

Xipe totek

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO

Vol. XXI/No.1/31 de Marzo de 2012/60 Pesos



no. 81

Democracia en México, 5a parte

La vida buena de los indígenas

Dionisiacas, 4a parte

Mujeres Zapatistas 4a parte, III, C, 1

● PRESENTACIÓN

Diálogo multicultural universal 2012.....pág.2

● FILOSOFÍA

Ciclo Democracia en México

Ejercicio de autoritarismo en la democracia mexicana.....pág.4

Dr. David Velasco Yáñez, sj

● DFIH (Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO)

CFEyT (Cibernética, Erótica Filosofía y Teología, UDG)

Un acercamiento al “buen vivir”.....pág.22

Dr. Alfonso Ibáñez

Diónysos y lo imaginario. Taller Experiencias Dionisiacas.....pág.41

Dr. Adolfo Benito Narváez



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XXI, No. 1. No. de Publicación 81. 31 de Marzo de 2012*

● DFIH

Trabajos recepcionales 2011.....pág.71

Lic. Carlos Sánchez

● CINE

Al cine con Luis García Orso.....pág.72

Dr. Luis García Orso, sj

● RECENSIÓN

Introducción a la teoría de la argumentación.....pág.82

Dr. Fernando Leal Carretero

● DERECHOS HUMANOS

Mujeres zapatistas y las luchas de género. IV Parte: III. Capítulo C

I. Trabajo colectivo y cómo sostienen la lucha.....pág.83

Dr. David Velasco Yáñez, sj

Diálogo Multicultural Universal 2012

29 de agosto al 2 de septiembre 2012, en el Centro Histórico de Guadalajara. En el No.78 de *Xipe Totek* informamos a nuestros lectores que el Consejo del Parlamento de las Religiones del Mundo www.parliamentofreligions.org, con sede en Chicago, dio a Bruselas la sede del Parlamento Mundial para el año 2014. Nos dijeron que la decisión fue agónica, pues Bruselas y Guadalajara en realidad estaban empatadas en cuanto a la calidad de sus ofertas; y la decisión se tomó por un factor externo: la situación europea. *Fundación Carpe Diem Interfé, A.C.*, dadas las bellas experiencias de 2007 y 2009, decidió organizar por todo lo alto un Pre-Parlamento llamado *Diálogo Multicultural Universal 2012. Crisol Humano*. Ya hemos organizado diversos eventos en 2011 y lo que va del 2012. Para el evento central estamos invitando de diversas ciudades a grupos humanistas y/o de diferentes espiritualidades y religiones, desde luego a comunidades indígenas; y en diversos planos: académico, cultural, artístico y otros. Nos estaremos comunicando a través de los medios y por nuestra página, apuntaremos los avances y la invitación a la ciudadanía para su participación.



Temas: Fe. Globalización e Interculturalidad. Identidad Cultural y Migración. Emergencia Planetaria y Respeto a la Vida (Ecología. Derechos Humanos. Niñez. Juventud. La Sabiduría de los Ancianos). ¿Hacia dónde vamos. ¿Hacia dónde queremos ir? ¡Otro Mundo es posible! La Tierra y la Humanidad. El Papel de la Mujer en la actualidad. Herencia Milenaria de nuestros Pueblos Originarios. Construyendo la Paz a través de la Esperanza, la Armonía y la Solidaridad. Ciencia, Tecnología y Religión. Espiritualidad sin Religiones.

Formas de participación:

Conferencias, Paneles, Mesas de Diálogo, Teleconferencias, Expresiones Artísticas y Culturales como Teatro, Arte, Ritos Religiosos o Culturales.

Información:

carpedieminterfe@yahoo.com

José María Vigil No.1336. Col. Artesanos.

Guadalajara, Jalisco, México. C.P. 44200.

www.carpedieminterfe.org

Facebook: Fundación Carpe Diem Interfé, A.C.

Tel. (33) 38275895●

Ciclo Democracia en México

Ejercicio de autoritarismo en la democracia mexicana*

*Dr. David Velasco Yáñez, sj***

4. El gobierno federal anterior y el presente



Donde tenemos que detenernos para analizar el ejercicio del autoritarismo es justamente en las diversas instancias del gobierno federal, directa o indirectamente involucradas en la batalla de Oaxaca. El gobierno del expresidente Fox, desde su campaña electoral, hizo del respeto de los derechos humanos, una de sus principales banderas. Al final de su sexenio, el resultado fue un particular incremento de la sistemática violación de los derechos fundamentales, como lo testimonian diversos informes, tanto de organizaciones internacionales, como Amnistía Internacional y Humans Rights Watch o la Organización Mundial contra la Tortura, como de los mismos mecanismos especiales de las Naciones Unidas, entre los que destacan los reportes de las comisiones contra la tortura, contra la violencia hacia las mujeres y contra las desapariciones forzadas. No menos documentados son los informes nacionales elaborados por ONG nacionales, como el Centro Prodh y el Centro Vitoria. Durante la campaña presidencial de Felipe Calderón, el pleno respeto a la ley, con la ley en la mano y la plena vigencia del estado de derecho, son discursos que ahora fraguan con una fresca declaración de que los derechos humanos se podrán violar, con tal de garantizar la seguridad pública. Esto aparece de manifiesto en la declaración de motivos que introduce un conjunto de propuestas para reformar el sistema de justicia y la seguridad pública a nivel federal.

* Continúa del número anterior. Conferencia tenuta en el auditorio FCE, Guadalajara, 11 21.03.07.

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

Una primera línea del discurso del gobierno foxista, en torno al conflicto de Oaxaca, es que se trata de un conflicto local y que vivimos un nuevo federalismo. Así respondió en primera instancia, a los reclamos del gobierno del estado y del congreso local, en el sentido de que interviniera aumentando los recursos federales que permitieran aceptar la demanda de rezonificación del magisterio oaxaqueño. El nuevo federalismo realmente existente, durante el gobierno de Fox, fue la pérdida de una prerrogativa no escrita del régimen priísta, cuyo presidencialismo prevalecía entre cualquier gobernador, la mayoría de los cuales pertenecía al PRI. De tal manera que, en cualquier conflicto político, la destitución de un gobernador obedecía a leyes no escritas y por la intervención directa del presidente de la república. Entonces, con gobernadores de todos los partidos políticos, un conflicto como el de Oaxaca, no encontró los adecuados operadores políticos y sí, en cambio, la oposición en bloque de los gobernadores priístas, quienes hicieron su trabajo de presión política para evitar la destitución del gobernador de Oaxaca.

La segunda línea del discurso foxista, fue la salida política al conflicto de Oaxaca. Privilegiar la negociación y el acuerdo entre las partes y evitar la represión y la violencia. Fue casi literal el apego del secretario de gobernación al libreto que establece las atribuciones de la Secretaría a su cargo, por ejemplo, que no depende de ella quitar o poner gobernadores, como sí se hacía durante el priísmo. En cambio, la facultad de quitar a un gobernador, corresponde al Senado de la república, y así era como enviaba los mensajes a los nuevos legisladores, entre quienes se estableció el debate y supuesto análisis de si procedía la desaparición de poderes en el estado. Lo cierto es que, la tercera línea de acción del gobierno federal es que, mientras se establecían diversas instancias de negociación – dado que no sólo era la negociación con la APPO, sino también existía la llamada *mesa de incidencia* – el gabinete de seguridad preparaba el Operativo Oaxaca, en tres fases y sólo esperaba el momento propicio para implementarla. El cálculo inicial, era la de resolver el conflicto antes de la toma de posesión del reconocido como presidente electo por el Trife, Felipe Calderón, quien así lo afirma. “En una conferencia de prensa con corresponsales extranjeros, realizada el jueves 7 de septiembre, Felipe Calderón señala que confía en que el presidente

Fox resuelva el conflicto de Oaxaca, y dijo esperar que cuando asuma la Presidencia este problema se haya resuelto ‘y si no, ya nos tocará resolverlo’. (LJ 060908)”

Cuando el conflicto se alarga, pasan las elecciones federales y todo el conflicto post electoral y el conflicto oaxaqueño se enrarece y se complejiza, porque el gobernador sigue sin poder gobernar y, además y lo que es peor, se dedica a golpear, asesinar, secuestrar y detener arbitrariamente a los simpatizantes de la APPO, en diversos espacios del gobierno federal comienzan a presionar al propio gobernador para que explique la manera como piensa recuperar la gobernabilidad y el orden social en su estado. Al mismo tiempo, son diversos actores políticos los que aumentan la presión, ya no para que el gobierno federal resuelva las demandas magisteriales, sino para que intervenga la fuerza pública. A las voces del congreso oaxaqueño -dominado por priistas- y del propio gobernador que solicita la intervención de la PFP, se agrega la dirección nacional del PRI, legisladores federales del PRI y algunos del PAN, curiosamente suavizando la petición de que sólo la intervención de la PFP restablecerá el orden y que habrá que hacerlo con cuidado, para evitar la violencia.

Los mismos negociadores de la APPO denuncian la actitud de Gobernación, quien les propone diálogo o represión. Lo que no identificaba la APPO, era que mientras se presionaba para mantener las mesas de negociación, se preparaba la represión en el gabinete de seguridad, es decir, en la misma Secretaría de Gobernación.

En otra intervención del presidente electo, “Felipe Calderón respaldó las posiciones de PRI y PAN en el caso Oaxaca y, por medio del coordinador de su equipo de transición, Juan Camilo Mouriño, se declaró contra la salida del gobernador Ulises Ruiz, porque “en ninguna medida se apoyarán acciones al margen de la ley”. En declaraciones a la prensa mexicana, Mouriño explicó que el gobierno de Calderón cumplirá y hará cumplir la ley, y por eso pugna por que el conflicto se resuelva mediante el diálogo y la negociación y no mediante la desaparición de poderes” (LJ 060920). No deja de llamar la atención la manera como el presidente electo se va involucrando en el conflicto de Oaxaca. En paralelo a las acciones del propio presidente

Fox, del secretario de gobernación, Carlos Abascal, y del Secretario de Seguridad Pública, Eduardo Medina Mora, Calderón tiene una encerrona en su casa de campaña. “A la llamada casa de transición acudieron Santiago Creel Miranda, coordinador de la bancada del PAN en el Senado; el diputado Diódoro Carrasco, ex priista y quien fuera gobernador de Oaxaca; el empresario Alfredo Harp Helú, y el arquitecto oaxaqueño Enrique de Esesarte” (LJ 060923).

Para la última semana de septiembre, el Operativo Oaxaca está listo en su diseño y sólo falta la decisión del presidente Fox. Simultáneamente, se prevé llegar a acuerdos en la mesa de negociación entre la Secretaría de Gobernación y la comisión negociadora de la APPO. Sin embargo, la APPO establece la *alerta roja*, luego del ataque de desconocidos al hotel Camino Real el domingo 25 de septiembre.

El ejercicio de la aplicación del terror del Estado se afina, ante la complejidad de las circunstancias que se vienen presentando en Oaxaca, en particular por las acciones de los escuadrones de la muerte organizados por Ulises Ruiz. Para el miércoles 28 de septiembre, el diario *La Jornada* informa de la presentación del plan elaborado por el CISEN, y de la aprobación del presidente electo Felipe Calderón, aun cuando la decisión sea del presidente Fox. “Las autoridades de inteligencia del país presentaron a la Secretaría de Gobernación una propuesta de acción e intervención policiaca para el conflicto de Oaxaca, mediante grupos de disuasión que logren detener a los líderes en rebeldía que integran y coordinan la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), revelaron fuentes oficiales. De acuerdo con la información obtenida, el presidente electo Felipe Calderón Hinojosa ya convino ante Gobernación que se utilice la fuerza pública en el caso Oaxaca, aunque hasta la tarde de ayer estaba pendiente la autorización final del presidente Vicente Fox. El proyecto fue elaborado por funcionarios del gabinete de seguridad, con la supervisión del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (Cisen), y prevé que las fuerzas armadas federales -Policía Federal Preventiva (PFP) y Agencia Federal de Investigación (AFI)- ingresen durante la madrugada de cualquier día, en fin de semana, al zócalo de la capital de esa entidad, a fin de que, con la utilización de tanquetas de dispersión de agua y gases lacrimógenos, se logre contener a los manifestantes e

inclusive detenerlos” (LJ 060928). La noche del miércoles 28 de septiembre, cuando la Secretaría de Gobernación esperaba definiciones importantes para la solución del conflicto en Oaxaca, desconocidos disparan contra una de las barricadas ubicadas a tres cuadras del zócalo de Oaxaca. Para la APPO es la confirmación de las “insistentes versiones en el sentido de que grupos de choque organizados por la CROC realizarían acciones violentas contra las posiciones de los plantones y barricadas del movimiento magisterial y popular de la capital del estado” (LJ 060929).

Los últimos días de septiembre son de enorme zozobra en las barricadas que ocupan buena parte de la ciudad de Oaxaca. Incertidumbre y tensión, que son alimentadas por los sobrevuelos de helicópteros militares, otra manera de ejercitar el terrorismo de Estado en la población. Y simultáneamente, Gobernación convoca a la mesa de concordia, en la que se firmaría el “Pacto por la gobernabilidad, la paz y el desarrollo del estado de Oaxaca”, frustrado a la postre por la digna postura de los representantes indígenas de la APPO que aceptaron participar sólo para denunciar que en ese espacio no están representados los pueblos de Oaxaca. Gobernación había enviado invitaciones personales a algunos miembros de la APPO, sin atención alguna a los procedimientos internos de la asamblea.

Mientras se prepara la mesa de concordia en la Segob, el Operativo Oaxaca comienza a implementarse mediante la movilización de más de 5 mil efectivos militares e incluye labores de infiltración. “En Oaxaca, el Ejército Mexicano pondrá en marcha el Plan DN-II, que tiene como fin “garantizar la seguridad interna y la paz social”, y se utiliza en casos concretos de posible rompimiento del orden establecido, revelaron fuentes gubernamentales de alto nivel. El plan incluye contrarrestar acciones contrainsurgentes y de agitación social, a través de la utilización de una brigada de infantería ligera, la tercera brigada de la Policía Militar, integrantes de los Grupos Aeromóviles de Fuerzas Especiales (Gafes) y militares que han participado en tareas de combate al narcotráfico. Las fuentes consultadas revelaron también que la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) ordenó el desplazamiento de efectivos adscritos a la Región Militar número 8, y las zonas militares 28, que se localiza en el estado de Oaxaca, y 25,

con sede en Puebla. La Región Militar 28, con sede en Ixcotel, Oaxaca, está a cargo del general de división diplomado de Estado Mayor, Juan Hernández Ávalos; la 28 Zona Militar, con residencia en la misma ciudad, se encuentra bajo las órdenes del general de brigada diplomado de Estado Mayor Adolfo Domínguez Martínez, y la 25 zona militar, con sede en Puebla, Puebla, está bajo las órdenes del general de brigada diplomado de Estado Mayor Máximo Pastrana Guadarrama. De acuerdo con las versiones recogidas, en el operativo se prevé la utilización de más de 5 mil elementos, entre militares y policiacos, y tendrá como finalidad el desalojo de manifestantes y desmantelamiento de campamentos que mantiene la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en la capital del estado. Además de personal del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (Cisen) y de la sección segunda de la Sedena (inteligencia militar), están elementos de la Policía Federal Preventiva (PFP) y todos incrementaron sus actividades para obtener datos precisos de los dirigentes de la APPO y sus movimientos. En las acciones emprendidas se han establecido los puntos precisos de cada bloqueo, el número de manifestantes que los resguardan y las formas de romper los cercos, además de haber comenzado labores de infiltración” (LJ 061004).

La combinación de los preparativos del Operativo Oaxaca y la mesa de concordia, se enturbia con nuevos actos de violencia. “Oaxaca vivió una jornada de violencia que concluyó esta noche con la ejecución del maestro de matemáticas e ingeniero químico Jaime René Calvo Aragón, integrante del Consejo Central de Lucha (CCL), disidente de la sección 22 del magisterio. De inmediato, la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) se deslindó del asesinato, declaró alerta máxima y afirmó que el hecho forma parte de un denominado Plan Hierro que, denunció, sería orquestado por el gobierno de la entidad para justificar una intervención policiaco-militar” (LJ 061006). En el contexto inmediato del asesinato de un profesor indígena cuando salía de una asamblea local de la APPO, el senado de la república afirmó que en Oaxaca hay ingobernabilidad, pero no procede la desaparición de poderes. Con esta decisión del senado, el conflicto regresa al ejecutivo federal (LJ 061019). Casi de manera simultánea a estos acontecimientos, la PGR obtiene dos órdenes de aprehensión giradas por jueces federales en el estado de Oaxaca, en contra de

un número indeterminado de integrantes de la APPO. Mientras, el presidente Fox anuncia su beneplácito por la decisión de regresar a clases, cuando la asamblea estatal del magisterio oaxaqueño no había tomado ningún acuerdo, pero sí, el líder magisterial, Enrique Rueda Pacheco había adelantado esa posibilidad, por lo que fue señalado como traidor. La vuelta a clases representa, para el gobierno federal, una manera de disolver el conflicto, no de resolverlo. Ante la división al interior de la APPO, y sobre todo, al interior de la Sección 22, Carlos Abascal vuelve a amenazar, o retornan a clases o hay operativo. Estamos a finales del mes de octubre, tiempo decisivo y previo a la intervención de las fuerzas federales. A la par de las declaraciones del secretario de gobernación, “la Procuraduría General de la República (PGR) no desistirá de las acusaciones contra integrantes de la sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), afirmó el titular de la dependencia, Daniel Cabeza de Vaca Hernández, quien informó que se han abierto 56 averiguaciones previas, de las cuales en seis ya se han obtenido al menos 10 órdenes de captura, 22 siguen en trámite y 21 fueron archivadas” (LJ 061025). Al ataque de fuerzas combinadas a las órdenes del gobierno del estado, Carlos Abascal sólo exigió al gobernador del estado un esclarecimiento de los hechos. Mientras que convocaba a la comisión negociadora de la APPO a establecer acuerdos, dependiendo de si se daba el regreso a clases, o los niveles de violencia como los registrados el viernes 27 de octubre iban en aumento. Es decir, mantiene la doble táctica de exigir la negociación, en base al regreso a clases, y amenazar con la intervención de las fuerzas federales. Uno de los aspectos de la negociación, tiene que ver con la aceptación de la APPO de que un subsecretario de Seguridad Pública Federal, tome el mando de las policías estatal y municipales, a lo que el gobierno del estado se opone (LJ 061028). Mientras el secretario de gobernación hace declaraciones y la comisión negociadora de la APPO establece algunos compromisos, en otro espacio, el titular del ejecutivo federal toma la decisión de enviar a la Policía Federal Preventiva. “El Ejecutivo federal justificó -en ocho puntos- el despliegue de fuerzas federales a Oaxaca por los hechos del viernes, que dejaron un saldo de tres muertos y más de 20 heridos, pero también -dijo Abascal- derivado de la solicitud de apoyo de la fuerza pública por parte del Congreso local, “ratifica-

da hoy por el gobierno estatal”, en los términos del artículo 119 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. De igual forma, agregó, se realiza ante la necesidad de brindar protección suficiente a los alumnos y maestros que han ratificado su decisión de regresar a clases a partir de mañana...” (LJ 061029).

La toma de Oaxaca por las fuerzas federales

En la madrugada del domingo 29 de octubre, ingresan de manera coordinada la Policía Federal Preventiva, fuerzas federales y marinos vestidos como PFP.

“A las 4 de la madrugada empezó el despliegue de militares, marinos y elementos de la Policía Federal Preventiva (PFP) -en su mayoría integrantes de la Policía Militar- hacia Oaxaca. Por tierra y aire llegarían a la zona en conflicto para “instaurar el estado de derecho”. Oficialmente, a las 6:30 horas de ayer la Presidencia de la República dio a conocer la movilización mediante un comunicado de prensa: “En respuesta a los acontecimientos ocurridos el día de ayer en la ciudad de Oaxaca, los cuales atentan contra el orden y la paz de los ciudadanos del lugar, el presidente de la República, Vicente Fox Quesada, ordenó la movilización de fuerzas federales a esa ciudad”. El operativo constaría de dos vertientes: 3 mil 500 elementos con uniforme de la PFP entrarían de manera directa a los campamentos y barricadas, reforzados por 300 policías militares. Por otra parte, poco más de 5 mil efectivos del Ejército mantendrían la marcha del Plan DN-II (contrainsurgente) en cinco zonas de la entidad, para evitar el trasiego de armas, cartuchos y explosivos, y neutralizar cualquier movimiento de grupos armados. Fuentes gubernamentales de alto nivel revelaron a *La Jornada* que durante la noche y la madrugada, funcionarios de las secretarías de Gobernación, Defensa Nacional (Sedena), Marina (Semar) y Seguridad Pública (SSP) federal, principalmente, afinaron los últimos detalles de la acción para desarticular los plantones, protestas y movilizaciones de los integrantes de la sección 22 y de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Tres mil 500 policías federales, a los que se agregarían militares y marinos vestidos como agentes de la PFP, se distribuirían en 26 grupos, cada uno con un mando civil, que dependería de un mando general. El objetivo, según datos recabados en las últimas semanas por áreas de inteligencia del gobierno federal, como el Centro de Investigación y Seguridad Nacional y la

sección segunda de la Sedena, era la capital de Oaxaca, 11 municipios conurbados y otros siete donde la APPO tiene presencia y supuestamente había instalado barricadas o tenía potencial para realizar movilizaciones. Al mismo tiempo, los efectivos militares incrementarían su presencia en las zonas serranas y huasteca de Oaxaca para controlar cualquier intento de movilización de grupos como el Ejército Popular Revolucionario (EPR) o el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI)... El accionar de la PFP -y de los elementos de otras corporaciones que lleguen a tomar parte en el operativo-, según indicaron los funcionarios entrevistados, estaría supervisado por notarios públicos y observadores de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH)... Un grupo especial, integrado en su mayoría por militares, se haría cargo de la ejecución de las órdenes de captura pendientes, ya que la PGR se mantendría al margen de cuestiones operativas, y únicamente su personal adscrito a la delegación en Oaxaca permanecería en alerta y a la espera de requerimientos específicos para iniciar acciones jurídicas, en caso necesario...” (LJ 061029).

Al día siguiente, la crónica periodística da cuenta de la violenta toma de la ciudad, en la que hubo dos muertos, varios heridos y decenas de detenidos, con cateos indiscriminados. Esta es la crónica del diario *La Jornada*:

Con tanquetas y disparos entran las fuerzas policíacas a Oaxaca. La Policía Federal Preventiva (PFP) ocupó desde las 2 de la tarde esta ciudad capital y el centro histórico, después de romper barricadas con tanquetas que arrojaron agua a presión, disparar armas de fuego, arrojar decenas de gases lacrimógenos y enfrentarse, durante más de dos horas, con colonos de San Jacinto Amilpas y brigadistas de la barricada de Canal 9. En la ocupación cayeron el enfermero del IMSS Jorge Alberto López Bernal, el profesor Fidel García y un menor de 14 años aproximadamente, aún no identificado... A las 11 de la noche, finalmente, las tanquetas llegaron a la plaza principal de Oaxaca, después de una larga jornada violenta, pese a que el gobierno federal aseguró que la toma del estado sería pacífica, y a que el secretario de Gobernación, Carlos Abascal, había jurado por Dios que no habría represión en el estado. Cuando llegaron las tanquetas al zócalo un policía preventivo agredió al fotógrafo Ezequiel Leyva, de *La Jornada*, al que derribó al piso y lo sometió con una bota en la pierna derecha para tratar de quitarle su cámara (LJ 061030).

Luego de la ocupación de la ciudad de Oaxaca por parte de las fuerzas federales, las declaraciones presidenciales son materia obligada. Vicente Fox “aseguró que con la intervención de la fuerza pública se ha recuperado la paz social y la tranquilidad en esa entidad. (LJ 061031)” Por su parte, el presidente electo, Felipe Calderón, “respaldó el operativo policíaco en Oaxaca al afirmar que se hizo con el “cuidado” que debe ponerse en este tipo de acciones y pidió al gobierno estatal, encabezado por Ulises Ruiz, que actúe con “plena responsabilidad” en estas horas críticas” (LJ 061031). A pesar de que diversos mandos de las fuerzas han detectado diversos grupos ligados a políticos priístas del estado de Oaxaca, “han cometido actos delictivos y de violencia en distintos puntos de esta capital, con la intención de que se culpe de esos hechos a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) y fracasen las acciones de la Policía Federal Preventiva (PFP), revelaron mandos de las fuerzas federales... Los funcionarios indicaron a *La Jornada* que en las próximas horas la PFP realizará patrullajes por toda la capital, como parte de la segunda fase de la operación policíaca iniciada el domingo pasado. Una tercera fase comprende cumplimentar más de 200 órdenes de aprehensión libradas por jueces federales y locales en contra de los líderes del movimiento (LJ 061101). Sin embargo, no se ha sabido si se ha realizado alguna investigación. El secretario de gobernación afirma que, además de las vías institucionales para la separación de un gobernador, existe la vía del “autoconvencimiento”; además, confirma las auditorías que se realizan al gobierno del estado de Oaxaca. “Queremos saber qué pasó con ese dinero (90 mil millones de pesos de recursos federales canalizados a aquella entidad) en un estado con tal nivel de pobreza. Yo creo -agregó en una entrevista radiofónica- que Oaxaca es quizá el estado más opaco del país” (LJ 061102).

