invitando a ser pisados. Si “la profundidad de un pensamiento está en función del riesgo que corre”,<sup>3</sup> pocas esperanzas quedan cuando la valentía para afrontar la incertidumbre es reducida. La antigua consigna de morir por las propias ideas parece ilusa en una época en la que la gran noticia sería lograr producirlas. En su momento, Caraco reconoció que “todas nuestras ideas son mortíferas, ninguna de ellas obedece a las leyes de la objetividad, de la medida o de la coherencia, y nosotros, que perpetuamos estas ideas, caminamos hacia la muerte como autómatas”.<sup>4</sup> Tras la muerte de cada persona, sus ideas se mantienen

en los imaginarios de los que las escucharon, de modo que una idea perversa o fútil tiene una existencia de mayor duración que quien la profiere. Producimos saberes que son mantenidos con un estandarte oficial que los legitima, sin antes promover la revisión honesta de sus fundamentos.

No basta con elegir alguna modalidad religiosa para asegurarse con ello la concepción del espíritu. Nishitani encontró algunos obstáculos religiosos en el cristianismo, delimitando tres factores que consideró implícitos en su doctrina: “la conciencia del pecado, la conciencia de la libertad y la conciencia de la naturaleza única del tiempo”.<sup>5</sup> La idea del pecado produce un claro distanciamiento entre la bondad y la maldad, de modo que posiciona al criterio del hombre como el directriz del valor de los actos humanos; por su parte, en lo referente a la libertad, se mantiene la consideración de que todo lo que al hombre o la mujer les sucede es consecuencia de sus actos, sin abrir la perspectiva a la influen-

2. MARK HATHAWAY y LEONARDO BOFF, *El tao de la liberación* (Madrid: Trotta, 2014), 36.

3. EMIL CIORAN, *El libro de las quimeras* (Ciudad de México: Tusquets, 2013), 79.

cia de su contexto o de las situaciones que los circundan; por último, el filósofo japonés no está de acuerdo en la noción lineal del tiempo, porque en ella se construye la suposición de que existe un final que sucederá por única vez al término de la presunta línea recta de lo temporal; por el contrario, cabe considerar que en realidad nos encontramos reiterando desenlaces en un estado cíclico del tiempo.

En su visión crítica de la religión, Nishitani compara al cristianismo y al islam con el budismo, a partir de algunos de sus resultados históricos. En sus palabras, “las batallas por la conquista de los paganos que vemos al final de la antigüedad, durante toda la edad media (como en las Cruzadas, por ejemplo) y en toda la era moderna, la persecución de la herejía, la Inquisición, las guerras de religión dentro del mundo cristiano y la intolerancia, así como el fenómeno similar del islam, están ausentes en la historia del budismo”.<sup>4</sup> Resulta evidente que tal distinción categórica, entre unas y otras, pierde de vista aspectos particulares de los contextos de cada religión. Es común que en algunas religiones se justifique el derecho a la legítima defensa, lo cual podría ser aceptable, pero aun en tal consideración, el uso de la fuerza en el budismo no siempre ha sido representativo de una sistematicidad, estrategia o permanencia tan sofisticada como podría esperarse. Por ello, en los casos en que la religión es ocasión de enfrentamientos y de muerte, tendría que evaluarse la concepción de lo espiritual que está manteniendo en ese momento particular.

Lograr posicionarse en un estado de consagración religiosa produce el riesgo de percibirse por encima de los demás, solo por el prestigio que esto atrae o las dádivas y loas que ofrece el pueblo creyente. La

libertad del religioso siempre está en juego, su condición comunitaria le puede atraer un confort que desfiguraría la intención inicial de su devoción; por ello, su elección debe ser día tras día. Cioran señala que:

[...] quienes han renunciado al mundo para consagrarse al ascetismo han actuado convencidos de haber superado radicalmente las miserias humanas. El sentimiento de tener acceso a una eternidad subjetiva les ha hecho creer en una liberación total. Sin embargo, su impotencia para liberarse realmente se adivina en su condena del placer y su desprecio por quienes no viven más que por vivir.<sup>7</sup>

Por tanto, cuando el religioso juzga la conducta ajena, sustentado en el aprecio de cierto tipo de valores considerados primordiales, oscurece su concepción del espíritu. No debe perderse de vista que incluso en las ocasiones en las que se realizó un mal terrible no está sustraída la presencia de algún leve destello de luz.