La toma de la ciudad de Oaxaca por parte de las fuerzas federales, contó con un instrumento clave para la desarticulación de las barricadas: un avión Schweizer. “Un avión Schweizer se ha convertido en una de las mejores armas estratégicas de las fuerzas federales durante el operativo policíaco que formalmente se inició el pasado domingo 29 de octubre en la entidad... Dotado de alta tecnología mostró el estado de fuerza que la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) tenía en cada barricada y permitió que, hasta antes de este jueves, las

fuerzas federales avanzaran sin problemas en la toma de la capital del estado... La aeronave, que se encuentra en las instalaciones de la base aérea militar número 22, con sede en Oaxaca, cuenta con sistemas de grabación, de rayos infrarrojos y visión nocturna, además de que una vez que está en el aire tiene la posibilidad de apagar momentáneamente sus motores y planear sobre sus objetivos sin ser detectada” (LJ 061103). Ante lo que algunos sectores de la APPO consideraron como una victoria sobre las fuerzas federales, el Secretario de Seguridad Pública, Eduardo Medina Mora, hace pública la estrategia del gobierno federal, en el sentido de combinar el uso de la fuerza pública y la negociación política. “El titular de la Secretaría de Seguridad Pública (SSP) federal, Eduardo Medina Mora, aseguró que en esta entidad se va “combinar el uso de la fuerza pública con negociaciones políticas” para llegar a la solución de los problemas que enfrenta. Estimó que el regreso de la “paz, el orden y la tranquilidad ocurrirá en poco tiempo”, por lo que la Policía Federal Preventiva (PFP) “no permanecerá ni un minuto más” de lo estrictamente necesario...” (LJ 061103).

La Secretaría de Gobernación evalúa la permanencia de la PFP en Oaxaca, dado que se hace evidente que alargarla es una manera de apoyar la gestión de Ulises Ruiz. Mientras tanto, en otra conferencia de prensa, el secretario de la SSP, señaló que con la intervención de la PFP “en los conflictos el gobierno está *“inaugurando en México una nueva manera de ejercer la fuerza pública*, es una fuerza que no está atropellando los derechos, que está siendo proporcional, cuidadosa en sus formas. “No es objetivo de la policía federal sustituir a la política. Eso es un componente más entre otros muchos en una estrategia mucho más compleja que necesariamente pasa por la concertación, el diálogo y la política”, dijo (LJ 061104). Ante los bombazos ocurridos en la ciudad de México y reivindicados por supuestos grupos guerrilleros y el deslinde inmediato de la APPO, la PGR sigue tres líneas de investigación, de las cuales, la tercera “refiere que los bombazos no fueron producto de grupos guerrilleros, sino por “paramilitares” o “grupos fachada” que están auspiciados por el gobierno de Oaxaca, que encabeza Ulises Ruiz, con el propósito de generar “caos en el país”, sacar de la agenda nacional el tema del conflicto en esa entidad y “reventar” cualquier posibilidad de acuerdo político que pueda implicar la caída del mandatario estatal” (LJ 061108). En un extenso

comunicado, la Secretaría de Seguridad Pública, a cargo de Eduardo Medina Mora —en ese momento procurador general de la república— desechó la recomendación que le hiciera la CNDH por su participación en los hechos represivos en la siderúrgica de Lázaro Cárdenas y en San Salvador Atenco.

La Secretaría de Seguridad Pública (SSP) federal no sólo rechazó la recomendación que le hizo llegar la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) por la actuación de la Policía Federal Preventiva (PFP) en San Salvador Atenco, estado de México, sino también desechó el exhorto que emitió ese organismo nacional por la participación de la policía federal en el conflicto minero de Siderúrgica Lázaro Cárdenas-Las Truchas (Sicartsa), en Michoacán... De acuerdo con la instancia a cargo de Eduardo Medina Mora, ambas recomendaciones fueron rechazadas porque muchos de los señalamientos contra policías federales entre ellos los de supuesto abuso sexual y tortura a manifestantes “están sustentados en hechos falsos e imputaciones de conductas respecto de las cuales la SSP federal y la PFP son ajenas”... Mediante un extenso comunicado, la dependencia federal señaló que “la rigurosa valoración que se realizó de los hechos referidos no coincide con los criterios expresados por la CNDH en sus recomendaciones; las imputaciones mencionadas son genéricas, sin precisar personas o condiciones de tiempo, modo o lugar en que se sustentan esas afirmaciones”... Asimismo agregó que “la Comisión Nacional de los Derechos Humanos es una institución fundamental para la República, por lo que se considera indispensable preservar en ella el rigor en la recopilación de la información y la valoración de los hechos, a fin de apegarse puntualmente a la verdad histórica y jurídica que lleve a preservar la imparcialidad de sus resoluciones (LJ 061114).

La permanencia de las fuerzas federales en la ciudad de Oaxaca, en las vísperas del final del sexenio y la toma de posesión de Felipe Calderón, resulta un nuevo objeto de disputa política entre el gobierno federal y el gobierno estatal. Para el secretario de gobernación, la salida de la PFP estaba prevista casi a los pocos días de la toma de la ciudad, pero ante la nula respuesta del gobernador del estado para establecer las condiciones de gobernabilidad, su permanencia se ha pospuesto casi de manera indefinida, a pesar de que Carlos Abascal fija como fecha límite el 21 de noviembre. “El gobierno del

presidente Vicente Fox está supeditado a la decisión del gobernador de Oaxaca, Ulises Ruiz, en torno al retiro de la Policía Federal Preventiva (PFP) de la entidad, toda vez que el ingreso de las fuerzas federales (hace 20 días) respondió a una solicitud legal y por escrito de instancias locales... En las pasadas dos semanas, la Secretaría de Gobernación (SG) ha pedido al mandatario priísta, prácticamente a diario, que “ya se haga cargo de la seguridad en su estado”, a fin de que proceda el retiro inmediato de la PFP; sin embargo revelaron fuentes gubernamentales de alto nivel Ruiz ha dilatado esta situación con base en innumerables pretextos... Conscientes de la estrategia del Ejecutivo local, los responsables del despliegue de las fuerzas federales admiten que la salida de los uniformados no será posible antes de que concluya el sexenio (30 de noviembre), aunque en Gobernación dependencia encabezada por Carlos Abascal Carranza advierten que “si no hay una respuesta favorable del gobernador el próximo lunes, el retiro de la policía deberá proceder al siguiente día, es decir, el 21 de noviembre” (LJ 061118).

Mandos de las fuerzas federales comienzan a identificar que, entre las varias detenciones que han realizado, no sólo hay miembros y simpatizantes de la APPO, sino también priístas, con lo que asumen que hay infiltración con la finalidad de entorpecer las negociaciones. “Las fuerzas federales que se encuentran en Oaxaca comenzarán a realizar detenciones de personas involucradas en hechos delictivos, agitación, provocación o violencia, revelaron mandos de las fuerzas federales de apoyo... Los funcionarios entrevistados resaltaron que los análisis realizados por la Policía Federal Preventiva (PFP) indican que entre los involucrados en el enfrentamiento del lunes pasado y lo acontecido este martes no sólo hay integrantes de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), sino también priístas... Para los mandos federales, hay grupos “fuera de control” que presumen militar en el Partido Revolucionario Institucional y realizan actos violentos en supuesto apoyo al gobernador Ulises Ruiz Ortiz, pero en realidad buscan afectar cualquier negociación” (LJ 061122).

La batalla... ¿final? ... del sábado 25 de noviembre

Ataca la PFP tras marcha de la APPO; más de 100 heridos... Más de 140 heridos tres de ellos periodistas, 100 detenidos y numerosos inmuebles públicos y privados, así como autos incendiados es el saldo parcial de varias horas de enfrentamientos entre integrantes de la Policía Federal Preventiva (PFP) y miembros de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) que marcharon hacia el centro histórico de la capital del estado... Cientos de simpatizantes del movimiento magisterial y popular resultaron intoxicados y lesionados por los gases lacrimógenos y piedras lanzadas por las fuerzas federales. Los heridos de bala suman por lo menos 20 y están internados en los hospitales del IMSS y civil Aurelio Valdivieso... Según versiones de la APPO, habrían fallecido tres personas por impactos de arma de fuego, aunque esta versión no fue confirmada oficialmente... La multitudinaria marcha pacífica recorrió ocho kilómetros desde el sur de la capital en demanda de la renuncia del gobernador Ulises Ruiz Ortiz, la liberación de los presos políticos y el retiro de la policía federal, y concluyó sin incidentes. El objetivo era instalar un cerco que duraría 48 horas alrededor de los agentes federales... La PFP detuvo a unos 100 participantes en la refriega, pero también a varios curiosos que pasaban a pie o en vehículos por las calles donde se dieron los choques. En el enfrentamiento también fueron golpeados fotógrafos y reporteros de medios locales y nacionales... Las fuerzas federales acantonadas en Oaxaca se declararon en estado de alerta permanente, y desde esta noche comenzaron patrullajes en toda la urbe, en coordinación con las policías municipal y estatal. Una de las órdenes a cumplir será la detención de todos los integrantes de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) que pretendan instalar o hayan levantado barricadas en la capital oaxaqueña... Fuentes gubernamentales de alto nivel revelaron que tras los enfrentamientos y los actos delictivos de ayer, que incluyeron la quema de edificios públicos y privados, así como de vehículos, desde la ciudad de México se ordenó que la Policía Federal Preventiva (PFP) pasara de las acciones de contención a maniobras ofensivas... Lo anterior, indicaron mandos del gobierno federal, significa que la PFP, en coordinación con miembros de las policías estatal y municipal de Oaxaca, ejecute las órdenes de aprehensión de que se tenga conocimiento... El plan inicial de la PFP constaba de tres fases: la primera era el retiro de barricadas y el restablecimiento

paulatino de la normalidad en la capital oaxaqueña, cosa que ocurrió entre el 29 de octubre y el 2 de noviembre; la segunda era el reinicio de operaciones de las autoridades locales bajo la tutela federal, lo que se empezó a realizar desde el 10 de noviembre, la tercera fase estaba detenida hasta en tanto se mantuvieran las negociaciones y no se desataran actos de violencia; esta última parte se puso en acción desde esta noche con los patrullajes y el inicio de operaciones para ejecutar mandamientos judiciales emitidos (LJ 061126).

Si la marcha había concluido de manera pacífica, es evidente que al final iniciaron sus acciones de enfrentamiento a la PFP los grupos de provocadores al servicio del gobierno del estado. No es casual, que mandos de la PGR señalen que “existen “amplias” posibilidades de que se concluya, en los próximos días, al menos una averiguación previa en torno a los grupos armados que han desarrollado actos de violencia en Oaxaca y que están ligados a corrientes políticas priístas locales... Asimismo, revelaron que la Procuraduría General de Justicia del Estado de Oaxaca (PGJEO) se resiste a entregar el resultado de sus investigaciones sobre el homicidio de Bradley Will, periodista estadounidense que fue abatido el 28 de octubre, durante un enfrentamiento entre militantes priístas y miembros de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) (LJ 061126). Sin embargo, esta hipótesis no concuerda con “reportes de inteligencia militar y de seguridad nacional en poder de la Secretaría de Seguridad Pública (SSP) federal, [que] indican que las autoridades de la PGR que investigan delitos cometidos en lo que va del conflicto en Oaxaca, tienen acreditado que la dirigencia de la APPO encabezada por Flavio Sosa y otros líderes ha quedado rebasada por “grupos de choque”, entre ellos algunos colonos, estudiantes universitarios y jóvenes anarquistas que “ponen en riesgo la seguridad pública en esa entidad”... Estos análisis obtenidos sobre los resultados de la investigación de la PGR en Oaxaca llevaron a la Policía Federal Preventiva (PFP) a pasar de la “contención” de esos grupos “de choque”, a la ofensiva” (LJ 061127).

¿Cuál es la diferencia o el límite entre la actuación de los escuadrones de la muerte, claramente identificados y documentados por las organizaciones de la APPO y organismos de derechos humanos, por un

lado, y por el otro, los supuestos “grupos de choque” que han rebasado a la dirigencia de la APPO? ¿Siempre los grupos extremos se tocan? Lo cierto es que se ha comprobado, como ocurrió en Guadalajara, que las fuerzas de seguridad contratan los servicios de golpeadores y provocadores, ¿en ocasiones también de los grupos radicalizados?

En las horas finales del sexenio foxista, las sublimes declaraciones del secretario de gobernación, dan cuenta de cómo asumían ellos su intervención en Oaxaca: “El titular de la Secretaría de Gobernación, Carlos Abascal, justificó el envío y permanencia (desde hace un mes) de las fuerzas federales en Oaxaca, al señalar que los efectivos de la Policía Federal Preventiva (PFP) acudieron a esa entidad para evitar más pérdidas de vidas humanas... «Nunca tomamos la iniciativa (de enviar a la PFP) para reprimir. *Fuimos a evitar, con motivo de los acontecimientos del 27 de octubre, que se siguieran matando entre ellos.* Fuimos a restablecer el orden, la paz y la armonía”, resaltó...

5. Los organismos defensores de los derechos humanos

El mayor contrapeso al ejercicio autoritario del poder en el estado de Oaxaca, lo representan sin duda alguna los diferentes organismos defensores de los derechos humanos, quienes han padecido los efectos del ejercicio autoritario, cuanto más autónomos e independientes en sus actuaciones, más expuestos se encuentran a la amenaza y la intimidación de diversos agentes del Estado. Sin embargo, lo que no habíamos observado ante la represión en Atenco, ocurrió en Oaxaca. La convergencia de innumerables -quizá la más numerosa participación de organizaciones internacionales defensoras de los derechos humanos. Además de la intervención de las organizaciones locales, tanto del estado de Oaxaca como de otras latitudes. Entre los diversos informes elaborados por estas organizaciones, destacan los que desde el inicio del conflicto elaboraron la Red Oaxaqueña de Derechos Humanos y la Comisión Magisterial de Derechos Humanos. Los que realizó el Centro Prodh en coordinación con la Red Oaxaqueña de Derechos Humanos y, en particular, el informe más completo es el que elaboró la Comisión Ciudadana Internacional de Observaciones a los derechos humanos. No deja de destacarse las voces de Amnistía Internacional, Humans Rights Watch, la Organización Mundial Con-

tra la Tortura y la Federación Internacional de Derechos Humanos, entre otras muchas organizaciones internacionales. Destaca también el papel, demasiado prudente y político, de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos que, a la fecha, sólo ha rendido dos informes preliminares, que no es sino la constatación de hechos y que no señala la responsabilidad alguna y, por el contrario, ha pospuesto una y otra vez la publicación de sus recomendaciones. Con lo que se señala, una vez más, el trabajo sucio del organismo que debiera proteger los derechos conculcados de los oaxaqueños.

6. El papel del Frente Amplio Progresista

Junto con los promotores y militantes de la Convención Nacional Democrática, el Frente Amplio Progresista no ha tenido un papel relevante en la batalla de Oaxaca, salvo por los resultados electorales, que le fueron ampliamente favorables, y por la intervención de algunos legisladores, particularmente del PRD, en las dos cámaras. Su postura ha sido clara en exigir la renuncia de Ulises Ruiz Ortiz. En el senado promovieron la desaparición de poderes, pero fueron derrotados ante la alianza del PRI-PAN. Luego de la decisión de la Cámara de Senadores en el sentido de que no procede la desaparición de poderes en Oaxaca, varios legisladores del PRD promueven en la Cámara de Diputados “una demanda de juicio político contra del gobernador de Oaxaca “por violaciones graves a la Constitución y a las leyes federales”, que tuvieron su más clara prueba en la prolongada huelga del magisterio, que empezó el 22 de mayo del año en curso “por la falta de atención de Ulises Ruiz a las peticiones legítimas de la sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE)”. En el documento, firmado por la diputada Aleida Alavés, se advierte que los actos violentos en los que incurrió Ulises Ruiz Ortiz iniciaron prácticamente con el arranque de su gobierno, como en el caso de Agustín Sosa, del Frente Único del Huautleco, quien fue detenido “a partir de la fabricación de delitos” y se le considera el primer “preso político” del actual gobierno” (LJ 061027). El grupo parlamentario del PRD en el senado de la república, vuelve a demandar la desaparición de poderes en el estado de Oaxaca. “El Senado de la República dio entrada a la nueva solicitud del Partido de la Revolución Democrática (PRD) para declarar la desaparición de

poderes en Oaxaca y nombrar un gobernador provisional que sustituya a Ulises Ruiz, dado que, se argumenta, las condiciones de ingobernabilidad se han agravado en esa entidad...” (LJ 061108). Entre las pocas acciones relevantes que realiza el FAP, en particular fuera del ámbito de las cámaras legislativas, está la realización del foro “En defensa de Oaxaca”, convocado “con el propósito de promover acciones en favor de los oaxaqueños “y evitar la violencia y el terror que están cobrando víctimas de los pueblos y organizaciones en lucha, así como exigir la salida de la Policía Federal Preventiva (PFP) y de Ulises Ruiz” de la entidad... al cual convocan Andrés Manuel López Obrador y los legisladores perredistas Rosario Ibarra de Piedra, Salomón Jara Cruz, Gabino Cué Monteagudo y Ofelia Medina, entre otros... En la reunión, que tendrá lugar en el Club de Periodistas a las 10 de la mañana, se impulsará la creación de una “comisión de mediación y verificación de las garantías para el diálogo”, así como la definición de “garantías únicas e irrenunciables para el diálogo digno y equitativo con el gobierno federal”. (LJ 061115)

7. El papel de la Iglesia Católica

Llamados al diálogo... Denuncia de la violencia y del estado de excepción, hecha por obispos y sacerdotes de mayor compromiso, no precisamente los obispos de Oaxaca. De bendición de la represión, como en el caso del cardenal Rivera.

8. Algunas conclusiones

- Continuidad del ejercicio autoritario en los primeros 100 días de gobierno calderonista: mismos funcionarios, diversas funciones y con refuerzos: Ramírez Acuña, Medina Mora, García Luna, Arde-lio Vargas Fosado.
- Con el pretexto de la lucha contra el narcotráfico, la propuesta del Cuerpo de Policía Nacional es la manera de materializar la lucha contra los movimientos sociales y generalizar la represión política. Además del fracaso contra el narco.
- Asimilar con mayor detalle la experiencia de Oaxaca y de la APPO, desentrañar los mecanismos del terror del Estado y crear nuevas formas de lucha y resistencia ●

Un acercamiento al “buen vivir”*

Dr. Alfonso Ibáñez**

abstract Dr. Alfonso Ibáñez. *An approach to “good living”*. This article examines the proposal of the indigenous movement in the Americas: particularly how it understands the “good life,” which obviously has much to do with the ancient indigenous cultural context. We question modernity and the alarming crisis of civilization that we are now experiencing with our “bad living.” In this context it makes sense to shed light on what “good living” or *Sumac Kawsay* might consist of. We bring together a series of indigenous values that could prove useful as part of a new project of culture and society—a utopia that is possible for our current historical situation.



resumen Dr. Alfonso Ibáñez. *Un acercamiento al “buen vivir”*. Este artículo trata de aproximarse a la propuesta del movimiento indígena de las Américas. Cómo entiende la “vida buena” que, por supuesto, tiene mucho que ver con su antiquísima matriz cultural. Cuestionamos a la modernidad y a la grave crisis de civilización por la que atravesamos ahora dentro de nuestro “mal vivir”. En ese contexto se hace pertinente el dilucidar lo que sería un “buen vivir” o *Sumac Kawsay*. Recogemos algunos valores indígenas que habría que incorporar dentro de un nuevo proyecto de sociedad y cultura como una utopía posible para nuestro hoy histórico.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 30.11.11.

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

Al Cholo Morán, quien nos enseñó a Vivir Bien con su cariño intenso e inmensurable.

Para solucionar los problemas globales se necesitan soluciones globales estructurales. Es necesario un amplio cambio en la visión de la vida. La humanidad busca una respuesta y todos los pueblos indígenas originarios plantean para esta crisis de la vida el paradigma de la cultura de la vida, que es naturalmente comunitario. El paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado, y que existe una interdependencia entre todo y entre todos.

Fernando Huanacuni

La modernidad en cuestión

Quisiera referirme a esta cuestión de la “vida buena” como una motivación para los intercambios que ya se están haciendo o que se van a hacer en estos días, porque me parece que es un asunto eminentemente filosófico, si comprendemos a la filosofía en su significado etimológico como el amor del saber o de la sabiduría.¹ Al respecto conviene recordar, por ejemplo, que es en la *República*, donde Platón nos relata la “alegoría de la caverna”, de esa liberación de los humanos que habitan como esclavos en el mundo de las sombras, pero donde algunos pueden elevarse esforzadamente al mundo de la luz o de la inteligibilidad de las Ideas: allí donde pueden contemplar la idea del Bien en tanto que valor supremo que habrá que realizar después en la realidad sensible, en la ciudad de los humanos. Como muy bien se ha observado, en esta concepción de la filosofía se delata ya un pensamiento raigalmente utópico, que luego reaparecerá con la *Utopía* de Tomás Moro a inicios de la modernidad.

En los tiempos que corren se habla mucho de la “condición posmoderna” en la que vivimos perplejos, según lo ha hecho célebre Jean-François Lyotard (1993). Si el proyecto moderno surge de un “desencantamiento del mundo”, como lo tematiza Max Weber, que nos ha intro-

¹ Agradezco a Raúl Leis por su invitación a la asamblea del Consejo de Educación de Adultos de América Latina, en noviembre de 2010, en San Salvador, titulada “La educación popular en la lucha por el buen vivir”, de donde surgió este texto, así como a Gloria Caudillo y Beatriz Gómez por su apoyo en el material bibliográfico y por sus sugerentes reflexiones.

ducido en una visión antropocéntrica encaminada al dominio racional del mundo, hoy estaríamos experimentando el “desencanto del desencanto” ante las promesas incumplidas de la modernidad. En la agudización del “malestar de la cultura”, conforme al psicoanálisis de Freud, Lyotard asume el desprestigio de los “metarrelatos” de legitimación de la modernidad, como es la comprensión especulativa de la totalidad absoluta pregonada por los ilustrados y Hegel, o el proyecto de emancipación humana de Kant que incluye al conjunto de sus variantes, una de ellas el proyecto comunista de Marx. Pero como lo ha observado con mucha perspicacia Franz Hinkelammert (1996: 127), muy sintomáticamente Lyotard omite al gran relato moderno del liberalismo o neoliberalismo, que es el que más bien se ha vuelto hegemónico con la globalización progresiva y acelerada del capital. Al contrario, él hace ver que es la generalización de la ley del valor de cambio, con su hincapié en lo utilitario y eficiente, lo que prevalece hoy día y conduce al descreimiento en los otros metarrelatos. Se da así, implícitamente, un espaldarazo a la visión tecno-científica del mundo, estrechamente ligada al despliegue del capitalismo planetario. Motivo por el cual Lyotard (1993: 16) escribe que “el saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su ‘valor de uso’”.

No obstante, la decadencia y el nihilismo de la cultura occidental, diagnosticado por un Nietzsche entre otros, prosiguen su expansión. Y con la crisis integral de la economía-mundo del capitalismo globalizado, que nos está llevando a un callejón sin salida en la depredación de la vida y hasta la misma autodestrucción, se hace más evidente la puesta en tela de juicio del estilo de vida humano moderno occidental. Por ello, retomando a Nietzsche, se pone a la orden del día la transmutación de todos los valores, la invención indispensable de una nueva “tabla de valores” y de otro modo de vida. Pese a ello, los pensadores posmodernos frecuentemente se quedan entrapados en la tradición occidental dominante, en una consideración intracultural que no logra escapar del descontento o nihilismo escéptico, ni cuestionar al sistema-mundo en sus contradicciones estructurales más relevantes. Por ello se hunden en el individualismo o en el re-

lativismo del “todo se vale”, cuando no se explora una celebración estética de la vida o se saluda abiertamente a la muerte como última posibilidad del hombre, según lo postulaba Heidegger en su meditar sobre el devenir del ser.²

Un horizonte brumoso que se despeja

Sin embargo, no tenemos por qué pensar que estamos en el “fin de la historia” o atrapados sin salida, como lo da a entender Fukuyama (1992), o con una alternativa única en consonancia con la lógica mercantil de la acumulación de ganancias. Ante los impasses de la modernidad, con sus patologías crecientes y multifacéticas, todavía podemos acudir al acervo de la sabiduría milenaria de la humanidad que se ha ido forjando a través de las diversas sociedades y culturas. No obstante, como lo observa Edgar Lander (2010: 2), “se buscan soluciones desde arriba que ignoran la multiplicidad de opciones que pueblos y comunidades en todo el planeta están formulando como alternativas al modelo civilizatorio en crisis”. Aunque, claro está, esto no es lo que busca precisamente el “pensamiento único” dominante en su afán de estandarización niveladora que desprecia, oprime o excluye a los demás estilos de vida, pese a que también juegue estéticamente con ellos si le resultan rentables, como acontece en las industrias culturales o turísticas.

Ahora bien, cuando ocurre que las ilusiones de los hombres y las mujeres modernos/as se hacen trizas, también estalla el momento propicio o *kairós* —como se dice en griego—, donde se hace posible la elección de otros rumbos y se comienza a revalorar a las otras culturas premodernas o no-modernas, a otras formas de vida no occidentales. Se trata de una oportunidad excepcional que, me parece, no hay que desaprovechar porque en ello se nos va la vida. Pues como lo manifiestan Wim Dierckxsens y otros miembros del Observatorio Internacional de la Crisis (2010: 10), “si bien nos encontramos en

² Hinkelammert (1996: 118) dice que “el simple anuncio de la catástrofe puede muy bien llevar a una actitud que afirma esa catástrofe por un heroísmo del suicidio colectivo. Probablemente nada ha fomentado tanto la mística postmoderna del ocaso como la toma de conciencia de la destrucción de la naturaleza desde el decenio de los setenta”.

un período bien crítico, contradictoriamente, es de igual modo una era de oportunidades para construir un nuevo camino que permita asegurar la paz, la democracia, la libertad, la justicia, la dignidad humana”.³ Al interior de una crisis, que no es solamente económica sino más bien el colapso integral de una civilización imperial que ahora se muestra en todo su agotamiento y se hace patente en sus nuevas barbaries, tomamos conciencia de lo que es vivir mal o un “mal-vivir”. A contracorriente del discurso mentiroso del *Big Brother* que siempre nos habla del “bien-estar” de la sociedad de consumo, ésta lo que produce a nivel mundial es muchos males, como son el empobrecimiento de la mayor parte de la humanidad, la destrucción de la naturaleza y la frustración de todos con el vaciamiento del sentido de la vida.

Si vivir en la posmodernidad no es estar en un período histórico ulterior —como ha sido suficientemente aclarado—, sino experimentar un profundo disgusto y tener graves problemas con la modernidad y sus aspiraciones, entonces ello significa reconocer el “mal-estar” radical que nos embarga.⁴ Lo cual nos puede impulsar, como ya está sucediendo, a la búsqueda de alternativas fecundas, pues como lo afirma el Foro Social Mundial, “otro mundo es posible”. Claro que sí, siempre y cuando lo imaginemos y pensemos, siendo capaces de luchar persistentemente por conseguirlo, y así rediseñar otra historia planetaria. En este contexto aparece la necesidad de elucidar lo que sería un vivir bien o un “buen vivir” o *Sumaq Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Balu Wala*, en las lenguas de algunas culturas originarias de *Abya Yala*

³ Por su cuenta, Immanuel Wallerstein (2010: 22) nos advierte que “debemos desechar la idea de que la historia está de nuestro lado, que está por venir una sociedad buena si tan sólo sucede tal o cual cosa. La historia no está del lado de nadie y, tal vez dentro de un siglo, nuestros descendientes lamenten todo lo que hicimos. En el mejor de los casos, tenemos 50% de probabilidades de crear un mejor sistema-mundo que éste en el que vivimos. Pero 50% es mucho y debemos intentar atrapar a la Fortuna, aunque se nos escape. ¿Qué más podemos hacer?”.

⁴ Así es como Gianni Vattimo (1987: 10) anota que “las cosas toman otro giro si se reconoce, como se debe, que lo post-moderno se caracteriza no solamente como novedad en relación a lo moderno, sino más radicalmente como disolución de la categoría de nuevo, como experiencia de un ‘fin de la historia’, y no más como la presentación de otro estadio, más progresivo o más regresivo poco importa, de esta misma historia”.

o “la tierra grande donde vivimos”, que pueda orientar nuestra praxis histórica del presente. Se trata de una cuestión que no es el privilegio exclusivo de una determinada cultura, ya sea en la pregunta como en la respuesta, porque todas las sociedades y culturas humanas formulan a su modo las “significaciones sociales imaginarias” que les permiten una convivencia con sentido y cohesión en el ámbito socio-histórico, como lo ha tematizado en profundidad Cornelius Castoriadis (1975).

Otra cosa es que una cultura específica pretenda poseer “la verdad objetiva y universal”, como si ésta fuera “supracultural”, y sobre todo, que la imponga por la violencia material y simbólica a las demás. Eso hace parte del proyecto colonizador de Occidente, pues como lo ha recalado Enrique Dussel (2000: 48), el “yo conquisto” precede al “yo pienso” cartesiano que se empeñará en la organización racional de sus dominios sobre la naturaleza y los “naturales” o pueblos colonizados en los distintos continentes. No hace mucho tiempo atrás, Samuel Huntington (1998) preveía un “choque de civilizaciones” que había que evitar para impulsar el predominio de la civilización occidental y cristiana dentro de una estrategia geopolítica mundial bien dirigida. Y ahí tenemos ahora la neo-colonización de la humanidad entera con la globalización agresiva de un liberalismo desenfrenado o “salvaje”, que se acompaña de “ajustes estructurales” e “intervenciones humanitarias”, las cuales son más bien guerras imperiales sumamente exterminadoras, cuando lo juzga conveniente para asegurar sus intereses civilizatorios.

Hacia una nueva civilización

La profunda crisis civilizatoria que estamos viviendo exige la elaboración de alternativas más integrales que nos lleven a avizorar una nueva civilización global. Tal vez por ello los llamados “nuevos movimientos sociales antisistémicos” implican propuestas no sólo socioeconómicas y políticas, sino también identitarias y culturales. Se produce así una suerte de politización de la cultura y de culturización de la política. Los ejemplos sobran, como se puede constatar en el movimiento feminista o en el ecológico. Pero quizás el más sobresaliente sea el movimiento indígena continental que no se contenta con la lucha por la tierra y el territorio, por la autonomía étnico-cultural o por la

institución de Estados plurinacionales, que ya son asuntos mayores, sino que ahora defiende y propone el “buen vivir”, no sólo para ellos mismos sino como un aporte al mundo entero que está urgido de re-fundar la convivencia humana.

Curiosamente, esta utopía en proceso de construcción no proviene de las élites iluminadas que han salido de la caverna platónica, sino más bien de los que viven en el fondo de la caverna, encadenados en el inframundo, pero que ahora luchan por una emancipación que signifique un vivir bien y en plenitud. Curiosamente también, esta propuesta no se inspira en lo más moderno y actual, según el grito de las modas mercantiles, sino en la sabiduría de lo más antiguo y ancestral de los pueblos originarios de las Américas. Para rematar, y muy curiosamente, Pablo Dávalos (2008: 56) explicita que:

...es al momento la única alternativa al discurso neoliberal del desarrollo y el crecimiento económico, porque la noción del *sumak kawsay* es la posibilidad de vincular al hombre con la naturaleza desde una visión de respeto; porque es la oportunidad de devolverle la ética a la convivencia humana; porque es necesario un nuevo contrato social en el que puedan convivir la unidad en la diversidad; y porque es la oportunidad de oponerse a la violencia del sistema.

Según el dirigente indígena Luis Macas (2010: 14), del Ecuador, el *Sumaq* es la plenitud, lo sublime, hermoso, excelente, superior, mientras que *Kawsay* es la vida, el ser estando en movimiento dinámico. Por tanto, “*Sumaq Kawsay* sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresan en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior”. Y como sintetiza el Presidente del Consejo Indígena de Centroamérica, Donald Rojas (2009: 4), el “buen vivir” o *Balu Wala*, en el idioma de los kunas de Panamá,

...es el eje filosófico del pensamiento y actuación individual y colectiva de los pueblos indígenas, implica una relación indisoluble e interdependiente entre el universo, la naturaleza y la humanidad, donde se configura una base ética y moral favorable al medio am-

biente, el desarrollo y de la sociedad donde se manifiestan y se hacen necesarios la armonía, el respeto y el equilibrio.

El equivalente conceptual que atraviesa a la historia de la tradición greco-occidental, estaría muy probablemente en la noción de *Areté*, que en los últimos tiempos se encuentra en un verdadero renacimiento porque alude a una cierta idea de excelencia y es la exigencia de esta plenitud, de esta perfección en la posesión y en la expresión de sí mismo. Así es como llega hasta nosotros cuando un filósofo contemporáneo como Paul Ricoeur nos dice, por ejemplo, que “la mirada ética es la búsqueda de una vida buena, con y para los otros, en las instituciones justas”. Lo cual quiere decir que hay que preferir una comunidad política regida por leyes buenas, como lo argumenta Pierre-Jean Labarrière (1999: 805) en un texto “Sobre el deber de excelencia”.

Sin embargo, el *Sumaq Kawsay* o “buen vivir”, que no es lo mismo que “vivir según el bien” de los y las occidentales, en la comprensión del intelectual indígena Javier Lajo (2010: 114-115) no se limita a una dimensión ética de la existencia porque está inscrito dentro de una cosmovisión más abarcadora que implica elementos ontológicos, epistemológicos, estéticos, religiosos y políticos. “En última instancia, explica Josef Estermann (2008: 85), se trata de una ética cósmica, porque el sujeto en sentido último es *pacha*, el universo ordenado e interrelacionado”. De ahí que el movimiento indígena plantee no tanto un “choque de civilizaciones” como un debate cultural, filosófico y civilizatorio al mismo tiempo. Ello nos interpela en lo más hondo y debería conducirnos a entablar un diálogo intercultural e interfilosófico. Si nos colocamos en la perspectiva de la nueva civilización mundial que hay que crear al ritmo de los procesos de globalización, tenemos que admitir con Macas (2010: 15) que hay que provocar una “ruptura epistemológica”, porque “la propuesta de lo diverso genera el rompimiento del pensamiento único, universal y homogéneo” que hoy se impone en nuestros países con el capitalismo neoliberal. Lo cual nos posibilita prestar una mayor atención a la diversidad creadora de las culturas que portan consigo otros valores que deberían ser tenidos muy en cuenta para instituir nuevas formas de vida, ya que como él lo afirma, “no existe un solo paradigma, ese paradigma

universal que es el occidental. Occidente anula la existencia de otros sistemas y paradigmas, como el paradigma de Oriente, el paradigma de *Abya Yala*, el paradigma de África”.

Algunos valores indígenas

Como no me es posible referirme en este momento al conjunto de la filosofía indígena continental o a la “pachasofía” —como la denomina Estermann—, sólo quisiera evocar ciertos rasgos valorativos que me resultan muy sugerentes para el diálogo filosófico e intercultural que podrían suscitar, a su vez, renovadas simbiosis transculturales. Teniendo en mente, por supuesto, que los valores “universales concretos” de cada cultura están a la espera del reconocimiento de las otras, a la traducción y asimilación inventiva que se puede hacer en el mutuo enriquecimiento.

En primer lugar cabe mencionar lo más evidente, como es el sentido de pertenencia comunitaria. Ante la visión del individualismo posesivo de la vida, con sus excesos y horrores, que a menudo conducen a la competencia, al aislamiento y a la soledad deshumanizantes, el sentido comunitario proporciona identidad a quienes la conforman. Por ello, ya José Carlos Mariátegui, en su proyecto de un “socialismo indoamericano” consideraba que a la contradicción capital-trabajo se añadía la contraposición entre la concepción individualista y la tradición comunitaria del campesinado indígena. Ahora Clodovis Boff (2010) nos señala en su *Decálogo para cambiar el mundo*: “sí al ‘sujeto colectivo’ o social, al ‘nosotros’ creador de historia (‘nadie libera a nadie, nos liberamos juntos’). Pero sí también a la subjetividad de cada uno, al ‘yo biográfico’, al ‘sujeto individual’ con sus referencias y sueños”. ¿Se podrá encontrar un equilibrio o una relación sensata entre estos términos en la vida individual y colectiva? Luis Villoro (1997: 374) plantea que los y las indígenas nos hacen un llamado a recuperar los valores de la comunidad en el seno de la modernidad, ya que hay que ir “hacia una sociedad nueva donde los valores de la comunidad sean asumidos libremente”.

En segundo lugar hay que subrayar la relación amorosa del indígena con la naturaleza, la Madre Tierra. Como lo recuerda Macas (2010: 16),

Descartes expresa que “el hombre es amo y señor de la naturaleza”. Se da así una separación de oposición entre sujeto y objeto dentro de una concepción antropocéntrica que se ha convertido en “mercado-céntrica”.⁵ Por lo cual él agrega que:

...es la visión del capital, el crecimiento económico, que rompe la relación del ser humano con la naturaleza y la ve como recurso, como mercancía y privatizable. En cambio, el jefe indígena de Seattle —Estados Unidos— dice algo hermoso: ‘La humanidad no hizo el tejido de la vida, es sólo una hebra... y lo que hace con la trama o el tejido se lo hace a sí mismo’. Venimos de ella, vivimos en ella y somos parte de la Pachamama.

Por ello *pacha* no sólo es tiempo y espacio, es a su vez la posibilidad de participar activamente en el universo, sumergirse y estar en él. Ante los cambios climáticos y las catástrofes medioambientales que nos acechan, no cabe duda de que tenemos que escuchar los “gritos de la tierra”, cambiando radicalmente nuestro vínculo con la naturaleza. En vez de dueños y señores, tal vez habría que considerarse como cuidantes, jardineros o guardianes de la naturaleza y de la armonía cósmica. Al respecto, el historiador aymara Fernando Huancuni (2010: 18) señala que “las promesas de progreso y desarrollo que en algún momento guiaron a toda la humanidad, ya mostraron a plenitud sus limitaciones y efectos devastadores, sobre todo en países ‘altamente desarrollados’ como los países europeos, en los que hoy en día la prioridad ya no es el desarrollo, sino la forma de revertir todo el daño que se ha causado”.

Entre los valores ancestrales de los y las indígenas, sustentados en una relación armónica del ser humano con la naturaleza y entre las

⁵ No es entonces por casualidad que Marx (1976: 41) emprende el análisis de la sociedad moderna, en su más famoso libro, con el siguiente enunciado: “La riqueza de las sociedades en las cuales reina el modo de producción capitalista se anuncia como una ‘inmensa acumulación de mercancías’”. Y ahora la dimensión mercantil invade todos los ámbitos de la vida, al punto de que, en palabras de Pablo Latapí (2007: 144), “la cultura de la mercancía va modificando nuestros valores, la conciencia de lo que somos y aun la memoria de lo que fuimos, así como los límites de lo que definimos como posible y deseable... y ya no sabemos disfrutar de las puestas de sol porque son, todavía, gratuitas”.

personas, cabe mencionar que el indio ha desenvuelto un espléndido sentido igualitario sin detrimento de las diferencias, previendo que nadie logre acumular poder y riqueza por medio de la explotación de los otros. Fuera de la relacionalidad de todo lo que existe, aquí nos encontramos con el sentido de la complementariedad que ellos saben descubrir en todos los elementos. Motivo por el cual David Choquehuanca (2010: 8-9), Ministro de Relaciones Exteriores en el Estado Plurinacional de Bolivia, escribe que:

Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad, y especialmente en complementariedad [...] Vivir Bien significa complementarnos y no competir, compartir y no aprovecharse del vecino [...] Buscamos una vida complementaria, una vida complementaria entre el hombre y la mujer, una vida complementaria entre el hombre y la naturaleza.

En la reflexión de Choquehuanca, el Vivir Bien no es lo mismo que vivir mejor, si para vivir mejor hay que entrar en competencia con el otro o explotarlo, que lleva a concentrar la riqueza en poca manos a costa de los demás. Por ello sostiene que el buen vivir está reñido con el lujo, la opulencia y el derroche, así como con el consumismo:

En nuestras comunidades no buscamos, no queremos que nadie viva mejor, como nos hablan los programas de desarrollo. El desarrollo está relacionado con el vivir mejor, y todos los programas de desarrollo implementados entre los Estados y los gobiernos, absolutamente todos los programas de desarrollo desde la iglesia, nos han orientado a vivir mejor.

Creo que esta opinión debería dejarnos pensando, porque no tiene nada que ver con la “buena vida” egoísta del despilfarro primermundista que se hace en perjuicio de las grandes mayorías de la humanidad, y nos coloca ante una gran disyuntiva: “O seguimos por el camino de la civilización occidental y la muerte, la guerra y la destrucción, o avanzamos por el camino indígena de la armonía con la naturaleza y la vida”.

En la modernidad capitalista, el ser humano se coloca en el centro del cosmos y se opone al mundo, considerándose la medida de todas

las cosas. De ahí, finalmente, la importancia valorativa de la tradición indígena que ha preservado una visión misteriosa, sagrada y profundamente gratuita del universo, donde lo divino se encuentra por todas partes. De tal modo que los seres humanos se hallan insertos en medio del mundo y de la vida que los rebasa ampliamente. Choquehuanca (2010: 10) estima por ello que:

Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos.

Ante la destrucción de la naturaleza y la vida, que entraña un suicidio colectivo aunque sea lentamente, conviene no ver a lo humano como algo opuesto al mundo, sino que tendríamos que autoentendernos como partícipes de un mundo más vasto, en una perspectiva que algunos llaman “transhumana” (Welsch, 2006: 99-101).⁶ Huanacuni (2010: 19) puntualiza que sucede así con “la visión de que todo vive y está conectado, el principio comunitario, la reciprocidad y muchos otros principios que se han mantenido y hoy están siendo referentes en todo el mundo para encontrar un nuevo paradigma para vivir bien”.⁷

⁶ Resulta sumamente relevante que un físico y filósofo contemporáneo como David Bohm (1992: 290), al exponer su visión general del mundo, argumente que hay un “orden implicado” de la vida: “Será engañoso y por supuesto erróneo suponer, por ejemplo, que cada ser humano es una realidad independiente que interactúa con los demás seres humanos y con la naturaleza. Por el contrario, todos ellos son proyecciones de una totalidad única”.

⁷ A esto añade (2010: 21): “Hay que empezar a emerger desde la cultura de la vida; que tiene un enfoque comunitario, y para ello es necesario volver a sensibilizar al ser humano; y esto parte de una integración, pero no una integración sólo humana, sino con todas las formas de existencia”. De ahí que resulte muy significativo lo que cuenta Raúl Zibechi (2010: 200) de su experiencia con el Movimiento Sin Techo, de Bahía, en Brasil: “‘Construir comunidades del buen vivir, ése es nuestro objetivo’, dice Pedro, sin saber que los aymaras y quechuas se inspiran en el mismo principio... En sus deseos convergen dos inspiraciones al parecer complementarias: la tradición de resistencia negra y la teología de la liberación”.

El buen vivir como utopía posible

Los y las indígenas coinciden con ciertos filósofos posmodernos como Vattimo o Lyotard, cuando dicen en palabras de Huanacuni (2010: 18) —aunque él no los conozca— que “el pensar que todo tiene un valor monetario ha terminado por quitar valor a la vida”.⁸ Pero ellos/as no se conforman con pensamientos o alternativas débiles porque se ubican en el reverso de la modernidad y provienen de una cultura y de una matriz civilizatoria antiquísima que ha resistido más de 500 años. Como ya señalaba Mariátegui (1994: 324), “la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla”. Y todo parece indicar que el movimiento indígena continental, en su lucha solidaria con otros movimientos socioculturales, está dispuesto a entrar en un debate civilizatorio abierto, horizontal y con vistas a elaborar un proyecto de vida buena a nivel local y global. Aceptando el diagnóstico de que no sabemos vivir y que de hecho estamos viviendo mal, la alternativa del buen vivir aparece como una utopía realizable. Precisamente porque no se presenta como una meta preconcebida y acabada, sino más bien como un proyecto en proceso de elaboración donde intervienen la memoria del pasado y el anhelo de un futuro de convivencia humana expuesto al diálogo intercultural, especialmente con Occidente. Pero hay que comenzar por reconocer con Mariátegui (1994: 154) que, pese a su larga historia de opresión y exclusión, *la vida del indio tiene estilo*, y por ello puede contribuir plenamente en la creación de un nuevo sentido y estilo de vida para la humanidad actual y para las generaciones del porvenir.

El combate indígena se inscribe en el tiempo de larga duración, pero asumiendo la responsabilidad de hacer, en el momento propicio, el trastocamiento del “orden establecido” o el cataclismo del *pachakuti*, que permita dar paso a un nuevo amanecer del equilibrio cósmico.

⁸ Gianni Vattimo (1987: 25) precisa: “Siguiendo la pista de la relación nihilismo-valores, diremos que, en la acepción nietzscheano-heideggeriana, el nihilismo es la absorción del valor de uso por el valor de cambio. El nihilismo no es el hecho de que el ser estaría bajo el golpe del sujeto, sino que el ser se hubiera disuelto enteramente en el discurrir del valor, en las transformaciones indefinidas de la equivalencia general”.

Motivo por el cual, María Eugenia Choque (2010: 2), profesora en la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, expresa que se trata de edificar lo que siempre hemos soñado: “*Suma Qamaña* quiere decir el bienestar de tu fuerza interna... es parte de la búsqueda de lo propio, basado en la espiritualidad de los pueblos, es el encuentro con uno mismo... es el inicio de la liberación de los pueblos del carácter colonial, es re-construir la sociedad sobre la existencia de los pueblos... es el restablecimiento del *Qullasuyu*”. Por todo ello, opino que Boaventura de Souza Santos (2010: 5-6) tiene mucha razón cuando especifica que lo que se pone en juego no es solamente una cuestión de justicia social, ya que también implica una justicia histórica de gran aliento. Estamos asistiendo así a una doble transición que hay que saber articular: “del capitalismo al socialismo y del colonialismo a la autodeterminación... al fin del racismo, al fin del exterminio”. Blanca Chancoso (2010: 7), dirigente kichwa del Ecuador, hablando desde su visión de mujer del *Sumaq Kawsay* nos explica que “podría ser llamado una utopía, porque lo que reclama y propone es la lucha constante por la igualdad”. Esto nos remite al requerimiento de radicalización de la democracia, para lo cual la “América profunda” porta consigo una “democracia comunitaria” cuya lógica es mucho más participativa y consensual, pues las minorías son incluidas en los acuerdos provisionales, y por eso puede llevar a la reinención integral de una democracia emancipadora. Lo subrayan Toni Negri y Judith Revel (2008: 34), “si la democracia moderna fue la invención de la libertad, la democracia radical, hoy, pretende ser la invención de lo común” humano.

En vez de referirse únicamente al socialismo del siglo XXI, que no posee mucho contenido y podría parecerse demasiado al fracasado “socialismo real” en el siglo XX, resulta más conveniente orientar nuestra reflexión-sentimiento-acción siguiendo las huellas de Mariátegui y su utopía de un “socialismo indoamericano.”⁹ O los pasos

⁹ Aquí remito a mi ensayo sobre “La utopía del ‘socialismo indoamericano’” (Ibáñez, 2010: 21-42). También habría que tener en cuenta a toda la tradición del “romanticismo revolucionario” donde, según Michael Löwy (1979: 16), “lo esencial es esto: la revolución (o la utopía) debe retomar ciertos aspectos, ciertas dimensiones, ciertas cualidades humanas, sociales, culturales y espirituales de las comunidades precapitalistas. Esta sutil dialéctica entre el pasado y lo porvenir pasa frecuentemente por una negación radical, apasionada e irreconciliable del presente, es decir del capitalismo”.

del novelista y antropólogo peruano José María Arguedas quien, habiendo recogido la cosmovisión andina, soñaba en una especie de “socialismo mágico”.¹⁰ Y eso es lo que pretenden hacer, en el aquí y ahora, quienes luchan por concretizar un “socialismo comunitario y en armonía con la Madre Tierra”, porque, en resumen de Raúl Prada (2010: 29): “La hipótesis política del socialismo comunitario combina el proyecto anticapitalista de los trabajadores con el proyecto descolonizador de los movimientos indígenas”. Y Boaventura de Souza Santos (2010: 6) tiene otra vez razón cuando, enlazando las dos transiciones que están en curso, comienza a hablarnos de “un socialismo del Buen Vivir”, pues lo que importa no es producir más dentro de un crecimiento económico infinito, es decir sin fin y finalidad, porque todos sabemos que el único objetivo es la acumulación de capital,¹¹ sino cómo podemos vivir-bien-juntos. En este sentido, Estermann (2008: 161) nos comenta que en la “ecosofía” indígena hay una sabiduría pertinente “para manejar la casa común de todas y todos, para el bienestar y la buena vida de plantas, animales y seres humanos”.

Óptica desde la cual François Houtard (2010: 28), quien está a la búsqueda de los saberes que puedan contribuir al bien común general de la humanidad, considera que el problema mundial es ver:

¹⁰ Habiendo optado por la modernidad capitalista, Mario Vargas Llosa, premio Nobel de Literatura 2010, escribió *La utopía arcaica* (1996) para deslindarse de Arguedas y las ficciones del indigenismo. En una posición muy distinta, Rodrigo Montoya (2005: 222) comentando la pregunta de Arguedas: “¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico”, se interroga a su vez: “¿Quién tiene autoridad para decidir qué es científico y qué no lo es? ¿Quién es depositario de la verdad? ¿En nombre de qué el saber milenarista de los pueblos mal llamados tradicionales no es científico? y ¿Por qué el saber de los que leen y escriben sí sería científico? Si rechazamos la oposición entre la razón y la magia, entre la modernidad y la tradicionalidad, entre la llamada ciencia y el saber aparentemente vulgar, el socialismo puede ser plenamente compatible con la magia”.

¹¹ Pablo Dávalos (2008: 53) aclara que “el crecimiento económico como teleología (o finalidad) social y fetichismo de la historia es un dispositivo simbólico y epistémico que tiene una función política: aquella de generar los consensos necesarios para posibilitar la acumulación del capital en su momento especulativo y neoliberal”.

...cómo reencontrar los valores fundamentales que viven los pueblos indígenas, por ejemplo en América Latina, o en pueblos africanos o en filosofías asiáticas. Cómo retomar estos valores que son fundamentales, a la vez para la crítica al modelo actual y para la construcción de otro modelo, pero dentro de un mundo que se ha transformado también en el pensamiento.