Otro de los obstáculos que persisten en quienes dicen dedicar su vida a la religión fue aludido con claridad por Erasmo en su carta a Martin Dorp; en ella, el filósofo alude a los consagrados que criticaron su *Elogio de la locura*: “Hay algunos individuos entre ellos –de todos es sabido– tan mal dotados de talento y de juicio que son incapaces de cualquier estudio y menos de la teología”.<sup>8</sup> En su lapidaria condena, el célebre escritor deja en claro que no basta con someter la vida a una estructura religiosa para vivir a profundidad el ámbito del espíritu, menos aun cuando no se cae en cuenta de que la religión es una mera instrumentalización que sirve para *volver*

4. ALBERT CARACO, *Breviario del caos* (Ciudad de México: Sexto Piso, 2004), 17.

5. KEIJI NISHITANI, *La religión y la nada* (Madrid: Siruela, 2003), 272.

6. *Ibid.*, 273.

a la conciencia del vínculo con lo transpersonal. Tal como en varios pasajes de su libro lo demuestra Erasmo, la locura está presente en los místicos que se dedican a la contemplación de una esencia espiritual que está por encima de la lógica rigurosa y del más rutinario sentido común.

Nagarjuna consideraba que en la totalidad de las opiniones reside un extracto de falsedad. De tal modo, “para el *madhyamika* [seguidor del *Madhyamaka* o Camino Medio] toda opinión o punto de vista es pura conjetura y acaba por convertirse en un obstáculo en el camino hacia el despertar. Pero de todas ellas hay una, la que ve el mundo como vacío, que es útil (*upaya*) para la salvación”.<sup>9</sup> Por tanto, el filósofo budista estableció que no debe otorgarse plena credibilidad a lo dicho por una persona, quien quiera que esta fuese. La vía de la prudencia consiste, en tal sentido, en no afirmar y no negar.

Lo anterior supone una clara animadversión hacia el autoritarismo que emana de algunos pronunciamientos filosóficos que están caracterizados por negar la opinión ajena y afirmar la propia. En tal orden de ideas, “Nagarjuna comparte con muchos de los grandes filósofos de la tradición occidental esa tendencia a volver a la filosofía contra la filosofía. Un impulso que rechaza favorecer lo filosófico frente a lo literario”.<sup>10</sup> Si la filosofía difiere de las ciencias en que postula conclusiones que derivan de su adentramiento en ámbitos de los que no se tiene certeza, no está en condiciones de ser sometida a la comprobación científica o de aseverar verdades definitivas.

Cuando el filósofo elige enfocarse en la concepción del espíritu, le corresponde una tarea importante. Sus planteamientos serán puestos en duda, su propio saber se arriesga al derrumbe, su grandilocuencia se introduce a la dimensión de los tartamudeos y sus certezas se vuelven neblina. Arnau es consciente de ello cuando establece que “librarse del tecnicismo en filosofía es [...] la mayor y más difícil de todas sus quimeras, la más loca de las aventuras, y la más hermosa”.<sup>11</sup> Desentenderse de la regla de la academia e ir tras el mandato que produce la intuición no es una labor sencilla, menos aún si se tratan temáticas que son asociadas de manera tradicional a lo espiritual.

Schopenhauer acota que “los filósofos siempre serán hostiles a la religión, aun cuando debieran considerarla como un mal necesario, unas muletas para la debilidad morbosa del espíritu de la mayor parte de los hombres”.<sup>12</sup> El ilustre alemán sugiere a los filósofos, entre líneas, cierta actitud comprensiva, pero a la vez es rotundo al declarar que la religión es un estado primigenio de lo espiritual. De hecho, la virtud de concebir lo espiritual no está sujeta a la previa elección de una religión particular, así como tampoco es ajena a los religiosos. No obstante, el asombro ante lo absoluto conduce al vislumbre de lo transpersonal, produciendo cierta desvinculación con las prácticas y reglas tradicionales de la religiosidad.

La noción del yo es una vigorosa barricada que la conciencia construye cuando emerge la concepción de lo espiritual. De manera deductiva, Heschel recono-

7. EMIL CIORAN, *En las cimas de la desesperación* (Ciudad de México: Tusquets, 2009), 139.

8. ERASMO DE ROTTERDAM, “Erasmo de Rotterdam saluda a Martín Dorp, eximio teólogo”, en Erasmo, *Elogio de la locura* (Madrid: Alianza, 2013), 194.

9. NAGARJUNA, *Fundamentos de la vía media* (Madrid: Siruela, 2011), 209.

10. JUAN ARNAU, *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nagarjuna* (Ciudad de México: FCE, 2005), 98.

11. *Ibid.*, 91.