Ya que la filosofía occidental ha tendido a olvidar la dimensión simbólica de la humanidad, elaborando su pensamiento y acción en base a un solo símbolo, pero de tipo matemático, que es el gran paradigma de la calculadora, razón instrumental que se ha absolutizado. Lo cual nos pone ante un enorme desafío intercultural para reinventar la racionalidad humana en el entramado que nos constituye como seres plurales capaces de crear novedosas significaciones sociales imaginarias.

Educación en y para el buen vivir

Terminando esta aproximación tentativa, quisiera enfatizar que a nosotros, en tanto que educadores populares, también nos corresponde el tratar de vivir bien. Para ello debemos tener muy en cuenta, como siempre, que nadie enseña a nadie porque todos nos educamos juntos. Y ahora nos toca desaprender y reaprender de nuevo, en medio de un intenso diálogo intercultural que nos invita a la “creación heroica” de un proyecto histórico “transmoderno”. Al respecto acota Pablo Dávalos (2008: 56): “Quizá es más difícil desaprender que aprender. Para salir de esta colonización, quizá sea necesario un largo trabajo de olvido sobre todo aquello que aprendimos a propósito del desarrollo y del crecimiento”. Disculpen que insista sobre esto, pero me parece que son demasiadas las ONGs que se autodenominan “para el desarrollo”, lo cual se ha vuelto altamente equívoco, por decir lo menos. Justamente por ello podemos dar nuestro aporte hoy día, interviniendo como puentes o nexos, como traductores y comunicadores entre mundos muy diferentes. Al respecto indica Nélida Céspedes (2010: 54) que la política educativa intercultural apuesta a procesos pedagógicos “para el reconocimiento de saberes y diversas racionalidades en la construcción del conocimiento, para interpelar las certezas y enfrentar las incertidumbres”. A fin de encaminarnos

hacia una mundialización muy otra, mucho más incluyente y diversificada, pues como lo enuncian utópicamente los indígenas neozapatistas de Chiapas, aspiramos con una esperanza lúcida y activa a “un mundo donde quepan todos los mundos”. En sintonía con este sueño despierto, Estermann (2008: 162) afirma que “en la ‘casa cósmica’ indígena caben todas y todos, sin distinción de raza, color de piel, credo o idioma”. La praxis sociopolítica y cultural en la cual estamos embarcados, y que no puede dejar de dirigirse hacia el buen vivir, se presenta muy compleja, pero también estimulante en un quehacer que apunta, como lo señala en este momento el Consejo Internacional de Educación de Personas Adultas, a la construcción de “un mundo en el que valga la pena vivir”. Ya que nos relanza en la tarea de seguir contribuyendo a que los sujetos individuales y colectivos puedan instituir, autónoma y creativamente, nuevas relaciones sociales en todos los espacios privados, públicos y políticos. Por ello tenemos que luchar contra la cultura-mundo hegemónica que se impone con su tecnología audiovisual muy sofisticada, suscitando la indiferencia del desarraigo total en el disfrute del instante efímero. Pero, a su vez, contra las reacciones defensivas que se atrincheran en un fanatismo etnocéntrico, que es una tentación para cualquier tradición cultural, y que para nosotros puede ser el “indianismo”. Felizmente, como lo asevera Dávalos (2008: 56) del buen vivir, “es la primera vez que una noción que expresa una práctica de convivencia ancestral respetuosa con la naturaleza, con la sociedad y con los seres humanos, cobra carta de naturalización en el debate político y se inscribe con fuerza en el horizonte de posibilidades humanas”.

Javier Lajo (2010: 119) sostiene que el *Sumaq Kawsay*, que habría que traducir según él como “espléndida existencia”, supone superar el racionalismo occidental y, por ello, demanda “un actuar, sintiendo y pensando, complementaria y proporcionalmente”. Lo cual implica una elucidación no sólo reflexiva sino también pasional e imaginativa en la práctica coherente de transformación social y política. Motivo por el cual concluyo citando a Clodovis Boff (2010) cuando inicia su *Decálogo para cambiar el mundo* exclamando: “Sí al proceso de concientización, al despertar de la conciencia crítica y al uso de la razón analítica (cabeza). Pero sí también a la razón sensible (corazón) donde se enraízan los valores y de donde se alimentan el imaginario

y todas las utopías”. Y termina diciéndonos: “Sí a una concepción ‘analítica’ y científica de la sociedad y de sus estructuras económicas y políticas. Pero sí también a la visión ‘sistémica’ y ‘holística’ de la realidad, vista como totalidad viva, integrada dialécticamente en sus varias dimensiones: personal, de género, social, ecológica, planetaria, cósmica y trascendente”.

Bibliografía

- Boff, Clodovis (2010). “Decálogo para cambiar el mundo”, tomado de internet a partir del nombre del autor.
- Bohm, David (1992). *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona: Kairós.
- Castoriadis, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil. (Hay traducción castellana en la editorial Tusquets en dos tomos, 1983 y 1989).
- Caudillo, Gloria (2010). “Reflexiones sobre el buen vivir o vivir bien (Suma Qamaña, Sumak Kawsay, Balu Wala)”, texto inédito.
- Céspedes, Néida (2010). “Educación popular, interculturalidad y buen vivir”, en *La educación popular en la lucha por el buen vivir*, El Salvador: CEAAL.
- Chancoso, Blanca (2010). “El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer”. Alternativas civilizatorias: los viejos nuevos sentidos de humanidad, en *América Latina en movimiento* N° 453, año XXXIV, II Época.
- Choque, María Eugenia (2010). Entrevista de Katu Arkonada, “El Buen Vivir, elemento estructural de una nueva sociedad”, en la revista *Rebelión*: [www.rebelion.org.noticias.php?=-103073]
- Choquehuanca, David (2010). “Hacia la reconstrucción del Vivir Bien”, en *América Latina en movimiento* N° 452, año XXXIV, II Época.
- Dávalos, Pablo (2008). “El *sumak kawsay* (“buen vivir”) y las cesuras del desarrollo”, en *Memoria* N° 232, México: CEMOS.
- Dierckxsens, Wim y otros (2010). *Siglo XXI: Crisis de una civilización. ¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?* San José: DEI.
- Dussel, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Estermann, Josef (2008). *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Quito: Abya-Yala.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta.
- Gómez, Beatriz (2010). “Mujeres indígenas latinoamericanas: procesos organizativos y afirmación de sus demandas ciudadanas”, texto inédito.
- Hinkelammert, Franz (1996). *El mapa del Emperador*, San José: DEI.
- Houtart, François (entrevista de Sally Burch, 2010). “Por un bien común general de la humanidad”, en *América Latina en movimiento* N° 452, año XXXIV, II Época.
- Huanacuni, Fernando (2010). “Paradigma occidental y paradigma indígena originario”, en *América Latina en movimiento* N° 452, año XXXIV, II Época.
- Huntington, Samuel P. (1998). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México: Paidós.
- Ibáñez, Alfonso (2010). *Utopías y emancipaciones desde Nuestra América*, San José: Alforja-CEAAL-DEI-Raíces y Alas; (2011) Lima: Tarea-CEAAL-Alforja.

Labarrière, Pierre-Jean (1999). “Sobre el deber de excelencia”, en *Areté*, revista de filosofía, volumen XI, N° 1-2, Lima: Universidad Católica del Perú.

Lajo, Javier (2010). “Sumaq kawsay-ninchic o nuestro vivir bien”, en *Revista de la Integración* N° 5, Lima: Comunidad Andina.

Lander, Edgardo (2010). “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria”, en *América Latina en movimiento* N° 452, año XXXIV, II Época.

Latapi, Pablo (2007). “Conferencia magistral de recepción del Doctorado Honoris Causa de la Universidad Autónoma Metropolitana”, en *Caja negra* N° 6, Puebla: BUAP.

Löwy, Michael (1979). *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Paris: Le sycomore.

Lyotard, Jean-François (1993). *La condición postmoderna*, México: REI.

Macas, Luis (2010). “La vida en plenitud”, en *América Latina en movimiento* N° 452, año XXXIV, II Época.

Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*, tomo I, Lima: Amauta.

Marx, Karl (1976). *Le Capital. Critique de l'économie politique I*, Paris: Éditions sociales.

Montoya, Rodrigo (2005). *De la utopía andina al socialismo mágico*, Lima: Instituto Nacional de Cultura-Cusco.

Negri, Toni y Revel, Judith (2008). “Inventar lo común de lo humano”, en *Memoria* N° 232, México: CEMOS.

Prada, Raúl (2010). “¿Qué es el socialismo comunitario?”, en *Memoria* N° 241, México: CEMOS.

Rojas, Donald (2009). “El Buen Vivir: la visión de desarrollo de los pueblos indígenas de Centroamérica”, Véase en la página del CICA: [www.cicaregional.org]

Santos, Boaventura de Souza (2010). “Hablamos del Socialismo del Buen Vivir”, en *América Latina en movimiento* N° 452, año XXXIV, II Época.

Vargas Llosa, Mario (1996). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México: FCE.

Vattimo, Gianni (1987). *La fin de la modernité*, Paris: Seuil.

Villoro, Luis (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México: FCE-El Colegio de México.

Wallerstein, Immanuel (2010). “¿Crisis, cuál crisis?”, Prólogo a Marco A. Gadástegui y Dídimo Castillo (coordinadores), *Estados Unidos. La crisis sistémica y las nuevas condiciones de legitimación*, México: CLACSO-Siglo XXI.

Welsch, Wolfgang (2006). “El arte, más allá del esteticismo”, en Jérôme Bindé (dirección) *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*, México: FCE.

Zibechi, Raúl (2010). *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*, México: Pez en el árbol

DIÓNYSOS Y LO IMAGINARIO

Taller experiencias dionisiacas*

Dr. Adolfo Benito Narváez Tijerina**

abstract Dr. Adolfo Benito Narváez Tijerina. *Diónysos and the Imaginary*. This article relates the events that took place in the Dionysian experience workshop of the summer of 2011, organized by the *Xipe Totek* journal. The research is based on an ethnographical approach that the author calls “introspective ethnography”: the aim is to review in depth the participants’ inner experiences. The article makes reference to different states of consciousness and experiences that occur when a person is immersed in a state of being that Dr. Jorge Manzano, s.j., calls “the Dionysian dimension,” based on the observations about states of being made by Nietzsche in his work “The Birth of Tragedy.” At the end of the article, an attempt at explanation is presented.

resumen Dr. Adolfo Benito Narváez Tijerina. *Diónysos y el imaginario*. Este artículo presenta los eventos que tuvieron lugar en el taller de experiencias dionisiacas del verano del 2011 al que convocó la Revista *Xipe Totek*. El trabajo se realizó basándose en una aproximación etnográfica a la que el autor denomina “etnografía introspectiva” ya que lo que pretende es revisar profundamente los eventos interiores experimentados durante el taller. El trabajo hace referencia a los diversos estados de conciencia y experiencias que tienen lugar en la inmersión a un estado del ser que el Dr. Jorge Manzano, s.j. (2002) denomina “lo dionisiaco”, a partir de la sugerencia sobre los estados del ser que Nietzsche presentara en la obra “El nacimiento de la tragedia”. Se presenta en la última parte de este trabajo un conato de explicación.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 03.10.11.

** Profesor Titular de la Facultad de Arquitectura de la UANL. Investigador Nacional nivel 2, miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias, miembro de número de la Academia Nacional de Arquitectura, adolfonarvaez@gmail.com

[**Nota de la Redacción.** En los últimos números de nuestra Revista se han publicado artículos sobre los talleres de Experiencias Dionisiacas organizadas cada año por Jorge Manzano. Los facilitadores han sido en unos talleres el psicólogo Ramiro Figueroa y en otros el actor Juan de la Loza. El Dr. Adolfo Narváez, autor del presente artículo ya publicó otro: *Xipe Totek*, XX 1, No. 77, 2011: *Introspección del trance violento* (recapitulación de los imaginarios explorados durante el taller del verano 2010)]

Introducción. Exposición breve sobre el método de investigación y fin del trabajo

Lo que se presenta a continuación es un trabajo introspectivo sobre las vivencias que tuvieron lugar durante el taller de experiencias dionisiacas al que convocó la revista *Xipe Totek* para el verano de 2011. Con anterioridad se han reportado los resultados de estas experiencias. En el primer reporte (correspondiente al año 2010 y que fue publicado en marzo de 2011 en la revista *Xipe Totek*) se asumió como tarea realizar una “etnografía introspectiva” que tenía como su estructura más importante al tiempo de la experiencia, que se fue hilvanando conforme fue avanzando ésta. Decidí hacerlo de este modo pues se trataba de un acercamiento a un territorio de conocimientos absolutamente nuevo para mí. Las descripciones de los sucesos y escenarios por los que atravesé durante el taller los describí de esta forma, pues solamente el hilo del tiempo era lo que podía dar coherencia a mi narración y a mis recuerdos, debido a lo inusitado de las experiencias vividas, y como suele ser recomendado a los que incursionan en descripciones de tipo etnográfico (Guba, 1985; Goetz y Le Compte, 1988), inicié inmediatamente después de haber concluido el taller el recuento de los acontecimientos, con el fin de que no se “degradaran” los recuerdos en mi memoria. Si bien la toma de notas durante la experiencia hubiera sido posible y podría haber contribuido a presentar una descripción basada en una aproximación analítica del material, preferí no hacerlo, pues, como constaté después, la interferencia del análisis habría provocado limitaciones serias para la exploración en lo dionisiaco, amén de posibles efectos en mi salud física, como los que han sido descritos en el artículo al que hago referencia. Así que descartando esta posibilidad, sólo me quedó

la memoria. El tomar el hilo temporal como la estructura más dura para el recuento fue así lo más provechoso, dadas las inhabituales características de los sucesos en los que participé. Debo dejar claro que decidí registrar la experiencia casi desde el principio, cuando Ramiro me sugirió que escribiera sobre ésta, así que llevé a diario un recuento mental de la sucesión de los hechos mientras duró el taller.

Para este segundo taller ya estaba más preparado sobre lo que cabría esperar. Ciertamente el refuerzo de una experiencia intermedia que tuvo lugar en Santa María, en las cercanías de Cadereyta, durante el mes de noviembre de 2010, sirvió para que los acontecimientos experimentados adquirieran un carácter más explícito. Por lo que decidí en este taller no tomar notas, ni obligarme a recordar los acontecimientos. En la búsqueda de una experiencia más profunda y libre decidí descartar, en cuanto fuera posible, todo conato de explicación sobre lo que acontecía cada día, por lo que ahora que retomo la tarea de hacer un recuento del taller la perspectiva cambiará con respecto al trabajo publicado previamente. Si bien la perspectiva etnográfica será una guía para presentar el material para este artículo, la estructura temporal no jugará un papel tan importante para presentar los hechos, toda vez que he constatado ciertas “regularidades” en mis experiencias que podrían ofrecer (y de paso ofrecerme) perspectivas útiles para elaborar un conato de explicación a posteriori y en la protección de mi cotidianidad apolínea. Por ello ofrezco en esta ocasión alusiones a diversos momentos del trabajo que, aunque separados en cuanto al calendario del taller, para mí representan momentos de aprendizaje sobre lo dionisiaco, que ofrecen cierta coherencia, convirtiéndose así en segmentos que he podido juntar con la esperanza de comprender el significado profundo de lo que experimenté y presencié.

El título de este trabajo alude fundamentalmente a una certeza que va emergiendo en la medida en que he podido experimentar con el estado alterado de conciencia que Manzano (2002) denomina “lo dionisiaco”, fuente de un frenesí que no puede contener ningún orden deliberado, en oposición a lo apolíneo, fuente de luz y de orden, en una clara referencia a la discusión que Nietzsche ofrece en *El origen de la tragedia*, sobre estos estados del espíritu; alude el título a la intuición de que es posible establecer una equiparación de

lo dionisiaco con lo que desde la filosofía, la psicología profunda, hasta la antropología de la cultura, se ha denominado “lo imaginario” (Castoriadis, 1975; Jung, 1999; Moscovici, 2000; Lacán, 2009). La pretensión última de estas cavilaciones tiende a mostrarnos que la situación trascendente de lo imaginario a que aluden los científicos y filósofos, podría alternatively explicarse como el producto de fenómenos que en realidad ocurren en el ámbito de lo natural. Lo que llevará a estas investigaciones a otros derroteros más conectados con la investigación factual que con la formal, por utilizar las categorías de Bunge (1997) para la definición de una división posible de las ciencias.

Unas semanas antes

En el sueño estaba a propósito dividido en seis personas, cada una me representaba a mí, todos eran Yo en un sentido bastante exacto. Divertido por mi estado y al tanto de lo extraño de la situación tomé una cuerda color verde y me até a algún punto que debía ser mi tercer chakra o mi cintura. La idea era arrojarme hacia una ventana abierta hacia fuera de la realidad del ensueño, hacia una oscuridad insondable, y tener una forma de asirme a lo conocido, una cuerda para volver a salvo. Tuve que hacer esa incursión hacia cada dirección del cosmos, pero tan solo rozando la orilla de lo desconocido, que siempre se me presentó como un abismo negro bordeado en su contacto con mi realidad como por la boca de una caverna. Hasta ahora no sé qué extraño ritual estaba representando, pero era imperativo que me condujese con total disciplina y apego a una forma, pero al mismo tiempo, lo absurdo de la situación y el saberme en medio del ensueño me causaba una gran felicidad y risa. De pronto y sin proponérmelo desperté en medio de un extenso campo de tierra labrada. Una carretera estaba en construcción y amenazaba a esa tierra, a la promesa que representaba. De una manera curiosa la tierra me recordó a dos amigos entrañables -casi como si ahí estuvieran impregnados sus espíritus- y tuve que luchar para detener a las máquinas. La sensación de impotencia se apoderó de mí, una pesadez que contrastaba con la ligereza y felicidad con la que había procedido en el sueño en el que me arrojaba “afuera” de la realidad y del que recién despertaba. Me acerqué a la tierra para esconderme de las feroces máquinas que

avanzaban y de ahí, de la tierra, salió un lagarto amenazante que con una gran velocidad se me abalanzó para mordirme la cara. Desperté profundamente conmovido.

Estando ahí en el ensueño, con gran expectación y a unas semanas de las experiencias del taller de experiencias dionisiacas, fue interesante para mí salir de un sueño lúcido con perfecta conciencia del estado en el que me encontraba, hacia un ensueño en el que difícilmente podía diferenciar la realidad de lo onírico, al grado de que el hecho de “despertar” en el ensueño, tuvo el efecto de engañarme, a tal grado, que pensé que estaba en otro sitio, luchando por preservar un paisaje que era brutalmente invadido. La extrañeza del sueño en el sueño era para mí, después de las experiencias del verano anterior, un “paisaje conocido”, pues he notado que la experiencia dionisiaca suele desatar un alejamiento de los paisajes habituales del sueño, hasta una medida brutal, hasta separarnos totalmente de las ciudades, las habitaciones, los rostros, las atmósferas en las que se desarrollan los sueños, situándonos en otras tierras, en otras realidades, atravesando por situaciones que por lo inhabitual reclaman una atención más poderosa de nuestra parte. Pero ese despertar hacia otro sueño introdujo un elemento más: una fineza de detalles, una lógica precisa y un flujo de acontecimientos que eran equiparables al ver de la visión consciente.

El manejo de la energía que experimentamos en el verano del 2011 en el taller al que nos convocó el Dr. Jorge Manzano y que dirigió el Psicólogo Ramiro Figueroa, fue ahora bastante diferente del que habría experimentado un año antes. La naturaleza de la energía se me presentó más “material” que antes, acaso maleable en un extraño sentido táctil. Las imágenes que ahora atestigüé me hicieron descubrir otras caras de la energía que no pude experimentar un año antes. Jorge nos ha advertido que poner a Diónyos en las ideas de Apolo puede ayudarnos a completar esta experiencia, a fijarla, a ponerle límites. Más que un recuento, lo que pretendo ahora hacer es recurrir al análisis e interpretación, auxiliándome de ciertas explicaciones científicas y filosóficas *ad hoc*, para poner en orden unos acontecimientos que por ahora me resultan más cercanos al ensueño que a la realidad concreta, pero que estoy seguro que tuvieron lugar en esta

realidad, mientras experimentaba un estado de conciencia alterado inducido por la entrega a la conciencia de Diónysos.

La sensación táctil de un fenómeno invisible

Uno de los ejercicios que regularmente pide que hagamos Ramiro, cuando intenta explicarnos la naturaleza real -en el sentido de ser parte del orden natural- del cuerpo energético, es el pedirnos que frotemos las manos fuertemente una contra la otra. La orden implica que calentemos nuestras manos hasta el punto de sentir un calor inusualmente alto en las palmas, luego pide que se separen las manos dejando un pequeño espacio entre ellas, como del ancho de la mano tendida hacia arriba o menos, dejándolas en la misma posición que cuando se frotaban enérgicamente una a la otra, pero sin tensión. Lo que se siente es un hormigueo y una tibieza que llena toda la mano. Acto seguido nos indica que teniendo una mano quieta, se empieza con la otra, guardando que la distancia entre éstas no se incrementa, a hacer movimientos circulares paralelos a la mano quieta. Lo que se siente entonces es bastante gracioso, pues se siente que lo que gira, está girando en la palma de la mano quieta, con lo que empieza a surgir la certeza de que hay “algo” entre las manos que parece bastante material y real, pulsante, hormigueante y tibio, que “empieza a existir” para la percepción, nada más se hace este movimiento. Luego Ramiro pide que esta energía entre las manos que se siente como una esponja, como un campo de fuerza que vibra, se expanda separando las manos, de tal modo que podamos darnos cuenta cuando empieza a disiparse por medio de las sensaciones que percibimos en las palmas de las manos. Tras este sencillo modo de experimentar, por medio del tacto, la energía de nuestro propio campo, llevamos a cabo una experiencia preparatoria encaminada a facilitar la entrada al estado alterado de conciencia del trance; ésta tuvo lugar cuando nos hubimos convencido de la materialidad de esta energía, no antes, lo cual constituye un elemento importante para ir armando una explicación que pueda indicarnos los caminos que nos llevan a abrir determinadas entradas a otros modos perceptuales. Ramiro nos pidió que tratáramos de “proyectar” esa energía hacia el centro de un gran círculo que formamos todos los que participábamos en los ejercicios, de tal forma, que yo lo que imaginé fue que armábamos una gran es-

fera en el centro. ¿Por qué? Yo imagino cuando hago el ejercicio de frotar las manos que lo que consigo es una esfera vibrante y esponjosa, maleable hasta un grado de elasticidad muy grande. Así que lo que imaginé fue que como grupo alimentábamos una gran esfera de energía al centro del círculo que formábamos, es decir, que partí además de las sensaciones táctiles, de mis propias imágenes mentales y consideraciones. Cuando hubimos alimentado este ente, Ramiro nos pidió que nos tomáramos de las manos, con la palma izquierda hacia arriba (para recibir) y la derecha hacia abajo (para enviar) un flujo de energía desde y hacia los compañeros aledaños y que al mismo tiempo conectáramos con el tercer chacra con la esfera de energía que habíamos generado al centro.

Lo que ocurrió fue que de inmediato ciertas personas empezamos a experimentar sacudidas formidables, mientras que se sentía una energía vibrante circulando de una mano hacia la otra a una velocidad vertiginosa. El estado de agitación fue subiendo *in crescendo* con jalones o empujones desde el centro del círculo, lo cual hizo que en un momento dado el conjunto de personas que nos tomábamos de las manos nos moviéramos bastante de nuestra posición inicial. Los compañeros que no experimentaron grandes sacudidas se veían confundidos por estas manifestaciones corporales que experimentábamos, a lo que luego Ramiro advirtió que no se debía forzar la entrada al estado de trance, que cada quién debía hallar la puerta hacia el estado alterado de conciencia, con lo que habría que tener paciencia y estar atento a las señales del propio cuerpo. Con uno de los ejercicios que siguieron sucederían cosas que me han hecho pensar profundamente sobre qué clase de operación estaríamos haciendo realmente con esa energía esponjosa y vibrante entre las manos. Ramiro nos pidió en otra ocasión que intentáramos el estado de trance sentados (como en ocasiones anteriores) en sillas, uno frente a otro, dispuestos con los pies entrelazados de una manera específica e intencionando un flujo desde nuestro plexo hasta el del compañero y preparados para recibir energía de él. Me tocó practicar con un compañero al que conozco y aprecio por sus cualidades y entrega a este estado de conciencia. Antes habíamos en un ejercicio libre experimentado varios compañeros y yo, la sensación de que en el salón había algo, una fuerza que provocaba náuseas o dolor, y que yo experimenté como

algo atemorizante situado al norte del salón en el que trabajábamos. Mi compañero había experimentado un problema igual que yo, en esa ocasión, y ya recuperados procedimos a hacer el ejercicio de las sillas. Nos enlazamos muy rápido. La entrada al estado de trance fue muy fuerte, las vibraciones del plexo pasaron de inmediato a sacudidas corporales intensas. Una fuerza como de pegamento impedía que separáramos nuestros pies a pesar de estar experimentando esos violentos movimientos descontrolados. Tuve entonces la sensación física de estar como enlazado a mi compañero desde el plexo y hacia las extremidades por algo que ahora podría calificar como cuerdas. *Vi* entonces una mancha oscura al lado derecho de su cabeza y que invadía parte de su cuerpo. Con un movimiento rápido y sin poder decir ahora exactamente cómo hice eso, jalé la mancha hacia mi boca, para rápidamente conducirla hacia la tierra. Me *vi* a mí mismo como un tubo hueco por el que pasaba esa energía que intuía forastera a mi compañero y dañina. En el momento que pasó esa fuerza por mí, lo que *vi* en mi imaginación, como una forma vívida y extremadamente realista, pero fugaz, fue un lagarto grande, como el de mi sueño, unas semanas atrás. Cuando salimos del trance aunque me sentí bien, algo me indicaba que había pasado por una experiencia extraña, pero que me hallaba fuera de peligro. Mi compañero se hallaba bien y al tanto de que algo fuera del “común” trabajo con la energía, había ocurrido entre nosotros.

Siguieron los ejercicios. Con la experiencia previa de cuerdas vibrantes que cruzaban por mis brazos y que salían por las palmas de las manos, en un ejercicio de experimentación libre con la energía, intenté sentir eso otra vez. Con lo que me encontré fue interesante y divertido. Antes, como un juego que desarrollamos durante una experiencia dionisiaca que había tenido lugar en una noche de luna llena, durante el taller en Santa María, dirigido por Ramiro, habíamos dos amigos y yo empezado a experimentar con el “jalar” a las personas a distancia, directamente de su plexo y utilizando las manos como vehículo para realizar la operación. Mientras estaba la gente alrededor de la fogata, aquella noche, era divertido “agarrar” desde lejos, mientras nos ocultaba la oscuridad, a la gente desprevenida y así agitarla. Me di cuenta de que a partir de esa ocasión había enlazado fuertemente con un amigo de modo que era relativamente fácil

“moverlo” desde lejos, aún y sin contacto visual con él, con la consiguiente complicidad y diversión de mis otros compañeros. Inicié el ejercicio que nos encomendó Ramiro con la consigna de “cazar” a mi amigo y agitarlo a distancia; lo que conseguí con cierta facilidad. Ahora me di cuenta de que lo que hacía era enviar un “cordón” hacia el plexo de la persona, concentrando mi energía en esa forma alargada y luego hacer contacto con las manos con ese cordón para literalmente jalarlo, rotarlo, moverlo o agitarlo con fuerza. Lo que conseguía con esa operación era que sin que me viera mi amigo empezara a experimentar sacudidas que respondían a mis movimientos, como si lo estuviera estirando de ese “cordón” de energía que había tendido. No tardó mucho tiempo en que él me sintiera cerca o advirtiera aún sin verme que era yo el que estaba haciendo que se agitara, lo que provocó que eliminara mediante su voluntad mis acciones a distancia, lo que me hizo que desistiera de tratar de moverlo. Como el ejercicio en sí es estimulante y divertido, lo que hice enseguida fue intentar mover a otros compañeros con los que no había tenido esa experiencia previa; hice más o menos la misma operación, situándome a sus espaldas (lo que facilitaba enormemente el trabajo comparándolo con situarse al frente de las personas aún y que ellos estuvieran con los ojos vendados y no advirtieran mi presencia) pude mover o agitar a varios compañeros, lo que reforzó la confianza en esa capacidad descubierta de tener acción física a distancia a través de una intención dirigida por medio del plexo.

Así estuve divertido, hasta que llegué con una compañera que estaba haciendo su trabajo con los ojos vendados. Cuando hice el intento de jalarla lo que sucedió me desconcertó, ella en lugar de moverse como hubiera esperado salió despedida hacia atrás, como si la hubiera empujado. Volví a intentarlo y obtuve el mismo resultado. Entonces me acerqué a *ver* qué era lo que pasaba. Sentí una energía vibrante como una concha que la rodeaba más o menos desde unos tres metros de distancia (que fue todo lo que pude acercarme antes de que la empujara mi deseo de jalarla en todas las ocasiones). Terminó el ejercicio y este resultado por una parte me atrajo, y por otra me desconcertó. Experimenté un efecto similar con otra compañera, cuando ya trabajábamos mediante consignas, que se acercaba a mí corriendo con una intención que yo alcancé a interpretar o sentir

como agresividad. Cuando se acercó a un metro o metro y medio de mí, concentré en mis palmas la consigna que estaba trabajando en ese momento (amor) y la proyecté hacia ella. El efecto que tuvo me sorprendió: ella se desplomó aparentemente sin fuerza y en el suelo sus movimientos fueron dulces y acompasados, lo que me hizo intuir una “concha protectora” proyectada desde mis palmas.

Cuando terminamos con un ejercicio de consigna libre, Ramiro volvió a formar una línea de sillas frente a frente para que quienes no habían experimentado el estado de trance pudieran intentar entrar en éste. Un compañero estaba intentando entrar en el estado de trance. Estando yo fuera del ejercicio entré en trance y me situé tras él como a unos dos metros, e intencioné poner toda la energía de mi plexo unida a la de él, enlazándolas, lo que hice fue agitar con mis manos el cordón que nos unía, haciéndolo girar en sentido levógiro a lo largo de lo que sentía era “su eje”, solté entonces un torrente de energía grande, lo que le hizo entrar en un estado agitado que lo proyectó hacia mí; aproveché esa fuerza para seguir con mi operación mientras se desplazaba con todo y su silla proyectándose hacia su espalda y directamente hacia mi dirección. Mientras me movía sentí como que lo podía arrastrar, así que lo jalé fuerte por espacio de unos seis metros sentado con su silla. Cuando pasó esta experiencia experimenté un decaimiento en mi propia energía, como si hubiera hecho un esfuerzo físico importante. Al día siguiente estaba ansioso por probar esta nueva forma (para mí) de sentir y trabajar con la energía. Al entrar al primer ejercicio estuve jalando desde el plexo a mis compañeros e intentando mover la energía en el salón para ver si podía provocar cambios en la posición de las personas o en la forma de sus movimientos corporales. Eso se transformó en una divertida travesura en la que me hallé sintiéndome feliz como cuando jugaba siendo todavía un niño. Estaba en eso cuando Ramiro me hizo señas para que me acercara a una compañera que trabajaba su estado con los ojos vendados sin mucho éxito aparente. Lo que hizo él fue ponerse como a unos dos metros de su espalda, mientras que yo me situé a unos dos metros frente a ella. Me propuse no hacer ruido, para empezar a trabajar. Mientras Ramiro (que tampoco hacía ruido) hacía unos movimientos como circulares con sus manos, casi como si atizara un fuego o imitara a un director de orquesta, yo intencioné el enlazar la

energía que salía de mi plexo con el de ella. Empecé a sentir como una resistencia a “entrar” a su energía. Esto me desconcertó debido quizás a la aparente facilidad con la que había conseguido “mover” a otros compañeros antes. Ello me hizo reaccionar imaginándome que se abrían al máximo los chacras de mis pies y el de mi corona, de tal forma que canalizaba la energía de la tierra y del cosmos a través de mi tercer chacra. De inmediato sentí como un chorro que salía por mi plexo y se proyectaba hacia el plexo de ella. Tomé con las manos esa “gran cuerda” y empecé a agitarla como en el juego de hacer olas con una cuerda tirada en el piso, luego la jalé y empujé, la roté frenéticamente. En un instante sentí como que algo cedía, como si algo se movía, lo que imaginé en ese momento como una piedra que dejaba de bloquear el flujo de una corriente. Entonces ella empezó a experimentar sacudidas impresionantes, a gritar y a gemir descontrolada, retiré el chorro de energía que proyectaba y salí de trance bañado en sudor, sintiéndome como si hubiera estado haciendo un esfuerzo extraordinario. Ella siguió por un rato feliz en ese estado y al salir del trance lucía radiante, toda su actitud y su expresión habían cambiado, suavizándose notablemente. Esto me hizo reflexionar sobre el hecho mismo del intento de “mover” a otra persona y el dejar que a uno lo abrazara y moviera la energía como dos aspectos que podrían reflejarse en el sentirse agotado o radiante y lleno de energía al salir del estado de trance. Intenté en el ejercicio posterior dejarme llevar por la fuerza presente en el salón o por el intento de algún compañero de practicar a enlazarse con mi energía. Encontré que la sensación de cansancio desaparecía por completo al salir del trance, a pesar de haber experimentado una agitación física importante cuando simplemente me dejaba llevar.

Otra experiencia fue la de juntarme con otros compañeros a tratar de “armar” una configuración con energía, por medio de la intención centrada en el espacio central de un pequeño grupo de compañeros dispuestos formando un círculo. El ejercicio lo empecé tratando de hacer una esfera de energía por mí mismo para ver qué podía hacer con ésta. En el momento en que adquirió según mi propia percepción un poder considerable, se acercaron otros tres compañeros, dos de ellos que deambulaban por el lugar con los ojos vendados y uno más que estaba en estado de trance con los ojos abiertos. Los cua-

tro entonces nos dispusimos como alrededor de la esfera de energía, entonces empecé a hacer movimientos con las manos de tal forma que imprimiéramos a la esfera un movimiento rotatorio (en sentido levógiro), me sorprendió constatar que pese a que ni siquiera intenté atarme desde el plexo a los otros compañeros, los que tenían los ojos vendados empezaron a imitar el movimiento para hacer rotar a la esfera, sentí entonces que con cada giro la energía aumentaba más y más. Un compañero que deambulaba a buena velocidad por el salón con los ojos cerrados de pronto entró en medio de nuestro grupo justo al lugar de lo que sería el centro de la esfera que “hacíamos girar”. En cuanto llegó ahí se detuvo en seco y lo que siguió me sorprendió aún más: él empezó a girar en el sentido en que hacíamos “girar” nuestra esfera de energía, su giro aumentó gradualmente conforme hacíamos que el giro de la esfera fuera más vertiginoso. En un momento dado, sus giros eran rapidísimos. Entonces, a la vista de eso, quise detenerlo aplicando fuerza a través de mi plexo girando en sentido contrario la esfera. Toda la configuración (los compañeros que hacían sus movimientos rotatorios con los ojos vendados, la sensación de una energía creciente) se desorganizó espontáneamente, me concentré en mi compañero que aún giraba a un ritmo más lento e intenté detenerlo, empezó a disminuir la velocidad de sus giros y espontáneamente siguió caminando por la dirección con la que había entrado a nuestro círculo sin mostrar ningún síntoma de mareo. Al salir del trance me quedé pensando sobre si el intencionar una energía rotatoria podría tener un efecto en nuestros movimientos, ¿qué pasaría si además el origen de esa energía fuera “externa” a la energía de los compañeros con la que habría estado trabajando?

La noche en la reunión para poner en común las experiencias del día, la dedicamos a ver la antigua película polaca *Madre Juana de los Ángeles* (Jerzy Kawalerowicz, 1961) que retrataba el caso histórico de las monjas posesas de un convento de ursulinas en Loudun, Francia en el siglo XVII. Al ver la película, que evidentemente era un filme de terror, no pude dejar de maravillarme con la interpretación de la posesión demoníaca por las actrices, tan semejante al comportamiento de quienes atravesamos por un estado de trance violento. Lo que me llamó la atención fue cómo la superiora, Juana de los Ángeles, podía “contagiar” su frenesí a las otras monjas, aun estando a distan-

cia, y en ocasiones, conseguía crear configuraciones en forma de un centro ocupado por ella y un círculo de monjas frenéticas a su alrededor. Evidentemente esto era un performance artístico que podría no tener sustento histórico alguno, no obstante que Jorge nos explicó que era posible que las actrices estuvieran entrenadas teatralmente con el método de Jerzy Grotowski, que debía su forma al entrenamiento psicofísico desarrollado por Konstantín Stanislavsky desde finales del siglo XIX y hasta la década de 1930 y que es una de las bases más visibles del trance violento.

A partir de ahí cavilé sobre lo que implicaría profundamente ese performance, si las actrices habrían estado “viviendo” en una forma energética grupal, cuyo centro era Lucyna Winnicka (que representaba a la superiora en el filme). Recordé los movimientos de ella y me pareció que manejaba “algo” con sus manos al agitarlas. No puedo expresar más acerca de estas cavilaciones, pues se trataba más que de pensamientos, de sensaciones corporales ligadas al plexo. Debo agregar que durante la proyección de la película, experimenté entradas espontáneas al trance que corporalmente eran como excitaciones musculares de la región del plexo en ciertas escenas.

Al día siguiente, en un ejercicio en el que empezamos a manejar consignas relacionadas con el sentimiento de unidad, intenté el trance con los ojos vendados. Había estado notando que en mi caso, la supresión de la vista podía hacer que entrara a un trance mucho más profundo e introspectivo. Cuando entré en el estado decidí experimentar la energía de la habitación y a los demás compañeros como parte de una sola energía que lo penetraba todo. Intencioné abrirme por la parte de abajo y de arriba de mi cuerpo energético usando una técnica que un año atrás me había sugerido Ramiro, con la intención de que esa energía que sugería la consigna, se conectara a mí y me llevara con ella. Empecé a sentir una energía pulsante que pasaba a través de mí como olas de agua tibia, provocándome una sensación de hormigueo en todo el cuerpo. En un momento dado me dio por imaginar que esa energía arrastraba un mar de estrellas en sí, que se precipitaban por mi corona. Entonces tomé esa imagen de la energía, que ya sentía intensamente y la empecé a mover a mi alrededor con mis manos, mis brazos y luego con todo mi cuerpo,

haciéndola girar a través de mi voluntad formando un remolino de estrellas que visualicé enorme, cubriendo todo el salón y conmigo en su centro empecé a jugar con esa energía dándole vueltas cada vez más rápidas, al tiempo que convocaba la entrada de más energía del cosmos. Girándola pude empezar a sentir a los otros; entonces intencioné enlazar con mis compañeros a través de mi plexo, bajando esas estrellas por mi cuerpo y dándolas a los demás. Al salir del trance sentí como una carga eléctrica que rodeaba mi cuerpo, de tal manera que podía sentir como un hormigueo tibio alrededor principalmente de mis manos, mis brazos y que luego fui sintiendo en el resto de mi cuerpo conforme pasaba mis manos como a unos cinco centímetros de su superficie. Tuve la sensación mientras se daba la conversación en grupo posterior al trance que podía “juntar” esa energía con mis manos, como si se tratara de una sutil masa moldeable. Luego un compañero con el que conversé, me aclaró que mientras hacía los movimientos circulares empezó a formarse un círculo de personas alrededor de mí (también atravesando por un estado de trance) que se movían acompasadamente conforme a un flujo invisible que se movía en forma circular como un lento remolino.

La vida de las cosas

Me di cuenta casi por accidente, al estar trabajando el estado de trance, que percibía a un compañero a través de un objeto con el que me topé. La sensación de sentir la energía de otro e identificarle es común. Un juego divertido que puede hacerse en trance es que tras haber entrado en el estado, uno con los ojos vendados puede buscar a una persona voluntariamente, enlazándose a través del plexo con ésta y recorrer cualquier dirección o moverse como lo indique el propio estado. Lo interesante es que comúnmente uno encuentra a la persona o ésta es atraída a uno. En el trabajo de las sillas donde me había enfrascado con una “energía forastera” colgada del compañero con el que trabajé, para mí fue muy grato reencontrarme con su energía después de un año de haber compartido estas experiencias. Reconocer de inmediato una identidad, que es como mirar un rostro conocido o poder identificar una voz que se ha oído en el pasado, pero a través de la energía de la persona, es algo tan implícito, que cuesta mucho trabajo saber cómo llega uno a tener esa certeza. Estando en estado

de trance de pronto desde el piso algo me indicó la presencia del compañero con el que había trabajado. La certeza fue total y cuando me agaché a recoger lo que me atraía, me di cuenta de que era un paliacate como el que usamos en el taller para vendarnos los ojos, o algo textil. Lo toqué y una serie de imágenes se me presentaron, sobre personas y lugares que no había visto y que no representaban órdenes de mi voluntad ni se parecían al flujo normal de las imágenes en mi imaginación, sino como fugaces e intensas imágenes sobre las que no tenía control alguno, que sólo podía presenciar y se relacionaban con el compañero; era como ver una película muy rápida de escenas concretas que pasaba frente a mí. Tampoco estas imágenes se parecían a las de los sueños. Asociadas a estas imágenes había sentimientos muy concretos y ajenos a mí. Cuando salí del trance y quité la venda de mis ojos, me encontré con que tenía entre las manos el viejo paliacate del compañero. Lo que percibí en el objeto mientras estuve en trance era como haber tenido contacto con la energía de mi compañero, era como haberle “leído”. Esto me hizo pensar en que podría haber lazos fuertes o rastros de la persona en sus objetos. En siguientes ejercicios traté de experimentar la energía de mis compañeros en los objetos. Lo que obtuve fue similar, como abrir contenedores de imágenes de las que salían además sentimientos. Las imágenes que pude presenciar no tenían la forma de una historia coherente -en el sentido habitual de estar atadas al flujo de un tiempo histórico- sino como fugaces trozos de historia de cada persona que más bien estaban como centrados en un sentimiento, no en un tiempo lineal. Pasaban frente a mí sin que yo pudiera armar una historia coherente, pero al mismo tiempo, era para mí, en el estado en que me encontraba, instantánea la comprensión de la persona y su historia. Noté que en los zapatos y ciertos objetos muy personales se concentraban más imágenes y sentimientos. Hubo un momento en el que pude sentir como una cuerda vibrante, una línea que unía a una compañera -especialmente fuerte y que exhibía en su trance regularmente glosolalia- con un objeto suyo. ¿Se extiende la energía de la persona a sus cosas? ¿Esta evidencia implica una multiplicación de la memoria de la persona en lo que considera propio, querido o cercano, pero que es “exterior” a su cuerpo? ¿O podría implicar una manifestación del cuerpo energético operando distante de lo que consideramos el centro de la persona (su corporalidad concreta)?

Quedé en este sentido sorprendido por la manera en que una compañera entró en un profundo trance y mientras cantaba empecé a sentir como que de su boca emergían formas, que pude sentir como formas que hormigueaban y ejercían una tibia presión en mis manos; eran formas continuas, parecidas a las ramas de un árbol que crecían y se bifurcaban. Parecía que con su canto estuviera extendiendo la energía más allá de su cuerpo hasta la habitación, en unas formas palpables que hacían posible que yo pudiera conectar con sentimientos poderosos y con imágenes. Me dejé mover por esa energía, no quise interferir en ese trance y el resultado llegó: salí del trabajo muy fortalecido, con una sensación de poder diferente de la que había experimentado cuando intencioné el “mover” la energía de los compañeros o entrar en interacción con ellos a distancia para moverlos físicamente.

A lo largo de ese día cavilé sobre eso que había *visto* entre la gente y sus cosas y la manera en que de una compañera emergiera energía que configuraba formas. ¿Y si la energía de la persona se extendía con sus memorias más allá de sus cuerpos, con qué otras manifestaciones podrían enlazar? En otro ejercicio entré en trance rápidamente, sin una consigna específica. Quizás por mis pensamientos, mi atención, estando en ese otro modo cognitivo, se dirigió hacia las sombras y los reflejos de las personas en el pulido piso del salón, inicié una operación de “lectura” como la que había realizado con los objetos personales de los compañeros del taller. De inmediato sentí un jalón hacia un aspecto de las personas que no había sentido cuando intencionaba la conexión con ellos. Ahí empecé a “mover” mi conciencia por las sombras, que eran como débiles reflejos de lo que había sentido cuando los enlazaba y en ocasiones me transmitían otra cosa que no podría calificar como lo que había supuesto que eran ellos. Si pudiera comparar con algo esa experiencia, sería como ver los rostros de personas conocidas que por alguna extraña razón no encajaban en mis recuerdos de ellas, lo que en sí podría provocar miedo al ver a alguien tan parecido a un conocido pero siendo un extraño. La energía que vi en las sombras, aún menor en intensidad con respecto a la persona en sí, transmitía imágenes y sentimientos que eran en ocasiones como deslucidas fotografías. Lo que sentí es que se trataba de algo antiguo, como enterrado, pero vivo. Sólo eso puedo atinar a decir de lo que experimenté, ciertamente me cuesta

poner en palabras esta experiencia en particular. Con dos compañeros, en cambio, las sombras poseían en sí una energía poderosa, que en ciertos aspectos me dio una sensación parecida a cuando uno se asoma a un abismo profundo. Las imágenes eran vivas pero difíciles de atrapar, cuanto menos comprender; se presentaban con una velocidad vertiginosa y sin un orden inteligible. Lo que era mucho más fácil de sentir eran emociones atadas a esas sombras.

Con dos compañeras con las que he congeniado desde hace tiempo empecé desde el principio del taller el juego de buscar con los ojos vendados hasta dar con la energía del otro, reconociéndolo solamente por la presencia de su energía. Cuando salí del trance fue interesante para mí lo que me dijo una de ellas: que había estado buscándome durante todo el trance y que lo que ella sintió fue como que mi energía se hubiera ausentado del salón, que sintió frustración por no haberme podido hallar en esa ocasión. Entonces cavilé sobre si el conectar con las sombras podría implicar trabajar en un ámbito energético paralelo, con otro aspecto de las personas que está aislado del trabajo “normal” del que se experimenta durante el trance dionisiaco.

La energía, la intención y la posibilidad de una conexión transpersonal

Hacia el cierre del taller Jorge nos planteó realizar dinámicas que implicaron para mí la entrada de la experiencia del “otro” a mi propia cognición. Son ejercicios interesantes, pues permiten tener experiencias en las que ya uno empieza a dudar si calificarlas como originadas en uno mismo. Se trata de la posibilidad de abrir a la conciencia de cada quién a lo que en psicología se le conoce como “experiencias transpersonales”. Como el año anterior Jorge convocó a María Marta, experta en la técnica de Constelaciones Familiares, para practicar la técnica involucrando a personas en estado de trance dionisiaco. La evidencia apunta, según la instructora, a suponer que la resolución de problemas que busca esta técnica se acelera notablemente por medio del trance dionisiaco. Mi idea de ello es que las personas que se involucran en la constelación familiar son en el estado de trance mejores “receptores” que quien se involucrara en estado de conciencia normal. La pregunta que surge de esto es: sí pero ¿“receptores” de qué? Según nos lo ex-

plicó María Marta uno entra a un “campo mórfico” que corresponde directamente al de la familia del paciente (el que es constelado), y a través de ese campo uno se vuelve un vehículo para que se manifieste aquí y ahora lo que sólo es la pura información latente del campo.

La sesión comenzó con la convocatoria a los pacientes, mismos que tomaron un turno para ser constelados. Aunque no se alcanzó a constelar a todos, los que sí fueron tratados pudieron explorar sus problemáticas más íntimas corporeizadas por los compañeros en estado de trance. La primera operación de María Marta fue comprender el fondo esencial de la problemática del paciente, que reducía a unos sentimientos no resueltos producto de situaciones de conflicto. Luego decidía junto con el paciente los personajes familiares que había que involucrar y hasta qué generación trabajar. Acto seguido, el paciente pedía a los compañeros que le ayudaran personificando a su padre, su madre, sus abuelos, tíos, etc., según cada caso. He de aclarar que los implicados en cada caso dudo que conocieran detalles personales de quienes iban a representar. María Marta establecía con las personas más cercanas en el tiempo al conflicto la primera configuración, disponiéndolas de una manera específica en el espacio y pidiéndoles que entraran en trance. Cuando ello se conseguía, iniciaba realmente la reificación del campo mórfico.

En un ejercicio en el que participé, una persona iba a representar al padre de un compañero y otra compañera a su madre, y otro al propio paciente, mientras que otro compañero iba a ser la furia que se interponía entre el padre y el hijo. La furia y el hijo entraron en trance rápidamente, sus movimientos revelaban para mí como espectador la agitación física típica que exteriormente se observa de una persona en trance. Tocó el turno al padre entrar en escena, un compañero que iniciaba con la técnica de trance tímidamente (hasta ese día). Fue impresionante ver cómo al entrar en escena, inmediatamente se sumergió en un profundo trance de tal agitación y energía que se convirtió en un ser imponente y poderoso. La madre era una figura pequeña ante ese poder desplegado por el compañero, mientras que el hijo apenas representaba oposición al padre, en tanto que la furia se debatía entre ambos violentamente. El paciente me señaló como quien quería que representara a su abuelo. En cuanto entré en esce-

na, algo que sólo puedo calificar como ajeno se adueñó de mí, una pesadez debilitante que curvaba mi cuerpo, me hizo aproximarme cojeando junto al padre. Ahí sentí la descomunal fuerza y furia de él. Sentí impotencia, ser desplazado a una posición secundaria en la familia, falta de fuerza, una profunda tristeza que casi me tumba; sólo me levantó el apoyo de la madre. Palabras e imágenes acudieron a mi cabeza como provenientes de una mente que no era mía. Sucedió, ahora que hago esta recapitulación, que el flujo de mi memoria se vio interrumpido como por otro flujo, como por otro tiempo, de tal modo que ahora experimento lagunas sobre los recuerdos de ese evento. De pronto, lo siguiente que recuerdo es un abrazo colectivo junto al paciente, cuando había ya salido de trance.