12. ARTHUR SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte* (Madrid: EDAF, 2011), 191.

ce que lo que somos está inmerso en el misterio, puesto que “somos, en parte, el misterio”;<sup>13</sup> de tal modo, el yo verdadero está inmerso en algo que lo contiene y lo conforma. A su vez, mediante la inducción negativa, Wilber señala que “nos hemos identificado con nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestra personalidad, imaginando que esos objetos constituyen nuestro verdadero ser, y nos pasamos la vida entera procurando defender, proteger y prolongar lo que no es más que una ilusión”.<sup>14</sup> En lo sustancial ambos autores coinciden: el yo que creemos independiente sólo existe en nuestra imaginación.

Si el yo real se encuentra *flotando* en el vaivén de una *acuosidad* mayor, concebir el espíritu en nuestra cognición implica reconocer que la otrora supremacía de nuestra entidad egoica constituye una ficción de la cual corresponde desprendernos. La minúscula categoría del yo es señalada de manera naturalista por Nietzsche cuando determina con aire burlón y solemne: “Detrás de tus pensamientos y de tus sentimientos existe un señor más poderoso, un sabio desconocido: se llama el ser. Vive en tu cuerpo; es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en la mejor sabiduría [...]. Tu ser se ríe de tu yo y de sus cabriolas”.<sup>15</sup> Reconocer la condición humana del otro nos obliga a aceptarlo como un semejante, de ello se desprende la dificultad de la interacción. Uno mismo se pone en riesgo para liberarse, pero la caída de las pretensiones no se lleva consigo lo que somos, sino sólo lo que hemos creído ser.

Cada una de estas líneas podría resultar incomprensible para quien no haya puesto en duda lo que sabe de sí. De hecho, “lo más probable es que la persona corriente escuche con incredulidad a quien le señale

que, en lo más profundo de su ser, alberga un transpersonal, un ‘uno’ o ‘yo’ que trasciende su individualidad y la conecta con un mundo que está más allá del espacio y el tiempo convencionales”.<sup>16</sup> Si tal indisposición es superada, podrían abrirse las puertas de la percepción hacia la conciencia de lo espiritual sin salpicarse del dogmatismo religioso, de las dinámicas moralinas o de las pretensiones redentoras.

## II. Saberse sin Dios

La aproximación a lo divino comienza con la valentía de saberse sin Dios. Con base en tal directriz, existe más cercanía en quienes niegan las formas convencionales de creer en Dios que en aquellos que las acogen de forma inmediata y acrítica.

De manera general, los elementos característicos del ateísmo que aludió Nishitani no son obstructivos de una rigurosa concepción del espíritu. Considerados uno a uno, muestran incluso aspectos meritorios: a) notar la crisis de la humanidad no es, de ninguna manera, un error; b) sufrir por la propia existencia deriva de la conciencia de la crisis de la humanidad; si bien la noción de “sufrimiento” que propone Nishitani podría ser sustituida por la de “ansiedad”, se entiende lo que desea suscribir; c) buscar la independencia del yo es un punto de partida ecuánime que está asociado con la necesidad de dudar de los planteamientos externos que intentan delimitar la propia vida, o con la intención de no sujetar la conducta a los cánones establecidos y a las asfixiantes normas configuradas por una sociedad controladora; d) buscar la modalidad más esencial de uno mismo no es exclusiva de algunos ateos, sino que delinea la intención

13. ABRAHAM HESCHEL, *El hombre no está solo* (Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982), 47.

14. KEN WILBER, *La conciencia sin fronteras* (Barcelona: Kairós, 2007), 84.

15. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Así hablaba Zaratustra* (Madrid: Edaf, 2005), 60.

16. KEN WILBER, *La conciencia sin fronteras*, op. cit., 162.

de los místicos más importantes, quienes apuntan de forma unánime que mediante la identificación con lo más íntimo del yo se logra descubrir que el yo verdadero es un no-yo, una especie de presencia que atestigua nuestro paseo temporal por el mundo sin contaminarse de los decretos del mismo; e) escapar de la crisis no sólo es algo poco criticable, sino hasta natural e instintivo. Por ende, las características de lo que Nishitani encuentra en el ateísmo no conducen a una disputa contra lo espiritual. La diferencia entre la opción por el ateísmo o la espiritualidad se suscribe a sus modos de proceder, no en sus intenciones de fondo, consistentes en la búsqueda de lo *verdadero*.

Si logran ponerse en duda los planteamientos sobre Dios, permaneciendo por encima de la culpa y superando la pretensión de que Él se ofende por la negación de sus disfraces, el siguiente paso será apreciar con cautela los alcances del lenguaje en la dimensión transpersonal. Esta mística, centrada en eludir la perspectiva instrumental de Dios, evita someter lo divino a una maqueta inserta en la pantomima religiosa, e invita a reconocer la influencia de la cultura en las maneras con las que se concibe a lo transpersonal.