Experimenté en otra constelación ser el padre de otra compañera, ahí sentí la vejez y dolores óseos intensos, así como dolores en localizaciones específicas del cuerpo que luego la paciente atinó a decir eran padecimientos específicos de su padre actualmente y fuentes de su sufrimiento. Experimenté una liberación instantánea de este estado de dolor cuando salí del estado de trance. Noté que al estar viendo a los compañeros en trance, incorporando a los personajes de la trama de la constelación, podía enlazar con ellos a través de los sentimientos que expresaban. Lo que hacía era ponerme yo mismo en trance dionisiaco para luego abrirme a las emociones de los compañeros. Esto en una ocasión me atrajo hasta un estado de un frío intenso que empecé a experimentar como temblores incontrolados en el cuerpo y la sensación de que debía acurrucarme sobre mí para entrar nuevamente en calor. El estado me llevó hacia la debilidad y a la inmovilidad. Un compañero en trance entonces me empujó furioso con todo y mi silla hasta que caí al suelo y de inmediato cesó el trance y toda sensación física experimentada, sin que yo intencionalmente me hubiera conducido a salir del estado; fue como si de pronto me hubieran “sacado” o ya no fuera relevante que estuviera “dentro” del campo de información-energía que conectaba a los consteladores en ese momento. Cuando pregunté a María Marta sobre lo que había experimentado, ella misteriosamente me dijo que había estado, sin invitación del paciente, experimentando a un muerto de su familia. Supuse que de ahí la experiencia de pérdida de energía e intenso frío que pude somatizar estando en trance.

Si se pudiera comparar el trabajo de María Marta con algo, diría que ella, tras comprender el sistema de emociones del paciente con relación a su problema, de alguna forma “extiende” esta información en la energía de los consteladores, que así podrían ser como vehículos de esa información-energía a la que María Marta llama “campo mórfico”. Luego podría ser que por un fenómeno de transferencia o enlace energético, los demás personajes de la constelación entren en sintonía con el sistema energético- de información que ha sido extendido en el espacio y en el tiempo de la sesión. Lo que sorprende es lo rápido de esa sintonía, cuando trabajando en consignas libres cuesta mucho más tiempo y trabajo enlazar con la energía del otro. Esa información impresa en la energía del grupo podría imaginarse como una manta que de pronto cubre a todos, dejándolos conectados profundamente. De acuerdo con lo que nos dijo María Marta, las resoluciones en la información presente, llevadas a cabo en trance a través de la incorporación de los personajes en los consteladores, que les hacen actuar aquí y ahora en unos problemas concretos, repercuten más allá de aquí y ahora, penetrando en el pasado y futuro del sistema familiar y en los espacios de sus actuaciones; para de esta manera sanar a la familia y al paciente mismo.

Otra experiencia del taller que podría ser calificada como transpersonal, tiene que ver con el experimentar a un personaje de la historia en uno, para tratar de ser testigos de su perspectiva con respecto a los acontecimientos que se desean revisar con mayor detalle. Esta experiencia, Jorge la condujo en uno de los ejercicios más intensos, a experimentar a través de un personaje previamente asignado, el pasaje de la crucifixión de Cristo. Tuve la oportunidad de ver desde la perspectiva de Dimas, el buen ladrón, esta escena. Jorge nos indicó que la técnica de incorporación tiene que ver con abrir el chacra superior para dejar entrar la información-energía con la que trabajaremos. Lo que experimenté fue de inmediato una somatización del estado físico de Dimas, que se tradujo en una sensación de ahogo, dificultades respiratorias, dolor, cansancio, pesadez y una pérdida de energía. De manera diferente que con otros trances, en este pude experimentar escenas completas y complejas a mi alrededor, que estaban llenas de emociones que sólo alcanzo a calificar como internalizadas, pero ajenas. Pude sentir el dolor de la familia al pie de la cruz de Cristo y

mis propios recuerdos y opinión sobre esa gente que consideré buena, pero sin sentir la reverencia de un profundo creyente, sino como quien ve conocidos, vecinos; con lo que experimenté la injusticia que se había hecho con ellos. Vi que de todo el dolor que sentía Cristo podría tomar una parte para ayudarlo, el dolor al intentar “tomar” su sufrimiento fue insoportable, era como cargar algo que iba más allá de lo humanamente soportable, para luego sentir que incluso mi dolor y sufrimiento era como “absorbido” por Cristo, con lo que experimenté una paz y un amor indescriptibles. Entonces llegaron imágenes de unos niños corriendo divertidos en un patio pedregoso alrededor de una casa de piedra, vestidos como con unos zarapes pardos y ropa blanca como de manta, supe de inmediato que uno era Yo-Dimas, vi a la madre del buen Ladrón y sentí su profundo amor. La imagen se repitió una y otra vez mientras crecía una luz blanca a mi alrededor. Hice el ejercicio de separarme de Dimas y agradecerle por la experiencia que me había regalado. Salí del trance profundamente conmovido, con una sensación de amor, esperanza y fuerza interna que me confortó y siguió por todo el resto del día.

Otra experiencia que podría entrar en esta misma forma del trabajo, se trata de experimentar un animal en uno, o como se le llama en el ámbito del taller con el nagual. El ejercicio comenzó con una visualización del animal-guía en un jardín imaginario. Después de la visualización empezó el trabajo de trance. Como en el ejercicio del taller de 2010, el de Santa María y aún en otras ocasiones se me había presentado un perro, empecé a trabajar la incorporación del animal a mí. Las sensaciones empezaron a cambiar junto con la agudeza de los sentidos, se empezó a apoderar mi cuerpo de una fortaleza física diferente que la que experimento en estado de consciencia normal. De pronto por mi lado derecho percibí el abrupto ingreso de una energía extraña, proveniente, por mi posición en el salón del norte del mismo, una energía que alcancé a percibir como un lagarto. Dentro de mí se desató una agitación semejante a la que había sentido en las etapas iniciales de aprendizaje de trance dionisiaco, que era en una medida importante a nivel físico, pero que ahora implicaba la entrada de una presencia “extranjera” que se superponía por momentos con el nagual-perro hasta que lo desplazó por completo, como en una lucha interior. Nunca había siquiera imaginado incorporar a un reptil a mí,

pero hubo una sensación de tranquilidad, sigilo, alerta y fuerza que impregnaban a toda esa presencia en mí, un momento más tarde el lagarto cambió a ser una serpiente, sentí cómo mi cuerpo se contraía a una forma sin brazos y piernas, la sensación de fuerza en la columna fue total, sentí la cabeza y el cuello poderosos y flexibles. Una profunda confianza en la tierra me invadió, se me hizo natural reptar; arrastrarme ya no fue una condición abyecta o incómoda, sino una actividad gozosa y útil. Mi perspectiva cambió notablemente. Al ras de la tierra pude ver diferente, la perspectiva misma me abrió hacia otras maneras de ver el salón y el mundo. Empecé entonces a tener dificultades para enfocar con la vista, ladeé mi cabeza y fue muy raro, mi enfoque cambió de poder percibir objetos con claridad -pero con menoscabo de las imágenes periféricas-, a una percepción no enfocada, pero que abarcaba un arco plano paralelo al piso de una gran amplitud. Tuve la sensación de que acaso abarcaba un ángulo mayor que el de mi vista en estado de conciencia humana. Mi atención así se distribuyó en todo ese arco plano, que estaba más conectado a la tierra que al firmamento. De hecho tengo ahora la certeza de que se me hizo muy difícil ver al cielo; mi mirada era más bien rasante y sin poder ver claramente ningún objeto específico, pero al mismo tiempo abarcando mucho, con una conciencia alerta al movimiento en todo momento. Era como si de pronto toda mi vista se hubiera hecho periférica y plana en vez de cónica. Repté por el salón hasta que los ruidos de los animales me hicieron retirarme a un rincón protegido en donde me puse en una “alerta difusa” en la que las señales de lo táctil, lo visual, lo térmico y lo auditivo se mezclaron en una sola percepción que las abarcaba a las cuatro de manera difícil de fragmentar. Esta experiencia del nagual me llevó a experimentar una transformación perceptual muy física, que no había experimentado antes. Por otra parte, la sensación de una “energía extranjera” en mí me hizo pensar en la naturaleza profunda de lo dionisiaco, en la disolución del individuo como el camino para la experimentación de percepciones probablemente imposibles para el estado de conciencia normal.

La experiencia que me pareció más profunda durante el taller la he categorizado entre las experiencias transpersonales, aun y que, lejos de las experiencias anteriores, no se relaciona con ingresar a la visión a través de la incorporación del otro, sino que estuvo basada en la

experimentación con la idea de sumergirse en el amor de Dios. La entrada al trance fue similar a las que había experimentado antes, decidí no ver durante el estado. Las imágenes fueron agolpándose en mi mente en un flujo muy rápido, pero poco a poco empezaron a ceder ante una luz que provenía de todas las direcciones. Mi cuerpo empezó a experimentar una vibración creciente que sentí como un cálido hormigueo constante; conforme me aproximé a lo que entendí como el centro de esa luz, empecé a experimentar un amor y una calma como de un vacío a la vez pleno de una felicidad que no puedo describir más que así. Sentí una energía que subía por mi cuerpo desde mi estómago hasta llegar a mi garganta, y ahí salió como una sola nota continua que se movía-me movía arriba y abajo en la escala, brincando, vibrando, pero continua. Me vacié en el sonido, llené toda la habitación, la nota se multiplicó, se hizo una multitud de sonidos en medio de la luz brillante, experimenté ser todo, estar unido a una continuidad que eran todas las cosas y las personas, como si sólo éstas fueran facetas de algo más profundo y uno. El tiempo como lo entendía fragmentario y lineal cesó para hacerse el sonido, la luz. Experimenté tal estado de felicidad y paz, que francamente habría podido seguir ahí indefinidamente. Empecé a tener conciencia que en ese estado no había tiempo ni lugar, sólo la luz vibrante y el sonido que jugaba. Fue en cierto modo como si hubiera penetrado a la música y ahí mi persona se hubiera disuelto en una pura alegría. Tuve la sensación paradójica de ser uno con todo y de ser yo al mismo tiempo.

Cuando salí del trance, experimenté la pesadez de la gravedad, cosa que me hizo pensar en que antes, en trance, no había tenido las sensaciones de presión en mi cuerpo, que implican el estar sujeto al mundo, con lo que me hice consciente que experimenté la sensación de “flotar”. Sentí, no obstante, que una vibración como de electricidad acompañaba a mi cuerpo, como si fuera un campo que lo recubría. Noté que mis ojos lagrimeaban, aunque no lloraba, sino como un efecto involuntario. Cuando pusimos en común la experiencia, empecé a jugar con esa sensación en mi cuerpo, intenté “juntar” esa vibración con mis manos y lo que experimenté me sorprendió: pude tocar esa cobertura de mi cuerpo, que era como una vibración maleable que podía “juntar” con mis manos. Empecé a juntarla y amorosamente empecé a hacer una esfera de energía vibrante. Luego la dirigí

hacia una compañera y pensé en mariposas aleteando, en cuanto hice esto, la compañera entró en trance espontáneamente.

Conclusiones. El ámbito de lo dionisiaco y lo imaginario

Aclaro por ahora que las experiencias que narré son las que mejor pueden representar los tres aspectos que explora este trabajo relacionados con el trance dionisiaco: sobre la cualidad física de la energía psíquica y la interacción de ésta con lo concreto que se experimenta durante el trabajo; sobre la información-energía que parece yacer en las cosas y sobre la naturaleza transpersonal de la experiencia. Con ello quiero decir que muchas experiencias que no encajaban lo suficientemente bien con estos fenómenos las he excluido intencionalmente para escribir este artículo. La riqueza de experiencias que viví durante el taller superan a los casos expuestos y en algunos momentos, el decidirme por no escribir sobre ciertos eventos o experiencias vividos tiene que ver, sobre todo, con el hecho de que en ocasiones no encuentro palabras que definan bien los estados, sentimientos o acciones por los que pasé.

Voy en seguida a plantear tres problemas que han tenido que ver con mi paso por esta experiencia y con mi interés sobre lo imaginario. Lo haré en forma de preguntas generales, para las que intentaré ofrecer brevísimos conatos de explicación, tanto a través de la información académica de la que dispongo, como de lo experimentado durante el taller. Cada una de estas preguntas, además, representan retos para la formulación de investigaciones en torno a lo dionisiaco-lo imaginario.

1. ¿Lo dionisiaco es equiparable a lo imaginario? La pregunta en sí amplia, remite irremediabilmente a una visión dualista del estilo objetivo-subjetivo, natural-sobrenatural, interiorizado-externo, inefable-concreto, apolíneo-dionisiaco, etcétera. **Aclaro que una equiparación de lo imaginario con la imaginación estaría aquí totalmente fuera de orden**, pues lo imaginario remite a lo no personal, en el sentido contrario de la cualidad del ser auto-percibido como individuo. Lo imaginario así remitiría a un estado incipiente de la génesis de la conciencia que sería justo calificar como “oceánico”, que entre

otras cualidades exhibiría una percepción indiscriminada y continua del mundo, que se equipararía así a la madre. En la génesis de la separación de la madre y en el inicio concomitante de la separación del ser como individuo, sería posible intuir el origen de la imaginación como espacio especular de operación para el ser, asumido ahora como persona separada del todo originario. Tal génesis implica partir de una conciencia muy indiferenciada, e ir hacia la diferenciación de uno mismo con respecto a lo otro, con la instalación de una angustia de soledad, pérdida y auto-desaparición, que actuaría como el motor primario para el desarrollo de la capacidad de imaginar (Narváez, 2010). Las cualidades de lo imaginario, remitiendo así a un estado indiferenciado, de ser-en-la-totalidad, hacen fútil cualquier sentido de orden, sea este impuesto por la organización temporal de los sucesos (la memoria, la historia) o sea por la discontinuidad esencial de las cosas (la topología, la geometría), haciendo insustancial el orden y la diferenciación, la denominación se transforma así en algo imposible en lo imaginario. Pero, atendiendo a la fuerza cohesiva de la mente a que remite el sustrato oceánico, cabría suponer que ahí, indiferenciado, yacería todo lo posible, la sustancia misma de la imaginación estaría así no subordinada a los eventos de la historia de la persona, sino a la potencialidad abierta por su salida a partir de lo uno: a lo que llamamos desde ahora lo imaginario, que sería entonces el vehículo del conocer en su desenvolvimiento constante.

Lo dionisiaco, en oposición a lo apolíneo se concibe como una dualidad fundamental. La caracterización de la dualidad que representan Apolo y Diónysos, **Nietzsche la establece por las oposiciones presentes en los mitos, que implican a Diónysos con la noche, con lo no racional**, con una exaltación que seduce y que lleva al individuo a unirse con la totalidad primordial (lo uno), lo que lleva a una fascinación por lo corporal, por la danza y el movimiento, la voz se convierte en algo sobrenatural que conmueve, tal vez porque surge de un fondo oculto, reprimido. En cambio, el filósofo concede a Apolo el dominio de la luz, la medida, la inteligencia, atributos de la claridad. Lo que constela otros atributos como la belleza, la justicia y el control de las pulsiones, la sabiduría serena, la individuación. Manzano (2002) reconoce que los límites de lo apolíneo están marcados por la adivinación y por la llegada de ensueños (*Traum*), en los que “nos queda

el sentimiento de que no es más que apariencia; una *apariencia* radiante; presentimiento de que hay algo tras de” (Manzano, 2002: 15). **Diónysos en el mito representa una contradicción impetuosa, es dador de vida y de muerte, locura y revelación, es embriaguez y sabiduría.** En su gesta entre los hombres (Graves, 1987) difundió el fruto de la vid y el vino por el mediterráneo, imponiendo la locura y el desenfreno hasta niveles de la autodestrucción a quienes se le opusieron. La forma brutal en que se presenta el mito, enmascara un hecho interesante relacionado con el estado de trance dionisiaco: que el que ha entrado en contacto con Diónysos, sufre forzosamente el paso por una metamorfosis espiritual.

Pero a pesar de la dualidad que se advierte entre lo apolíneo y lo dionisiaco, se insinúa en lo dionisiaco el ser un principio más antiguo, extenso, originario. En tanto que lo apolíneo se concibe como un cercar, un demarcar, dividir, racionalizar, en torno al caos de Diónysos. Como en el caso advertido de la imaginación con relación a lo imaginario. Si tan sólo en la ausencia de orden y en la paradójica plenitud del vacío estos dos aspectos se asemejan, podríamos ir suponiendo una posible equivalencia entre lo imaginario y lo dionisiaco. De ser así, podríamos enriquecer el campo de indagación de lo dionisiaco a través de las investigaciones del otro campo, desarrollado desde las sugerencias presentes en la obra de Nietzsche hacia el psicoanálisis; y luego hasta el desarrollo de esta visión en campos tan diversos como la lingüística, la antropología de la cultura, la filosofía o la teoría de las artes, entre otras. Y en sentido inverso, las indagaciones prácticas sobre lo dionisiaco, como las que tienen lugar en experiencias como las vividas durante los talleres, pueden enriquecer el campo de indagación sobre lo imaginario, hasta niveles que no podríamos sospechar, si solamente nos detenemos en la especulación. Si lo dionisiaco o lo imaginario son aspectos originarios, si están más cerca de lo uno indiferenciado, entonces tal campo de indagación tiende por fuerza a abandonar la visión dualista a favor de una visión unitaria esencial. Si la naturaleza oceánica que se intuye, implica que el fondo de los fenómenos que experimentamos estén relacionados con la unidad insondable del ser, hay por fuerza que renunciar a ver lo dionisiaco- lo imaginario como la esencia de algo que actuaría desde fuera de lo físico concreto, desde un terreno metafísico o sobrenatural, pues ello

reduciría su esencia a una manifestación paralela, a un dualismo del tipo subjetivo-objetivo o sobrenatural- natural. Un programa de indagación osado tenderá -considerando todas las consecuencias que ello tendría para la epistemología y la ontología- a indagar en torno a lo imaginario-lo dionisiaco como fenómenos naturales. Y eso nos lleva a una segunda cuestión.

2. ¿Cómo es que lo dionisiaco se manifiesta en lo actual concreto durante el trance? Evidentemente que ello tiene lugar a través del cuerpo del participante, mas no me refiero a estas manifestaciones, sino a los fenómenos que observamos de inducción de un estado alterado de conciencia o de inducción de movimientos en otros participantes a través de la voluntad de conseguir una interferencia a distancia, así como en sensaciones táctiles relacionadas con “esferas”, “cuerdas”, “campos de energía”, etcétera, durante y después de los ejercicios. Ciertamente hay mediciones radiestésicas que revelan variaciones en la energía local tanto del lugar en el que ha tenido lugar el evento, como en ciertos participantes durante el desarrollo de los ejercicios (Narváez, 2011). Lo cual podría indicar una interacción de la voluntad dirigida por un cambio de conciencia hacia la energía del mundo, o bien una “extensión” de la persona hacia su entorno más allá de lo que es visiblemente concreto de ésta, o bien que la voluntad se expresa ahí donde el cuerpo energético ha estado siempre. Otra posibilidad se abre al suponer, como lo hemos hecho ya, que lo dionisiaco es esencialmente el sustrato de lo uno, es decir, el “ahí” en donde la persona se conecta con todo lo que es; un vehículo de su disolución en la fuerza que todo lo conecta, de ahí que sea difícil caracterizar ello o bien como un sustrato de lo natural, o bien como un estado de conciencia. El problema de pensar así al fenómeno radica en que de todas maneras la conciencia de sí persiste aún en la disolución -terreno de una imponente paradoja- Aunque he podido ser testigo de momentos de gran frenesí en donde se ha interrumpido el flujo coherente de la observación, dejando lagunas en la memoria. ¿Alude esto a la entrega al trance, al abandono, a la confianza frente a la disolución de la propia individualidad en lo uno?

He experimentado tras el trance ciertos fenómenos extraños, como la inducción de comportamientos en animales domésticos o el alar-

gamiento de la vida media de ciertas plantas cultivadas por medio de un trabajo energético similar al que experimenté en el taller, lo cual indicaría que la posibilidad de extender la voluntad no estaría condicionada a interferir a distancia con otras personas en estado de trance, sino además con otros seres vivos. Es visible a través de las sugerencias de cierta literatura, además la posibilidad de una interacción directa de la voluntad con la materia. La interferencia con instrumentos de cómputo podría ser lo suficientemente sugerente como para abrir una vía para el monitoreo de estos fenómenos, estableciendo, por ejemplo, si se trata de fenómenos de magnitud local o no local, si hay una medida de interferencia de la voluntad con lo físico que dependa, por ejemplo, de variaciones diferenciales en patrones de aleatoriedad de instrumentos (Nelson, 2009). Pero además se presenta el problema de las “huellas” de la persona en las cosas: si la memoria, las emociones, los sentimientos, pueden yacer además de en la persona en las cosas que ésta usa, está habituada a poseer o apreciar, ello puede servir como evidencia de que hay una interacción física de la voluntad con lo concreto. Si como planteamos, se trata en el fondo la voluntad de una manifestación del orden natural, es posible que lo que denominamos la mente -la voluntad, la conciencia, la memoria, las pulsiones, la sombra- pueda manifestarse más allá de la persona, a través de lo que consideramos no humano, no vivo, lo concreto. Lo cual implicaría que una vía para la investigación sobre lo imaginario se hallaría entonces en la exploración de las cosas humanizadas por el contacto, por la pertenencia, por el afecto, a través de un estado alterado de conciencia, como el trance dionisiaco aparentemente es. Por otra parte, la capacidad para acceder a la memoria de una persona a través de la observación profunda de sus cosas abriría vías hacia la exploración de otras capacidades, al tiempo que considerar otros fenómenos de interacción mente-materia, como las de “oración intercesora” en los procesos de curación (Benson et al, 2006; Brown et al. 2010), o la denominada “visión remota” (Puthoff y Targ, 1976). Ello abre vías interesantes para el trabajo en el estado de conciencia dionisiaco: ¿qué relaciones prácticas puede haber entre el trance dionisiaco, el diagnóstico y la curación? La tercera cuestión a que me referiré en esta conclusión se refiere a la evidencia de una interacción transpersonal y a la incorporación patente del otro a la experiencia actual.

3. ¿Cómo ocurre la integración de las mentes en estado de trance dionisiaco? La sugerencia de María Marta durante el trabajo con constelaciones de que se instalaba un campo mórfico ajeno entre nosotros al que respondíamos en trance instalando otra conciencia en cada uno, que incluso somatizaba en el cuerpo de la persona en trance sus padecimientos, su edad, su forma de comportarse, etcétera, puede ser una buena guía para indicarnos qué puede estar ocurriendo. En la literatura, la idea alude a la existencia intencionada de una información que puede modificar el comportamiento de un colectivo, dispuesto a ello, y en última instancia a guiar sus procesos morfogenéticos, desde su comportamiento hasta sus formas físicas (Sheldrake, 1981; Hagelin, 1999). ¿La información trasciende al sustrato material de su manifestación? Es difícil esta pregunta, pues si nuestro punto de partida supone una división esencial dualista de la realidad, fácilmente identificaríamos a la información con lo trascendente y a lo concreto (aun con la sutileza de un invisible campo de energía) con lo real actual. Pero si partimos de una imagen unitaria esencial, el problema se vuelve muy complejo. ¿Qué es esa información intencionada a la que responden las personas? ¿Qué son las personalidades, junto con sus memorias y sus sentimientos, con sus edades y achaques que ingresan a la sensibilidad y la experiencia de la persona en trance? Una de las ideas más atractivas (y difícil de comprobar) de esta práctica tiene que ver con la posibilidad de que lo que se haga en lo actual alrededor del campo mórfico resonará al pasado y al futuro de la familia que es introyectada por los sujetos en trance. Estas experiencias y suposiciones aluden a características intrínsecas de este fenómeno que nos pueden ayudar a pensarlo: que se trata de algo local, pero a la vez no local, que existe en el tiempo, pero que está a la vez al margen del flujo habitual del tiempo y que es configurador de comportamientos y formas.

Alternativamente podríamos plantear que aunque en efecto pareciera “algo” que conectara a las personas y las orientara hacia una acción concertada fuera de sus recuerdos personales, podría ser el resultado del contacto inducido por un estado de conciencia en el que se accede a un fondo común, pero que es esencialmente “fractalizado” en cada conciencia personal. Tal proceso de redundancia se puede observar en la naturaleza con bastante más frecuencia de lo que cabría imagi-

nar, pero aquí lo que resulta misterioso es el “disparador” de tal acceso. Acaso se intuye a la poderosa intención del instructor como lo que en apariencia llevó a este contacto. Lo que nos abre de inmediato a dos problemas: ¿qué es la intención? Y si en efecto en la forma de un fractal la realidad humana se reproduce en cada conciencia ¿es la persona el depósito de la memoria de la humanidad entera?

Bibliografía

- BENSON, Herbert, et al. (2006). *Study of the therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac bypass patients: A multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessory prayer*. American Heart Journal, Volume 151, Number 4, Apr 2006, pp 934-942 8p.
- BROWN, Candy Gunther, et al. (2010). *Study of the Therapeutic Effects of Proximal Intercessory Prayer (STEPP) on Auditory and Visual Impairments in Rural Mozambique*. Southern Medical Journal; Sep2010, Vol. 103 Issue 9, p864-869, 6p, 3 Graphs.
- BUNGE, Mario (1997). *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires, Sudamericana.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets Editores, Colección Acracia.
- GOETZ, J.P., LE COMPTE, M.D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid, Morata.
- GRAVES, Robert (1987). *Los mitos griegos (tomos I y II)*. Madrid, Alianza editorial.
- GUBA, Egon (1985). *Criterios de Credibilidad en la investigación naturalista*. España, Akal.
- HAGELIN, J. S., et al. (1999). Results of the National Demonstration Project to Reduce Violent Crime and Improve Governmental Effectiveness in Washington, D.C. *Social Indicators Research*, 47, 153–201.
- JUNG, Carl G. (1999). *Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 9/1 - Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid, Editorial Trotta.
- LACAN, Jacques (2009, primera edición en francés 1966). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En: *Escritos Vol. 2*. México, Siglo XXI.
- MANZANO, Jorge (2002). *Nietzsche. Detective de bajos fondos*. México, Universidad Iberoamericana.
- MOSCOVICI, Serge (2000). *Social representations*. New Jersey, Blackwell Publishers.
- NARVÁEZ, Adolfo (2010). Lo imaginario frente a la imaginación: la necesidad de una distinción analítica. En: Narváez, Adolfo; García, Alejandro; Prieto González, José; Fitch, Jesús; Vázquez Gerardo (2010). *Aedificare 2009*. Anuario de Investigaciones de Estudios Sobre Diseño. Monterrey, UANL.
- NARVÁEZ, Adolfo (2011). Introspección del trance violento. En: *Xipé Totek*. Vol XX/ No. 1/ 31 de marzo de 2011. Guadalajara, ITESO. Pp.44-63.
- NELSON, Roger D. (2009) Is the Global Mind Real? En: *Edge Science. Current Research and Insights*. Num 1, octubre. The Society for Scientific Exploration, Princeton University, Colorado University, Michigan State University.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007: [1872] *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- PUTHOFF, Harold E., TARG, Russell (1976). A perceptual channel for information transfer over kilometer distances: Historical perspective and recent research. *Proceedings IEEE*. 64, p. 329, 354.
- SHELDRAKE, Rupert (1981). *A new science of life*. Los Angeles, J.P. Tarcher ●

Trabajos recepcionales 2011

Lic. Carlos Sánchez Romero, Coordinador

Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales



MARIA GRACE SALAMANCA GONZÁLEZ

Autonomía e investigación biomédica: Una propuesta.

Tesis. 12 de abril 2011.

JOSÉ FRANCISCO ARIAS PÉREZ

El mecanismo de las sombras. Tesis. 28 de abril 2011.

ADÁN ANGELES JARAMILLO

Inquietud de sí y vigencia de sí: elementos para una estética de la existencia. Ensayo crítico. 17 de junio 2011.

SERGIO GUZMÁN GARCÍA

La felicidad en la película El Callejón de los Milagros de Jorge Fons.

Ensayo. 20 de junio 2011.

CRISTÓBAL GARIBAY PETERSEN

Mundo, mundaneidad y mundicidad en la sección primera de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Tesis. 30 de agosto 2011

CARLOS JESÚS ARAUJO TORRE

LA DIMENSIÓN SOCIO – HISTÓRICA DE LA ACCIÓN DESDE EL PENSAMIENTO

ZUBIRIANO. *Sobre las raíces de la exclusión y de las posibilidades de transformación social*. Ensayo crítico. 31 de agosto 2011.

Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales.

CRUZ RAMÍREZ SANDRA JESSICA

POESÍA, UNA EXPERIENCIA VINCULANTE. Esbozo postulado desde el sistema filosófico de Xavier Zubiri. Tesis. 14 de octubre 2011.

ANA MARÍA BEREALAGARDA

La voluntad como principio de realización humana.

Tesis. 13 de diciembre de 2011 ●

Al cine con Luis García Orso*

Dr. Luis García Orso, sj**

I. Signis México en el Festival Internacional de Cine de Guanajuato



En su 14ª edición (22 a 31 de Julio de 2011) el Festival Internacional *Expresión en Corto* ha cambiado su nombre: ahora acentúa su hermosa sede, Guanajuato, y reconoce que no sólo es “expresión en corto”, sino expresión muy rica y diversa de lo que es el Cine. Así tenemos: taller de guión de Vancouver Film School, concurso nacional de guión, sede de verano de Cannes para nuevos realizadores, foro de la industria filmica entre países, mercado de nuevas producciones, asesoría para la producción de proyectos, nominación de cortos para el Oscar, talleres y conferencias con especialistas de varios países, homenajes a cineastas destacados, filmación de cortos en 48 horas por los equipos de ocho universidades, proyección a medianoche de películas coreanas de terror en el cementerio municipal, además -como siempre- una selección internacional y nacional muy cuidada de largometrajes y cortos en competencia. Además, el estreno mundial, después de su paso por Cannes, de *Miss Bala*, de Gerardo Naranjo. Y todo con la enorme oportunidad de que la mayoría de los eventos está abierta a todos en forma gratuita, siendo los jóvenes el público mayoritario.

Pocos festivales de cine podrán tener la calidad y diversidad y la atención a los cinéfilos que tiene el Festival de Guanajuato (GIFF). Por si esto no fuera poco, en 2011 el GIFF reunió entre sus jurados

internacionales al cineasta Larry Clark, al fotógrafo Spencer Tunick, al actor alemán Udo Kier, a la actriz Patricia Reyes Spíndola. Tunick se deleitó con la belleza de las ciudades coloniales de San Miguel de Allende y Guanajuato, y no resistió la oportunidad de realizar en ellas dos sesiones de fotografías de desnudos. El Festival rindió homenaje al charro cantor guanajuatense Jorge Negrete en los 100 años de su nacimiento, en la voz del tenor Fernando de la Mora. El país invitado en esta ocasión fue la República de Corea, con una gran selección de filmes y una hermosísima función de cine mudo (*Crossroads of Youth*), acompañada de narrador en vivo, pareja de cantantes y grupo musical, que nunca se había presentado en el continente americano. Una de las actividades más interesantes fue también la mesa redonda sobre la Cristiada en el cine mexicano, con la participación de cineastas conocedores de un tema poco tratado y filmado.

En cuanto a la premiación de trabajos, la Universidad Iberoamericana de León nuevamente se llevó el primer lugar en el concurso de documental universitario *Identidad y Pertenencia*, con la película *A flor de piel* de Christian Nájera. El premio del jurado oficial para cortometraje de ficción fue para *Tsuyako*, muy hermoso filme japonés. El premio del jurado de SIGNIS México, patrocinado por Kodak, fue para *Sometime Later* de Moon Blaisse (de Bélgica/Holanda), por presentar un retablo con los fragmentos de desolación humana a la que la apuesta por el progreso tecno-científico nos ha llevado y donde sólo la compasión podría hacernos recuperar la esperanza. El jurado de SIGNIS México también otorgó una Mención Especial a *Casus Belli* de Yorgos Zois, de Grecia, porque en un lenguaje muy creativo, este corto es una llamada de atención sobre los riesgos de la globalización que vivimos y sobre la urgencia de reconocernos responsablemente conectados. El jurado de Signis México estuvo integrado por Édgar Rubio (Universidad Loyola del Pacífico), Hugo Castro (Ibero de Torreón) y Luis García Orso (Ibero México y SIGNIS). El Festival Internacional de Cine de Guanajuato es el mejor ejemplo de lo que ha de ser un festival de cine de calidad profesional y humana y de generosidad para ofrecer todo gratuitamente al público. Para todos los que aman el cine y desean crecer en su conocimiento y afecto, los últimos días de Julio de cada año son la agenda única.

* Estos artículos llegaron a nuestra redacción de octubre a enero 2011. Los dos primeros describen festivales. Los otros cinco, filmes concretos.

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

II. Signis México en el 5º Festival de la memoria de documental iberoamericano

Cuernavaca, Morelos, a 1º de octubre de 2011

El jurado de Signis México: Hugo Castro, José Luis Gómez, Sergio Guzmán, Luis García Orso.

El Jurado de SIGNIS MÉXICO apreció los nueve documentales que forman la sección *Memoria* en esta edición del Festival, todos ellos excelentes, necesarios, ejemplares de un auténtico cine documental. La experiencia de verlos ha sido dolorosa, muy íntima y muy solidaria. Seguramente lo habrá sido aún más para los realizadores.

Memoria dolorosa de la represión militar en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, El Salvador, España; del exilio lejos de la patria y de los suyos; de las rupturas familiares y las pérdidas por asesinatos; de la guerra civil y sus víctimas... Memoria todavía dolorosa de aquello por lo que se vivió y se murió, se luchó y se reprimió, se sembró y se heredó.

Confesiones íntimas, cercanas, humanas, de Monseñor Romero, Pasqual Maragall, Miquel Núñez, Santiago Álvarez, y de tantos otros hombres y mujeres que lucharon por la justicia y por una existencia digna, y cuyas vidas se nos entregan en la pantalla para que no perdamos la memoria, para que no perdamos la esperanza.

Confesiones que nos introducen en el alma de sus protagonistas: sus búsquedas más sinceras, sus conflictos y sus fracasos, sus miedos y sus dudas, sus certezas y sus apuestas, el peso de las decisiones y de la libertad para heredarnos lo mejor de lo que somos como pueblos.

Ver estos testimonios nos llenará de orgullo, de esperanza, de espíritu, de radical humanidad, pero no nos evitará el dolor, la tristeza, las lágrimas... Qué bueno que sea así: entonces seremos un poco más humanos y más verdaderos. *Gracias* a todos los cine- documentalistas que nos han regalado estos testimonios, y gracias a los organizadores de este necesario *Festival de la Memoria*.

MENCIÓN ESPECIAL SIGNIS: *El edificio de los chilenos*, de Macarena Aguiló (Chile-Cuba-Francia).

Emotivo y valiente acto de reconciliación con la historia y con los lazos familiares, que no elude la complejidad y la fragilidad de las opciones en vistas a una vida mejor para todos; testimonio de esperanza, además, de las nuevas generaciones que un día fueron los niños del exilio chileno.

PREMIO SIGNIS MÉXICO: *El cielo abierto*, de Everardo González (México-El Salvador)

Con una rica y variada recuperación de materiales, éste es un documental necesario e imprescindible para abrir caminos a la verdad y a la justicia. Conmover y doloroso testimonio de un pueblo, donde sobresale una voz para los sin voz, una solidaridad hasta el sacrificio de la vida, en la persona de Monseñor Oscar Arnulfo Romero.

III. El chico de la bicicleta

Cada tres años los hermanos belgas Jean-Pierre y Luc Dardenne nos regalan una historia cinematográfica tomada pura y sencillamente de la vida misma, sin artificios, recovecos ni efectos especiales. Sus protagonistas son siempre gente común, del pueblo trabajador europeo, pobres: inmigrantes ilegales (*La Promesa*, 1996), una jovencita que vive en una casa rodante y anda en busca de trabajo (*Rosetta*, 1999), un adolescente de un centro de rehabilitación para delincuente menores (*El hijo*, 2002), una joven pareja sin trabajo con un bebé que no esperaban (*El niño*, 2005), migrantes albaneses y una joven con un esposo drogadicto (*El silencio de Lorna*, 2008). Este año es un adolescente de doce años, sin mamá y abandonado por su padre: *El chico de la bicicleta* (*Le gamin au vélo*, 2011).

Cyril se escapa del internado temporal y busca desesperadamente a su papá y su bicicleta. Los dos son todo su mundo y no puede vivir en paz sin encontrarlos. La bici aparece, pero hallar al papá es toda una odisea y una decepción. Saber que ya no volverá a ver a su progenitor deja al chico tirado al borde de la vida. La joven peluquera del barrio aparece en su camino como una buena samaritana que ofrece

curar las heridas, dar alimento y hospedaje, cuidar de él, acompañar gratuitamente. Esa es toda la historia; así de simple, así de profunda, como la parábola del Evangelio.

El chico de la bicicleta tiene la grandeza de lo sencillo, la hondura de las cosas simples, el precio impagable de lo pequeño. Y todo se nos regala como gracia, y todo cuenta: una herida, un bocadillo, la llamada por teléfono, el pedaleo en la bici, sudor y jadeos, corajes y silencios, abrazos y miradas. No hay que perderse nada de lo más sencillo, porque ahí está la vida de todos los días, la vida de la gente. Cinematográficamente, la película tiene siempre el corte de edición justo, perfecto; el detalle de un simple gesto, la honestidad para obviar todo sentimentalismo y manipulación, la narración que avanza siempre al paso de la bici, el contrapunto de los silencios y los adagios...

Pero la historia de Cyril, Samantha, la bicicleta y el papá no pierde tampoco el contexto en que está vivida y narrada: la crisis económica y moral de occidente, hoy, en Europa. Sin discursos ni moralinas, los hermanos Dardenne nos hacen experimentar cómo las limitaciones económicas del sistema van presionando, castigando, quitando vida, restando dignidad, orillando a la violencia. Y es precisamente ahí donde el abrazo samaritano, hecho de ayuda, perdón, misericordia, fortaleza, puede curar las heridas todas de hombres y mujeres, niños y viejos, como una gracia, callada pero real.

No es poco decir que el cine de los Dardenne tiene siempre un compromiso social y moral. Hoy sería un buen tiempo para ver sus películas y para regalarlas (todas pueden conseguirse fácilmente). Nos ofrecemos el privilegio de ver qué es hacer cine verdadero, pero además se nos regalan imágenes de humanidad en medio de nuestro mundo tan desamparado y tan herido.

IV. El árbol de la vida

El árbol de la vida (*The Tree of Life*) es una plegaria en cine, no una película convencional. Igual que en la oración cristiana, has de ir a ella con tu presencia abierta, dispuesta, humilde, en escucha, dialogante, amorosa; para seguir el aliento del Espíritu, sin saber a dónde

te llevará; sin querer comprenderlo todo, dispuesto a rendirte ante el Misterio. Así es *El árbol de la vida*. La historia que da la materia para este ejercicio espiritual es la de una familia texana en los años 50s, los O'Brien, con papá, mamá, y tres hijos, donde el mayor, Jack, será el hilo conductor. Nada extraordinario: un papá trabajador, responsable, enérgico, exigente; una mamá tierna, dedicada, prudente, sumisa, religiosa, y tres chicos que juegan en el río, y con las ranas, y con resorteras, y que van de compras con sus padres, y que no entienden todo lo que les mandan y se rebelan. Y también está cada espectador y su propia historia de la infancia, y su propia familia, y sus recuerdos, sentimientos, mociones interiores, preguntas. Cada uno, cada una, como hijo, hermano, padre, madre. *El árbol de la vida* va ofreciendo, a lo largo de 140 minutos, algunos puntos e imágenes para que cada quien vaya haciendo su propio ejercicio espiritual frente a la pantalla.

Terrence Malick (1943) sólo ha filmado cinco películas en su valiosa trayectoria profesional: *Malas tierras* (*Badlands*, 1973), *Días de cielo* (*Days of Heaven*, 1978), *La delgada línea roja* (*The Thin Red Line*, 1998), *El nuevo mundo* (*The New World*, 2005), y ahora *El árbol de la vida* (*The Tree of Life*, 2011), ganadora de la Palma de Oro en el pasado festival de Cannes. Su atrevida propuesta visual y meditativa tiene aquí el apoyo sobresaliente del mexicano Emmanuel Lubezki en la fotografía, de Alexandre Desplat en la dirección musical, y de una muy cuidada edición. Todo formando un extraordinario poema cinematográfico de inusitada belleza (que no dudo a algunos les parecerá aburrido y confuso), que nos pide atrevernos a vivir una experiencia y dejar que ella nos lleve. Por eso, repito, se necesita la disposición personal, el tiempo, la apertura de corazón y de sensibilidad, la conciencia de lo que está sucediendo en el alma, y no engancharse con el engaño de querer explicaciones racionales, complacencias, materia fácil y digerida, acción inmediata y pasajera. Por tanto, no cualquier espectador estará en su momento para hacer este ejercicio espiritual, y no todos serán 'sujetos', ejercitantes, para ver *El árbol de la vida*.

Alguno de los puntos que dirigen esta plegaria cinematográfica es la pregunta por Dios y la búsqueda de su presencia y de su voluntad.

La pregunta a Dios, a la vida, a los otros, al Misterio, en medio del dolor, de la pérdida, del desconcierto, de la duda, como lo van haciendo Jack y su madre: “¿Por qué sucedió? ¿Dónde estabas Tú?”. “¿Por qué ser bueno si tú no lo eres?”. “¿Por qué vine al mundo?”

Es la búsqueda de comunión con el hermano, con la madre, con el padre, con Dios, de un Jack adulto, un arquitecto de éxito profesional en Houston, perdido y solitario en un mundo frío e inhumano. Es la relación personal con Dios mediada por las representaciones, imágenes y experiencias de la infancia y de la vida: papá o mamá que me transmiten mi imagen de Dios, y el cosmos imponente del que formo parte. Y es también la interpelación de Dios a Job en la tormenta: “¿Quién es éste que empaña mi consejo con palabras sin sentido? Si eres valiente, prepárate. Yo te preguntaré y tú me responderás: ¿Dónde estabas tú cuando cimenté la tierra? Habla, si es que sabes tanto” (Job 38, 1-3). Éste es el epígrafe con que inicia la película, para reconocernos con toda nuestra pequeñez y nuestra grandeza en medio de un universo que nos sobrecoge y nos rebasa, y de un Dios Creador que nos interpela pero no nos abandona.

¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Por dónde andar?... “Hay dos caminos para andar en la vida -dirá la señora O’Brien- : el camino de la naturaleza y el camino de la gracia”. “En el primero, el camino de la naturaleza, sólo buscas complacerte a ti mismo y que los demás te complazcan, y pierdes el ser feliz aun cuando el mundo brilla alrededor de ti. En el camino de la gracia, no buscas complacerte a ti mismo, y aceptas incluso ser olvidado, echado a un lado, menospreciado y humillado. Cada quien ha de elegir cuál camino quiere seguir. Pero nos enseñaron que quien ama el camino de la gracia, no llegará a un mal final”. “La única manera de ser feliz es amar; si no amas, tu vida pasa como un destello”. Pero el camino de la gracia, del amor, no es fácil: hay que aprenderlo, transitarlo, perderlo, equivocarse, buscarlo, rearlo, y volver siempre a aquellas experiencias donde se nos regaló la vida, la confianza, la ternura, el cuidado, el perdón... Quizás entonces, en ese camino espiritual, a través de tantas experiencias, podamos exclamar como Job: “Yo te conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos” (Job 42, 5).

V. La piel que habito

La vieja y mítica historia del doctor Frankenstein (de James Whale, 1931) es recreada para este tiempo por Pedro Almodóvar en su última película, *La piel que habito*. El doctor Roberto Ledgard (un Antonio Banderas inusitado) pierde a su esposa a partir de un accidente en que ella queda con graves quemaduras y se suicida al no soportar verse así. El médico cirujano plástico se empeña en hacer transplantes de piel y en ‘crear’ una joven mujer que tenga el rostro de su esposa muerta. Estamos ante el mismo temerario atrevimiento del hombre que intenta tomar el rol de un creador, de un dios, y pasar por encima de la naturaleza, manipularla, someterla, sin prever las consecuencias que desatará su orgullo. Almodóvar corre todos los riesgos de este escabroso asunto -con todas las implicaciones éticas y morales que conlleva-, sabiendo que están sobre la mesa y a discusión los avances actuales de la experimentación científica médica y de la manipulación genética. Es impresionante cómo Almodóvar no se detiene para crear y recrear historias cinematográficas, suscitando de igual manera adhesiones y rechazos, simpatías y fobias. Pero el director manchego se luce nuevamente y se supera al armar tan cuidadosamente un rompecabezas nada sencillo, al dosificar hábilmente la información para el público; al encontrar el acierto y la belleza de cada encuadre perfectamente elegido y dirigido; al dar el color, la luz y la melodía que pide cada escena. Por las influencias reconocidas por él mismo, Almodóvar es heredero del mejor cine norteamericano no sólo de terror (*Frankenstein*, 1931), sino de suspenso (*Vértigo*, de Hitchcock, 1958) y de cine negro policíaco (*La mujer del cuadro* – *The Woman in the Window*, de Fritz Lang, 1945); pero además, en esta su reciente película, el cineasta manchego toma directamente el argumento del filme *Ojos sin rostro* (de Georges Franju, 1960) y de la novela *Tarántula* (*Mygale*, de Thierry Jonquet, 1984), y hace su propia y lúcida recreación. Tener estas referencias cinematográficas hace aún más disfrutable el cine de Almodóvar.

En *La piel que habito* reconocemos los temas más queridos de Almodóvar en sus mejores filmes, pero manejados ahora con más sutileza, perfección y riesgo: la madre omnipresente de *Todo sobre mi madre* (1999) y *Volver* (2006), la muerte y la pasión erótica de *Matador*

(1986) y *Carne trémula* (1997), la obsesión fascinada hecha de ternura, sexualidad y locura de *La ley del deseo* (1987), *Átame* (1990), y *Hable con ella* (2002). Pero estamos en 2012, cuando los avances tecnológicos parece que pretenden dominar al ser humano -aun cuando éste se considere el creador-, y encerrarlo en relaciones virtuales que impiden el acceso a la verdad e identidad de cada persona. Por eso en gran parte de esta película vemos a los protagonistas a través de cámaras vigilantes, interfonos, computadoras, pantallas de televisión, cuadros...; como si nunca pudiéramos acercarnos al verdadero cuerpo humano. La piel que vemos o tocamos es creada, es un invento, pero ¿quién es realmente la persona? ¿Quién es realmente *Vera*, la creatura de este nuevo doctor Frankenstein? ¿Quién es la verdadera persona detrás de esa piel que habita? Los espectadores tendremos 120 fascinantes minutos para descubrirlo, si no nos distraemos en la sala de cine.

VI. En un mundo mejor

Dos adolescentes de la misma edad, doce años, coinciden por vez primera en una escuela secundaria danesa: Christian llega de Londres donde acaba de morir su madre; Elías vive con su hermanito y con su madre que se ha separado del esposo, Anton. Éste es un médico que por temporadas ejerce en un campo de refugiados en África. Este microcosmos sirve a la directora Susanne Bier para acercarnos a la violencia siempre presente en nuestra sociedad, y para hacernos sentir lo nada sencillo que es enfrentarla y eliminarla.

Hay la violencia de adolescentes que agreden a Elías en la escuela, y la del mecánico violento que agrede a su papá. Está la del primitivo y prepotente militar africano que abre a cuchillo el vientre de mujeres embarazadas. Pero están también la tensión de Anton que aguanta todas las ofensas por un convencido pacifismo, y el papá de Christian que no sabe cómo sobrellevar la tristeza por la muerte de su esposa, y Christian que carga la ira de perder a su madre por el cáncer y cree que su papá no hizo lo suficiente para salvarla. La directora danesa tiene la enorme capacidad de adentrarnos en todos los tonos emocionales, los matices, las dudas, los impulsos, por los que una realidad tan compleja puede llevarnos, y lo logra sin discursos ni cargas me-

lodramáticas, para contarnos una historia tan cercana que puede ser la nuestra, y que mereció el Oscar y el Globo de Oro a mejor película extranjera, a principios de 2011.

Christian y Elías, los dos adolescentes (en sobresalientes actuaciones protagónicas) tratarán de responder a su propio mundo cargado de violencia y de ira, como ellos lo van entendiendo y no entendiendo. Y con ellos, también nosotros intentaremos responder, pero nos asaltarán más preguntas: ¿Es una ofensa querer que alguien que amamos muera, cuando vemos el sufrimiento que siente? ¿Somos conscientes que al decirle a un niño “todo estará bien” generalmente le estamos mintiendo sobre lo que pasa? ¿Hay que luchar por la salud de alguien que ha hecho daño a cientos de personas? ¿Está mal sentir odio, rabia, al ser agredidos? ¿Cuál debería ser nuestra respuesta ante la violencia? ¿En verdad se trata de que pongamos la otra mejilla? ¿O deberíamos, como hace Christian, responder con fuerza y asegurarnos el respeto que da el miedo?

“¿En qué mundo viviríamos si le hiciéramos caso a todos los idiotas que nos molestan?” le pregunta Anton a su hijo, después de dejarse golpear, sin saber que será él quien deba contestar en situaciones límites, un poco más adelante. La película no pretende darnos respuestas fáciles; apela a nuestras propias convicciones y sentimientos, y nos acerca a nuestra personal respuesta. La vida es enfrentarse a la responsabilidad que conlleva lo que hacemos o no hacemos. Y la única manera de que los criminales vean el terrible mal de sus acciones es que los demás no aceptemos seguir la misma dinámica de violencia y revancha.

Al principio y al final de la película, muchos niños africanos corren detrás del médico gritando “¿Cómo estás?”. En ese interés cordial y esperanzado por el otro quizás esté una clave para salir de un mundo violento a otro mundo mejor ●

Introducción a la teoría de la argumentación, Pandora, Guadalajara, 2010. UDG. Coordinadores: Dr. Fernando Leal Carretero, Mtro. Carlos Ramírez González, Mtro. Víctor Favila Vega



Con frecuencia se oyen quejas de los profesores de educación superior y media superior sobre la baja calidad de los textos escritos por los estudiantes o la escasa comprensión de los textos que leen como parte de sus cursos. Desgraciadamente esas quejas rara vez se dirigen al aspecto fundamental de un texto académico, a saber la claridad y solidez de la argumentación. Los textos académicos tienen el propósito de demostrar proposiciones, poner a prueba conjeturas, establecer hechos y relaciones causales o recomendar un método o procedimiento como más apropiado para obtener un fin; es decir, argumentar. Pero son leídos por los estudiantes como si se tratase solamente de aprender palabras nuevas de memoria, repetir las definiciones de ellas, conocer los nombres de autores y autoridades, exponer opiniones más o menos discutibles o contestar preguntas de opción múltiple. No leyéndolos como lo que son, es decir como argumentaciones, no entienden lo que leen. Cuando escriben, ocurre lo mismo: repiten palabras, frases, definiciones, datos o acontecimientos; pero no argumentan, no prueban, no demuestran nada; y ni siquiera entienden que se trata de argumentar, y que todas las demás cosas (el vocabulario técnico, los principios, los resultados, las informaciones) tienen sentido solamente en vista de una argumentación. El problema de la lectura no es pues (como se suele decir) un problema de leer poco, sino de leer mal, de fijarse en lo que no es importante y descuidar lo único que cuenta en un texto académico, sus argumentos; y el problema de la escritura no es un problema de ortografía o de puntuación, sino de no saber argumentar ni evaluar un argumento. De allí la importancia de este libro que pretende ofrecer una selección de textos por expertos en el tema de la argumentación dirigido en primerísimo lugar a los estudiantes de preparatoria y universidad, pero igualmente a sus maestros.