Si bien el lenguaje nos aleja de lo que describe, siempre ha existido como consecuencia de nuestra distancia elemental con las cosas que intentamos describir. De tal manera, el lenguaje constituye un puente de unión entre lo dicho y lo inferido, por lo cual se mantiene la separación. En ese sentido, Paz observó que “el lenguaje es la consecuencia (o la causa) de nuestro destierro del universo, significa la distancia entre las cosas y nosotros. También es nuestro recurso contra

esa distancia”.<sup>18</sup> No hay manera de eludir el lenguaje cuando queremos transmitir lo que estamos pensando, a la vez que no estamos exentos de la distorsión resultante, tanto en el campo de lo espiritual como de lo tangible.

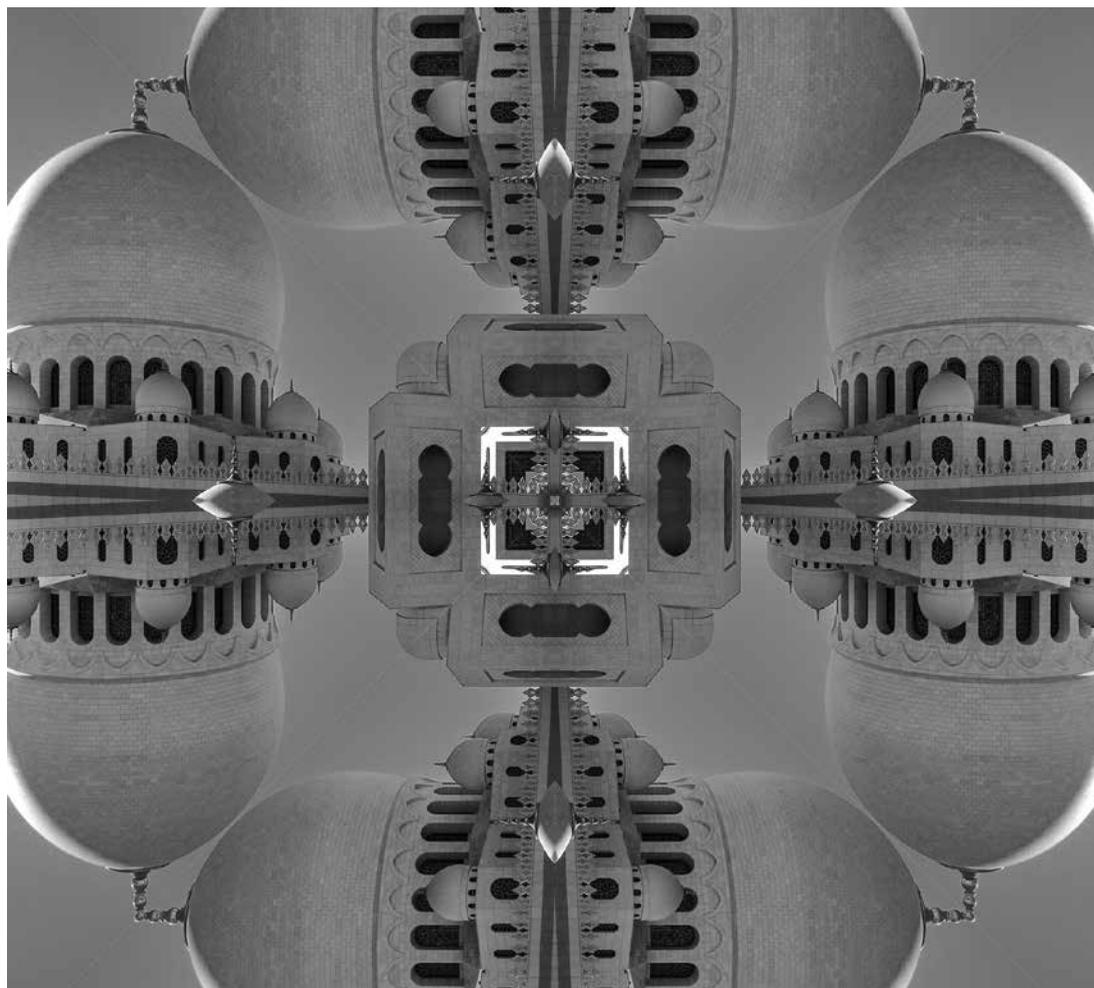
Nietzsche reconoció que la distorsión de nuestra comunicación no se produce por la falsedad de los sentidos, sino por la ficción implícita en el mundo que estos captan. El filósofo que propuso el ocaso de los ídolos advirtió que “la ‘razón’ es la causa por la cual nosotros falsificamos el testimonio de los sentidos. Los sentidos en cuanto nos muestran el devenir, el cambiar, no mienten”.<sup>18</sup> En este orden de ideas, existe cierta coincidencia entre Nagarjuna y Nietzsche, con la distinción de que el primero no atribuía veracidad alguna a los sentidos y los incluyó en el mundo de lo aparente. La dualidad entre verdad y lenguaje fue puesta en duda por Rorty mediante la siguiente clarificación:

Hay que distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí afuera y la afirmación de que la verdad está ahí afuera. Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y en el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí fuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas.<sup>19</sup>

17. OCTAVIO PAZ, *El mono gramático* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014), 97.

18. FRIEDRICH NIETZSCHE, *El ocaso de los ídolos* (Barcelona: Tusquets, 2009), 49.

19. RICHARD RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Paidós: Barcelona, 1991), 25.



Ahora bien, es necesario establecer que cuando Rorty alude a la verdad proposicional, se refiere a la que es elaborada a partir de los emisores. No obstante, lo que un ponente expresa no representa una *lógica* exenta de proposiciones ni sigue un orden que no concuerde con lo que los humanos puedan establecer. Es notoria la utilidad de lo expresado por Rorty, en cuanto que permite la distinción entre lo que existe ontológicamente y lo que viene a la existencia mediante el lenguaje, a través de proposiciones. Lo que está constreñido a una identidad tangible se puede

palpar por medio de nuestros sentidos, pero no acontece igual con lo derivado de las proposiciones, las cuales sugieren una construcción simbólica sobre algo concreto. De forma irónica, de aquello de lo que nada puede decirse se desprende la invitación a penetrar el silencio. Así lo observa Cioran cuando con crudeza enuncia que “en el momento de la solución suprema, tras haber desplegado una energía loca para intentar resolver todos los problemas y afrontado el vértigo de las cimas, hallamos en el silencio la única realidad, la única forma de expresión”.<sup>20</sup>

20. EMIL CIORAN, *En las cimas de la desesperación* (Ciudad de México: Tusquets, 2009), 203.

No se trata de regodearse con el uso de utensilios o el seguimiento minucioso de algunos rituales, sino de dar a cada acto una categoría sacra, entendiendo que en cada instante está presente lo inefable, presentándose de formas distintas y agudizando de maneras diversas el misterio. Cuando Cioran expresó en primera persona: “He prendido cirios, pero no han alumbrado mi vida”,<sup>21</sup> percibió la sacralidad de la luz como algo externo, perdiendo de vista que no son los cirios los que *alumbran*, sino la concesión que hace la voluntad humana para construir *la luz* a partir de su disposición. Un cirio apagado puede dar mayor luz que uno encendido, al menos cuando su oscuridad es tomada como símbolo de lo perpetuo.

Afirmar que el milagro existe solo cuando somos capaces de atestiguarlo, disminuye la controversia sobre la demostración que se exige del mismo. Hume consideró que la esencial pueril de las creencias provoca distorsiones en la manera de concebir las cosas, en virtud del deseo ferviente de que estas sean, en su sentido ontológico, como uno desea que sean. En palabras del filósofo escocés, “los muchos casos falsos de milagros, profecías y acontecimiento sobrenaturales, que se han descubierto en todas las épocas, por evidencias en contra, o que se han manifestado por sí mismos, gracias a su absurdo, constituyen una prueba suficiente de la fuerte propensión del género humano a lo extraordinario y maravilloso y, razonablemente, debería suscitar sospechas contra toda narración de esta índole”.<sup>22</sup> Es cierto que el milagro, la maravilla o la inefabilidad se presentan de manera particular en la abierta receptividad de quien se dispo-

ne a contemplar, pero el que una persona haya logrado ser testigo no atrae para sí el derecho de convencer u obligar a que otros perciban las cosas como lo hace él.

Se conciba o no lo espiritual, es preciso determinar con precisión la fugacidad de la vida en comparación con la duración que se adjudica al planeta y a la galaxia. Con su acostumbrada precisión, Séneca ofrece una especial consideración del tiempo que corresponde a cada individuo: “Todo lo humano es fugaz y perecedero, ocupante de una ínfima porción del tiempo sin fin”.<sup>23</sup>

## Conclusión

La consideración de la pequeñez no tendría que ser vista como un cliché; la aceptación de la carencia, sobre todo en el ámbito de lo intelectual o en la dimensión de nuestro implícito carácter óptico, obliga a replanteamientos que no están plagados de placer y confort. Asumirse casi nulo no restringe la opción de dar brillo al pequeño punto que somos en el plano de lo universal; una opción incipiente es dotar de nuevas sensibilidades a nuestra perspectiva de las cosas y de la vida, agregando ingredientes poco usuales o alternativos que nos permitan superar la barrera de lo permitido o de lo políticamente correcto. A final de cuentas, “toda existencia que no contenga una gran locura carece de valor”.<sup>24</sup> Desde cierta orientación de las cosas, vislumbrar lo metafísico requiere de ejercicios contemplativos que provocan desadaptación de lo convencional, alejamiento de la comodidad y disposición hacia la novedad. Cierta locura es necesaria para disponerse al salto hacia la penumbra de la maravilla.

21. EMIL CIORAN, *Breviario de los vencidos* (Ciudad de México: Tusquets, 2010), 104.

22. DAVID HUME, *Investigación sobre el entendimiento humano* (Buenos Aires: Losada, 2010), 162.

23. SÉNECA, *Consolaciones a Marcia* (Madrid: Gredos, 1996), 27.

24. EMIL CIORAN, *En las cimas de la desesperación* (Ciudad de México: Tusquets, 2009), 24.

## Bibliografía

- Arnau, Juan. *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nagarjuna*. Ciudad de México: FCE, 2005.
- Caraco, Albert. *Breviario del caos*. Ciudad de México: Sexto Piso, 2004.
- Cioran, Emil. *En las cimas de la desesperación*. Ciudad de México: Tusquets, 2009.
- Cioran, Emil. *Breviario de los vencidos*. Ciudad de México: Tusquets, 2010.
- Cioran, Emil. *El libro de las quimeras*. Ciudad de México: Tusquets, 2013.
- Erasmus de Rotterdam. “Erasmus de Rotterdam saluda a Martín Dorp, eximio teólogo”, en Erasmus, *Elogio de la locura (179-223)*. Madrid: Alianza, 2013.
- Hathaway, Mark y Boff, Leonardo. *El tao de la liberación*. Madrid: Trotta, 2014.
- Heschel, Abraham. *El hombre no está solo*. Buenos Aires: Seminario Rabínico Latinoamericano, 1982.
- Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Losada, 2010.
- Morin, Edgar. *La vía para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Nagarjuna. *Fundamentos de la vía media*. Madrid: Siruela, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: EDAF, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets, 2009.
- Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 2003.
- Paz, Octavio. *El mono gramático*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós: Barcelona, 1991.
- Séneca. *Consolaciones a Marcia*. Madrid: Gredos, 1996.
- Schopenhauer, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*. Madrid: EDAF, 2011.
- Wilber, Ken. *La conciencia sin fronteras*. Barcelona: Kairós, 2007.

# FESTINA LENTE. EL RELATO DEMOCRÁTICO EN EL CONTEXTO PANDÉMICO

**Israel Covarrubias**

Gedisa-UAQ, Ciudad de México, 2021

Daniela Sandoval Gómez\*

*Festina lente* es el resultado editorial de un cúmulo de reflexiones y experiencias que condujeron a su autor a recorrer temas de diversa índole y a presentarlos de manera heterodoxa. Las distintas temáticas abordadas poseen un vínculo singular entre ellas, pero no imponen al lector una lectura necesariamente lineal.

En el primer capítulo del libro, el autor nos invita a recuperar las ideas expuestas por Guy Debord en su *Sociedad del espectáculo*. Comprender a Debord, dice Covarrubias, es oportuno para esta época de caos e innovación comunicacional en la que vivimos. Además, se ha sumado el factor de la COVID 19 que parece introducirnos forzosamente a la vida digital y así a la sociedad espectacular. En el capítulo 2, se expone cómo los medios de comunicación manipulan la información mediática generando preferencias y embustes políticos, y cómo la pandemia ha sido un ingrediente más que acrecienta la lucha política y nos confina a estrictas reglas que contradicen las bases de la libertad democrática. El capítulo 3 es de corte autobiográfico, ya que, en él, Covarrubias expone sus vivencias al comienzo de la crisis sanitaria. El autor observa que además de la distancia que ya generaban las nuevas tecnologías, la COVID 19 nos distancia y acelera aún más. El autor nos invita a “apresurar-



nos despacio”, a detenernos un instante y determinar mediante el discurso científico de las disciplinas sociales nuestro entorno y nuestros actos en él. En lugar de dejarnos llevar por el acelerado ritmo de consumo, anota que si uno va rápido no distingue con claridad y sucumbe a la comunicación mediática y sus efectos. Los últimos dos capítulos están ligados por el lugar en el que se desarrolla la obra: México. Y es que la política, el poder, la intelectualidad y el camino a la fama o al menos al éxito económico en este país tienen una historia de conveniente interdependencia. El padrinazgo político y los favores entre los mismos snobs de renombre hacen que se invalide el contenido del trabajo intelectual de años, visibilizando de este modo que no existe discurso que no sea partidario y, por lo mismo, sesgado. Finalmente,

\* Facultad de Humanidades, UAEM.

el autor nos muestra cómo se banaliza aún más la figura del intelectual que se vende a la superficialidad de la retórica.

Por lo demás, los avatares de la vida democrática, la pandemia global y las tecnologías de comunicación mundial, son tres realidades que nos atraviesan y que constituyen el perfil de lo que somos actualmente. Estas líneas se trenzan en una maquinaria social que no es posible ralentizar. Se ha mostrado a los sujetos que es relativamente fácil acceder de manera pronta a la satisfacción de sus deseos, aunque la satisfacción consista en simulaciones. Todo lo queremos rápido y fácil, y así engrasamos los rieles de una realidad que, a pesar de su aparente accesibilidad, se emplaza constantemente, se dilata segundo a segundo para no ser alcanzada su forma última o definitiva. Ante esto, podemos recordar el valor que entraña precisamente la locución latina *festina lente*. El imperativo invita a no dejarse llevar por la ciega celeridad, a celebrar el hilado de eventos con cierto reposo, solo así podrían sernos realmente accesibles.

Parece una coincidencia casi esotérica que, en el máximo esplendor de las tecnologías de comunicación global, el estallido de una pandemia nos marcara nuevas espacialidades y nuevas temporalidades. ¿Qué tanto de la vida humana cabe en esa digitalización a que fuimos confinados? Es decir, nuestra subjetividad, tal como había sido condicionada en los años recientes, se enfrentó a nuevos límites, pero también a inéditas posibilidades de su desarrollo y reproducción. Al parecer, tenemos que reaprender nuestra humanidad, decidir su grado de autonomía o dependencia respecto a los logros tecnológicos.

Es verdad que no todos vivimos los últimos dos años de la misma forma. Con todo, nos preguntamos si acaso las diferencias entre nosotros sean sólo cuestión de matices. Como ejemplo primario,

decíamos líneas atrás que el autor narra su experiencia por Europa en medio de la COVID-19, lo cual sirve de pivote para armar un trenzado complejo de reflexiones en torno la ciencia social. Así, el libro inaugura un sendero que, ante la carencia de teorías ad hoc, invita a una reflexión que nos es necesariamente común.

Estos años nos han permitido reconocernos como usuarios de los mismos medios, como nuevas plazas públicas, en donde logramos, sí, la comunicación, pero donde también pagamos el costo de una vulnerabilidad epistémica insoluble. Los flujos de información pueden terminar, paradójicamente, en desinformación, en pasmo, incluso en histeria colectiva. Las *fake news* nos han traído la posverdad como nuevo horizonte problemático del común enmascaramiento y la común retórica. Es así como temas tan imprescindibles para la prosperidad mundial están envueltos en falsedades que alientan el crecimiento de sus problemáticas y no hay teoría que logre poner en evidencia esta disimulación.

El autor abre su libro con la pregunta: “¿Por qué no quisimos leer los signos que el tiempo nos arrojaba a la cara?” (pp. 13-14). Quizá no fuimos capaces porque estábamos demasiado distraídos avanzando hacia el “progreso”, o más bien hacia ninguna parte, solo perdidos en la espectacularidad del instante. Las luces de los reflectores ciegan el juicio y hacen más difícil suspender todo por un momento y preguntarnos qué necesitamos para que nuestro sistema social sea sostenible.

Por otro lado, en lo que respecta a la COVID-19, queda adaptarse a las nuevas condiciones pandémicas: nunca se puede estar seguro de nada y pareciera que la incertidumbre es su sentimiento más característico. No tenemos garantía definitiva de que los planes de vacunación global logren contener la pandemia, ni en qué tiempo, la manera de habitar los espacios

se está reconfigurando, la dependencia a las farmacéuticas se recrudece cuando se intensifica su relevancia en el campo de la salud mundial. La pandemia logró traspasar todo tipo de fronteras y los juegos políticos que ello implica se han vuelto más complicados.

Una organización genuinamente democrática involucra el libre esparcimiento en espacios públicos, la libre expresión, el libre tránsito, el gobierno del pueblo y no el control de un soberano. Es contraria a los estados de excepción a los que ciertos gobiernos pueden estar tentados a recurrir.

Es importante resaltar que la comunicación global juega un papel determinante en la sociedad, y es que ahora esa es la forma de hacer política. El espectáculo informativo de la clase política atraviesa a las personas que solo se relacionan a través de las imágenes que consumen, asimilando la apariencia y negando la vida. Ese es el nuevo desfiguramiento social en el que vivimos: “Cuanto más nos conectamos, menos relacionados estamos con la vida en sociedad” (p. 31), dice el autor. Así, por ejemplo, para Guy Debord, esta alienación del espectador habla de una incompreensión de su propia existencia debido a la contemplación espectacular de imágenes que termina por reconocer como suyas. “Es un juego donde la mentira coloniza algunas de las principales formas de socialización (como lo es el campo político)” (p. 33). Esto trae varios problemas, como los procesos de homogenización que el frenesí del consumo dirige. Por ejemplo, la presión de las masas desinformadas, que actúan por imitación, reclaman decisiones gubernamentales que pueden ser acordes a un contexto pero no a todos, como el cierre total de fronteras.

La homogenización social que propicia la comunicación mediática busca generar principalmente consumidores que abracen la idea de un modo de vida pequeñobur-

gués, que lo imiten y lo busquen. Así, se destruyen ciertas tradiciones y se persiguen determinados valores. Esta desigual relación jerárquica es totalmente antidemocrática. Aunadas estas contradicciones al estado de excepción actual, habría que cuestionarnos si es necesario pensar en la democracia de manera distinta, o si todas estas mutaciones que la han transformado nos permiten aún llamarla sociedad democrática y no sociedad del espectáculo.

*Festina lente* es un ensayo ligero, con un lenguaje amigable que trata varios temas actuales y de interés. Aunque explora un suceso mundial como la pandemia de la COVID-19, su campo de conocimiento es bastante específico cuando de política mexicana se trata. Al final del texto, el autor nos presenta de manera bastante amena parte del proceder intelectual y cultural del país; cómo está íntimamente relacionado con el poder político, cómo el vasallaje inclina las determinaciones ideológicas de una época y otra, por no decir de un sexenio a otro y las facetas más coloridas y más variopintas de la intelectualidad. De esta manera, la actual figura del *fast thinker* es el reflejo de una realidad contemporánea donde el intelectual que se vende como *speaker* se ha enmarañado con el pandemónium mediático. La intelectualidad mexicana, además de actuar a conveniencia, ofrece lo que se vende, lo que puede ser consumido y, por lo tanto, lo que produce son críticas superficiales, hechas de ideas fáciles y rápidas de digerir.

Este es un ensayo que puede inducir a una clásica pregunta en lo que a los medios de comunicación respecta: ¿cómo evitar el engaño y convertirse en sujetos autónomos? Si bien es cierto que la comunicación ha contribuido a que la sociedad viva en el pánico pandémico, también es claro cómo la COVID-19 ha sido un pretexto político para la lucha por el dominio. Es imperativo además notar que el surgimiento de una

pandemia de connotaciones globales era cuestión de tiempo frente al modo desquiciado de vida bajo el capitalismo rapaz que convive también con la posverdad, la pospolítica y la posdemocracia: un tiempo donde la imagen espectacular nubla toda responsabilidad ciudadana bajo la excusa de la complejidad y el enmarañado de efectos pandémicos. También, recordemos que “los medios de comunicación tienden a la conservación del *statu quo*, no a su derribamiento. Derriban todo aquello que está distante de esa ficción del orden que contribuyen a erigir con el movimiento de supresión de la capacidad de discernimiento” (p. 62).

Es de vital importancia discernir lo que entendemos por *statu quo* y por crisis del *statu quo*. La crisis no habla, como dice el autor, de un antes mejor y un después peor. En la forzada homologación de la industrialización lo que queda es notar las diferencias. La comunicación mediática no las observa; identificar una coyuntura de crisis es el trabajo de aprender a situarnos en un sistema complejo. Ese es el trabajo que se expone en este libro que rompe la forma lineal de explicación y teoriza la complejidad en su capacidad de extensión, y que nos hace preguntarnos desde cuándo no estábamos ya en crisis.

# NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** sólo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

## Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

## Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).  
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

**Un autor:** MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

**Dos autores:** PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

**Tres o más autores:** GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

**Editor o compilador:** HANS Kelsen, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado", *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

**Notas de pie de página:** a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos ("voladitos" o en superíndice), sin punto en la llamada.

**Citas textuales:** cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

**Bibliografía:** se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado". *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: [torresguillen@hotmail.com](mailto:torresguillen@hotmail.com) / [revista.piezas@if.edu.mx](mailto:revista.piezas@if.edu.mx) o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