Dr. Fernando Leal Carretero

Mujeres Zapatistas y las luchas de género

IV Parte: III. Capítulo C.

1. Trabajo colectivo y cómo sostienen la lucha*

*Dr. David Velasco Yáñez, sj***

abstract Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Zapatista Women and Gender Struggles. Part IV: III. Chapter C. 1. Collective Work and How They Maintain the Struggle.* This latest submission marks the beginning of chapter C, which we call "Economic and Social Rights. Other Autonomies in Construction." It has three parts: the first looks at economic activities based on collective work and a way to maintain the Zapatistas' struggles.

resumen Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Mujeres Zapatistas y las luchas de género. IV Parte: III. Capítulo C. 1. Trabajo colectivo y cómo sostienen la lucha.* Con esta entrega iniciamos el capítulo C, que llamamos "Derechos económicos y sociales, otras autonomías en construcción. Tiene tres partes, la primera dedicada a las actividades económicas basadas en el trabajo colectivo y un modo de sostener la lucha de los zapatistas.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 29.01.12

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

Nota del autor: En la realización de la IV parte, agradecemos la colaboración de la Mtra. Carmen Leticia Díaz Alba, quien realizó la ingente tarea de transcribir todos los audios disponibles del Encuentro "La Comandanta Ramona".



Introducción

En continuidad con las entregas de 2010 y 2011, a lo largo de este intenso, movido y crítico 2012, entregaremos las tres partes en que hemos dividido el capítulo C de la IV parte, dedicada al Encuentro de mujeres “Comandanta Ramona”, realizado a finales de diciembre de 2007 y principios de 2008. Un breve recorrido por las partes anteriores nos ayuda a situar la relevancia de las próximas entregas. La I parte presentó una síntesis muy básica y elemental de diversos estudios sobre la situación de violencia que padecen las mujeres en México, un panorama bastante desolador, con todo y que, por otra parte, hay estudios más minuciosos que dejan ver que la situación es bastante más grave (*Xipe Totek* No. 73). La II parte fue un pequeño excuso que nos permitió establecer los términos de un debate teórico, todavía en proceso, a propósito de diversos feminismos y un hipotético feminismo indígena; nos ayudamos del planteamiento que hace Pierre Bourdieu en “La dominación masculina”, sin aludir al debate más reciente que propone un feminismo más allá de Bourdieu. (*Xipe Totek* No. 74). La III parte la dedicamos al análisis de la problemática en torno a la relación entre hombres y mujeres, como aparece en los documentos y comunicados zapatistas. Tiene tres capítulos que corresponden a otras tantas entregas. (*Xipe Totek* Nos. 75 a 77). La IV parte está dedicada al Encuentro de mujeres “Comandanta Ramona” y tiene también tres capítulos, de los cuales se han publicado las dos entregas del capítulo A (*Xipe Totek* 78 y 79), la correspondiente al capítulo B (*Xipe Totek* 80).

Con esta entrega iniciamos el capítulo C, que llamamos “Derechos económicos y sociales, otras autonomías en construcción”. Tiene tres partes, la primera dedicada a las actividades económicas basadas en el trabajo colectivo, y un modo de sostener la lucha de los zapatistas. La segunda recoge los testimonios de las mujeres zapatistas sobre su participación en el sistema zapatista de salud autónoma, una problemática particularmente sensible en las comunidades debido a la precariedad en la que sobreviven, las muertes que padecen por enfermedades curables y por los malos tratos recibidos en el sistema oficial de salud. La tercera parte del capítulo C recoge los testimonios de las mujeres que participan en el sistema autónomo de educación

zapatista y el papel de las mamás en la educación de sus hijos; aquí es donde encontramos uno de los mejores y mayores aportes de las mujeres zapatistas a las luchas de género y, desde otra perspectiva, uno de los aportes fundamentales de la resistencia y rebeldía culturales, y como crítica elemental del sistema capitalista.

Dejamos para la última entrega de este 2012 un apartado dedicado a las conclusiones generales de todo nuestro recorrido en las que recogemos el aporte de las mujeres zapatistas. No está por demás señalar que los testimonios, simplemente los recogemos y clasificamos como de mayor importancia, sin olvidar que ya se han hecho estudios en profundidad sobre algunos aspectos relevantes de la vida de las comunidades zapatistas, como los realizados en torno a la educación¹ o el sistema zapatista de salud autónoma. Nuestro trabajo se centra en las palabras de las mujeres zapatistas que son protagonistas de tales actividades; dan cuenta de ellas y las comparten con mujeres de otros pueblos. Con la misma tónica en que fueron dados otros testimonios de cómo vivían antes, de cómo fueron aprendiendo, cómo se organizan y cómo promueven la participación de más mujeres. Y así como en los abordajes a los anteriores temas, no todos los Caracoles participan en todos los temas. Por eso, en esta entrega haremos una presentación más sencilla y sintética para dar lugar a un ejercicio conclusivo de todo el trabajo realizado y las tareas que quedan abiertas, no sólo al diálogo y debate teórico sino, en particular, al aprendizaje y a las lecciones ofrecidas por las mujeres zapatistas, tanto en los mandos civiles como en los militares.

A. Sobre el trabajo colectivo

En este tema, clave para la subsistencia de las comunidades zapatistas, intervienen todos los caracoles menos el de Roberto Barrios, cuya participación será la única para el tema de cómo sostienen la lucha. No encontramos una descripción detallada de qué son los “trabajos colectivos”, pero sí alcanzamos a darnos una idea de que se

¹ Es el caso, por ejemplo, de la tesis doctoral de Bruno Baronnet, *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Tesis de doctorado en Sociología, CES-El Colegio de México / IHEAL-Universidad Sorbona Nueva, París 3, 2009.

trata de mecanismos de resistencia y de sobrevivencia. Por ejemplo, la compañera Mary, del Caracol de La Garrucha, hace un contraste entre las necesidades y sufrimientos por carecer de recursos económicos y las ventajas de trabajar en colectivo:

Nosotros nos organizamos a trabajar en colectivo para que nos ayude un poco en nuestras necesidades. Por eso empezamos a trabajar en colectivo, pero se está fortaleciendo con la unidad de las compañeras. Nos hemos ayudado mucho, hasta para un préstamo efectivo. Para una necesidad personal nos ayuda bastante para nuestros servicios comunales en diferentes tipos de cosas que nos podemos coope- rar porque es un precio más caro pero en el trabajo colectivo sólo se hace acuerdo y se arregla el asunto de compra. Nosotros empezamos con este trabajo, podemos estar más en la resistencia contra los malos gobiernos que nos ha engañado y hundido.²

En cambio, la compañera Citlali, quien participa en la Junta de Buen Gobierno, sólo señala algunas de sus responsabilidades, tanto para exigir respeto a los malos gobiernos como para promover los *trabajos colectivos*:

De hecho no solo ahí servimos... para exigir a los malos gobiernos que se quede respetado nuestro derecho como mujeres. Por eso aquí seguimos... el trabajo para fortalecer nuestra autonomía con nuestros pueblos. Así estamos agarrando experiencia junto con los hombres y mujeres, para poder participar como autoridades. Ya tenemos la responsabilidad de promover los diferentes trabajos como junta de buen gobierno como son educación, salud, trabajos colectivos de las compañeras en cada pueblo, arreglamos problemas, registramos los trabajos colectivos, registramos los carros de transportistas y tenemos el control de proyectos o donaciones que nos apoyen a los hermanos solidarios.³

Por su parte, la compañera Rosa Isabel, del Caracol de Morelia, comenta que los trabajos colectivos son parte de las experiencias que les dejaron los abuelos como la única forma de sobrevivir:

Nosotras como mujeres empezamos a organizarnos trabajando en colectivo. Nuestros antepasados nos dejaron que debemos trabajar en colectivo, nuestras abuelas compartían sus experiencias, o sea, se apoyaban e intercambiaban sus productos: si uno tiene maíz, el otro cambia con el frijol. Así lo hacían nuestros abuelos. Por eso nosotras como mujeres en la lucha empezamos a levantar, a organizarnos trabajando en colectivo. Porque es la única forma de cómo sobrevivir, así como estamos en la resistencia tenemos que trabajar en colectivo. Trabajamos de diferentes colectivos según el pueblo, en pollo, pan, milpa, tienda colectiva, frijol, borrego, ganado y muchos trabajos colectivos que realizamos. Contamos con los representantes de cada colectivo, tenemos presidente, secretaria y tesorera. Son ellas quienes se encargan de impulsar y coordinar sus trabajos. Tenemos también dos coordinadoras en cada pueblo y son ellas quienes se encargan de ver y promover los diferentes trabajos colectivos. Si hay problema, ellas se reúnen con las compañeras para solucionar ese problema o dificultades o necesidades. Ese es el trabajo de las coordinadoras locales.

La misma compañera Rosa Isabel explica la necesidad de nombrar coordinadoras municipales y la importancia de dar informes de los trabajos colectivos cada dos meses, para ver si hay avance o no. Si ven que en el municipio van avanzando, entonces se pasa al nivel de zona, en donde se plantean los problemas de comercialización y precios justos:

Ya en los municipios, algo grande, entonces tuvimos que reunirnos con puras mujeres, y también con los compañeros para hacer una asamblea general, cómo vamos a sacar adelante nuestra producción colectiva. Entonces tuvimos *asamblea* y ahí fuimos nombradas cuatro coordinadoras de la zona, para que nuestra producción colectiva vaya avanzando un poco o buscando la manera dónde vender a precio justo.⁴

La compañera Carolina, del mismo Caracol IV de Morelia, Torbellino de nuestras palabras, recupera la experiencia de los trabajos colectivos que realizaban los abuelos, cómo fueron interrumpidos cuando

² [www.radioinsurgente.org/media/071229_garrucha_trabajocolectivo_01.mp3]

³ [www.radioinsurgente.org/media/071229_garrucha_trabajocolectivo_citlali-jbg.mp3]

⁴ [www.radioinsurgente.org/media/071229_morelia_trabajoscolectivos_Rosaisabel.mp3]

llegaron “los invasores”, y les cambiaron sus ideas para hacerlos trabajar de otra manera:

Antes, nuestras abuelas y abuelos trabajaban en colectivo para ayudarse, así tenían sus alimentos iguales, pero cuando llegaron los invasores llegaron a destruir, a decir que no estaba bien de cómo trabajaban, de cómo se organizaban. Les metieron malas ideas, así dejaron los trabajos colectivos y sus sabidurías de cómo trabajaban la tierra y cómo cultivaban sus productos. Porque antes cultivaban con abonos orgánicos, pero con la llegada de los invasores empezaron a elaborar los abonos y líquidos químicos para utilizar en nuestra producción de maíz y frijol. Decían que es la más mejor para nuestros productos y también empezaron a elaborar las semillas mejoradas que dicen que sólo producen para un año. Querían que perdiéramos nuestra semilla criolla porque decían que las semillas criollas no producen. Querían que se perdiera la cultura de nuestros abuelos. Por eso que vimos la necesidad de organizarnos como mujeres, para rescatar la cultura de nuestras abuelas y abuelos. Por eso nos organizamos para trabajar en los trabajos colectivos como trabajaban nuestros abuelos en los trabajos colectivos de pollo, hortaliza, panaderías, ganados y artesanías.⁵

Al final del tratamiento del tema de los trabajos colectivos, en la sesión de preguntas y respuestas, queda claro que no hay un producto zapatista que comercialicen hacia el exterior salvo las artesanías, sin dar demasiado detalle del avance o de los problemas que enfrentan. En cambio, buena parte de los trabajos colectivos tienen que ver con el maíz y el frijol, que son alimentos básicos de los pueblos y son trabajados en colectivo. Los testimonios de las mujeres zapatistas sólo dan cuenta de estos trabajos como una manera de sobrevivir y de apoyarse entre las comunidades. Queda todavía abierta la pregunta en torno a la posibilidad de una “economía zapatista” y su articulación o no con las dinámicas de los mercados. Sí queda claro que los y las zapatistas resisten y defienden sus semillas criollas y en contra de los transgénicos, defienden su cultura en contra de las ideas de “los invasores”.

⁵ [www.radioinsurgente.org/media/071229_morelia_trabajoscolectivos_carolina.mp3]

B. Cómo sostienen la lucha

El tema suscita el morbo. No falta quien dé por hecho que los y las zapatistas reciben fuertes financiamientos de fuerzas políticas de otros países. Sin embargo, como ya señalábamos en el tema anterior, la problemática y las soluciones de una bien o mal llamada economía zapatista es una realidad pendiente de ser recogida y sistematizada en términos de una teoría puesta en práctica o de una práctica que exige otra teorización. Si los trabajos colectivos se orientan a la subsistencia de las comunidades zapatistas, el sostenimiento de la lucha —el conjunto de prácticas que implica la organización en sus diferentes niveles y sectores— parece concentrarse en la organización de las cooperativas. Dos Caracoles, el de Oventik y el de Roberto Barrios, comentan sus experiencias.

Desde la primera presentación, la de la compañera Paulina, del Caracol de Oventik, se da el sentido del trabajo en cooperativa: “Nosotras como mujeres socias venimos a explicar un poco de nuestros trabajos de las tres cooperativas de mujeres por la dignidad.” Y también de su sentido práctico elemental: “... la mayoría trabajamos en la artesanía para conseguir algo de dinero. No nos queda otro trabajo más que hacer artesanías para vender”. Paulina hace historia para señalar que las madres y abuelas hacían artesanías para el uso diario y no para vender, además de que era un trabajo individual, pero todo cambia con la lucha zapatista:

Antes, las artesanías de nuestras madres y abuelas no eran para vender sino sólo para el uso diario. No tenían la idea de hacer negocio. Sólo lo hacían para conservar la cultura. Poco a poco se dieron cuenta de que se puede vender artesanía para conseguir un poco de dinero. En aquel tiempo trabajaban en lo individual. Cada quien buscaba la forma de vender sus artesanías. Pero siempre a un precio bajo, siempre llegamos a ofrecer en las calles de San Cristóbal de Las Casas, donde sufríamos humillación y desprecio. Nosotras las mujeres cuando nos integramos en la lucha zapatista, ahí nos dimos cuenta nuestra situación, que es muy difícil. Nos dimos cuenta de que no tenemos un trabajo donde conseguir algo para sobrevivir con nuestros hijos.

De la toma de conciencia de la situación en que viven las mujeres zapatistas, pasan al proceso de organización del trabajo colectivo en cooperativas de artesanías, pero también de café, maíz y frijol, en medio de tres graves problemas que denuncia Paulina: “... la mayoría de las mujeres no tenemos derecho a la tierra... no teníamos un mercado donde vender nuestras artesanías [y] no daba resultado ni tampoco alcanza comprar la alimentación en nuestra familia.” Además de coyotes e intermediarios que, como dice Paulina, “no nos valoran la calidad y el tiempo que lleva para terminar una prenda”. Para resolver esas problemáticas, las cooperativas zapatistas tienen que resolver un aspecto de su relación con el Estado, y es la legalización de sus organizaciones, así lo explica Paulina:

Por esta razón decidimos formar nuestras sociedades cooperativas y para que podamos vender y exportar en otros países del mundo donde nos pagarán un precio justo a nuestros productos. Y para esto tuvimos que legalizar nuestras cooperativas. El objetivo de las sociedades es para poder abrir el mercado nacional e internacional. Nuestras cooperativas las legalizamos en diferentes fechas y años. Además de la sociedad, son diferentes cantidades de socias. Legalizamos nuestras sociedades cooperativas en una asamblea general de las socias y de ahí nombramos nuestras autoridades como mesa directiva. Nosotras como socias nos invitan a la asamblea general cada año, donde la mesa directiva rinde su informe anual y mensual de los gastos [...]. También nos informan los avances y obstáculos que se han encontrado como cooperativas. Como socias también tenemos derecho de quitar a la autoridad cuando no obedece y no hace bien su trabajo. Y nosotras elegimos a otra persona. Y si una compañera cumplió bien su trabajo como mesa directiva, las podemos reelegir para tres o cinco años más.

La capacitación es parte del proceso de las cooperativas zapatistas de artesanías. La finalidad no es sólo saber más sino aprender a hacer bien las prendas y mejorar la organización interna de las cooperativas, tal como lo comenta Paulina:

Además hemos recibido algunos talleres para aprender cosas nuevas. Pero depende mucho la calidad de cada prenda. Si no lo hacemos bien, nuestra prenda no se vende o queda a un precio bajo en nuestra

tienda. Nosotras como socias tenemos un acuerdo: cuántos días trabajamos a la semana y cuántas horas trabajamos al día. En la semana trabajamos 3 o 4 días y trabajamos 8 horas al día. Nosotras como socias tenemos un acuerdo como vamos a trabajar en cada comunidad. Pero nosotras mismas decidimos.⁶

Al parecer, la experiencia de las cooperativas zapatistas de artesanías les ha hecho ver la importancia de “hacer bien las prendas” y tener una variedad de trabajos. La compañera Lucía así lo explica:

Nuestro representante siempre nos recomienda que hay que hacer bien los trabajos. Porque una prenda bien hecha se vende más rápido con un precio un poco alto. Pero si no hacemos bien no queda en la tienda. Lo tenemos que vender con particulares. Para que a nuestros clientes les gusten nuestras prendas lo tenemos que hacer bien. Igual cuando tenemos un pedido lo tenemos que hacer bien. También de esta forma lo demostramos nuestra inteligencia y capacidad que nos dejaron nuestras abuelas y nuestras madres, que hasta la fecha lo practicamos a través de nuestras artesanías. Cada pueblo y municipio elaboramos diferentes estilos y formas de bordado. Pero a veces hay bordados que no tienen mucha salida.

La diversidad de cooperativas que existen en las comunidades indígenas de Chiapas muestra que todas, en algún momento, tienen y han tenido asesorías de profesionistas u organizaciones sociales y de ONG. Las zapatistas no son la excepción. Lo excepcional es que son las socias quienes deciden qué y cómo se hacen las cosas y en qué tiempo. Así lo explica la compañera Lucía: “A veces las mesas directivas piden acompañamiento y asesoría con otras personas quienes apoyan, pero siempre y cuando nuestra mesa directiva así lo desea.”

Las cooperativas tienen “mesas directivas” y también nombran a sus “vendedoras”, además de la administración y la venta; para el caso del Caracol de Oventik, se turnan por una semana; también hacen “postas”, y son apoyadas por toda la cooperativa, como lo comenta la compañera Lucía:

⁶ [www.radioinsurgente.org/media/071230_ovantik_cooperativas_01paulina.mp3]

Pero también ahí las mesas directivas y vendedoras tienen que hacer postas día y noche, vigilar nuestro Caracol. Nosotras como socias de cada comunidad, lo apoyamos con un poquito de frijol para nuestras directivas y vendedoras, cuando están en sus turnos puedan comer. A nuestras vendedoras las apoyamos con sus pasajes para cubrir su turno. Mientras nuestra mesa directiva sale a cumplir sus compromisos, nosotras nos quedamos a trabajar en colectivo. Pensamos que esta manera estamos apoyando a nuestra autoridad. Porque sabemos que no está haciendo su trabajo personal, sino que está haciendo los trabajos para crecer y avanzar nuestra sociedad.

Aquí entra un aspecto que distingue con claridad el funcionamiento de otras cooperativas de artesanas no zapatistas, y es que, tanto las mesas directivas como las vendedoras, no tienen un sueldo:

Nuestra mesa directiva y nuestras vendedoras no lo pagamos, no reciben ningún sueldo. Sólo está cumpliendo su trabajo por conciencia. Durante estos tiempos que empezamos a organizarnos en sociedades y trabajar en colectivo hasta este momento algunas sociedades tienen un poco de avance, otras sociedades nada. Depende de los estilos y formas de hacer nuestras prendas y de la calidad de la artesanía. La sociedad que tiene un poco de avance ya no es igual como antes porque ya tenemos un poco de clientes y ya no ofrecemos todas las artesanías que elaboramos en San Cristóbal.⁷

Como en toda organización económica, es muy difícil sustraerse a las leyes de los mercados, en particular, el de las artesanías indígenas. La manera como las artesanas zapatistas sortean esta situación, tanto de la oferta y la demanda como la fijación de los precios, lo comenta la compañera Luciana, además de explicar las ventajas de trabajar en colectivo, para fortalecer la lucha y defenderse del mal gobierno:

Es un poco diferente ahora. Nosotras ponemos el precio, según la calidad y el tiempo que lleva hacer una prenda. A los que compran nuestras prendas lo pagan con el precio que tenemos puesto. Algunos no están de acuerdo con el precio, pero les explicamos, y da un poco de resultado. Es así como los hermanos y hermanas que visitan nuestra tienda compran nuestras artesanías. De esta manera ha

crecido nuestra sociedad. Vemos que es importante trabajar juntas y coordinadas porque es el único camino mejor para todas las mujeres. Además, el colectivo es muy importante en nuestras luchas como zapatistas. Estando en cooperativas es la mejor manera como podemos conseguir un poco de dinero para sobrevivir. Y así podemos resistir los golpes del mal gobierno. Porque el mal gobierno busca muchas formas **cómo dividir las sociedades cooperativas y los pequeños colectivos**, las comunidades y municipios autónomos.

A las dificultades de participar en la lógica del mercado de las artesanías indígenas, y de defenderse de los engaños y mentiras del mal gobierno, las artesanas zapatistas enfrentan la competencia de otras cooperativas de artesanas indígenas no zapatistas y aun de ex zapatistas:

Hay grupos de compañeras artesanas que no están en las sociedades cooperativas porque sienten difícil los requisitos y obligaciones que cumplir, que hay compromiso. Por eso algunas trabajan en colectivo en su pueblo y entregan sus trabajos con algunas organizaciones nacionales, gubernamentales o sociedad civil que están en la ciudad. Porque ahí no hay muchas responsabilidades que cumplir. O sea, sólo llegan a dejar sus trabajos en algunas tiendas de San Cristóbal, que son tiendas de las personas que quieren apoyar a las comunidades en resistencia. En esta forma las artesanas no sienten mucha obligación. Por esta razón, nuestras sociedades cooperativas que todavía existen han encontrado problemas porque ha habido compañeras que no aguantaron estar en nuestras cooperativas y se salieron.

Por si fuera poca la competencia de otras cooperativas de mujeres indígenas artesanas, la compañera Luciana denuncia la complicidad de organizaciones independientes que tratan de dividir: “Además, hay personas, aunque se dicen que son de organizaciones independientes que también han tratado de dividir y jalar a la gente, porque buscan la manera cómo explotar también. Las personas que venden en esas tiendas son pagadas, o sea, reciben un poco de sueldo.”

En contraste, Luciana subraya la conciencia de lucha y rebeldía de las mujeres zapatistas, al mismo tiempo que señala un rasgo de sumisión femenina cuando menciona que aprendieron desde pequeñas a

⁷ [www.radioinsurgente.org/media/071230_oventik_cooperativas_03lucia.mp3]

no tener responsabilidades, cosa que ha cambiado en su participación en la lucha de los y las zapatistas:

Los que estamos en sociedades cooperativas no recibimos sueldo por el trabajo; sólo **tenemos responsabilidades y obligaciones**. Pero estamos conscientes y decididas hasta donde podamos aguantar o hasta lograr lo que queremos, o sea, el objetivo de abrir más el mercado nacional e internacional; y seguir demostrando que nosotras podemos hacer crecer y avanzar nuestros trabajos organizativos. Además, durante muchos años, nos tienen metida en la cabeza de trabajar en forma individual, porque cuando trabajamos en colectivo nos cuesta un poco, además, siempre surge algún problema y eso, muchas no lo entienden y no resisten.

Del mal gobierno también señalan sus intentos de engañarlas y dividir las:

...el mal gobierno ha tratado de dividirnos y engañarnos en muchas maneras. Pero a las que estamos conscientes y dispuestas no nos han podido convencer con sus programas y malas ideas. Como zapatistas y como socias de las sociedades cooperativas, no nos vamos a dejar engañar con sus trampas y mentiras. De parte de los malos gobernantes ya no esperamos nada de ellos.

Uno de los aspectos que les permite resistir es la memoria de sus antepasados: “De por sí nuestros antepasados no vivían de las migajas de los malos gobiernos ni de los ricos, sino que con sus propios esfuerzos vivieron y resistieron. Ese ejemplo nos dejaron; lo vamos a seguir y no nos dejaremos vencer.”

Finalmente, la compañera Luciana destaca las motivaciones que tienen las mujeres zapatistas que participan en las cooperativas, así como su esperanza de seguir aprendiendo y poder superar todos los obstáculos:

Por esta razón, nos organizamos cada vez más para mejorar nuestros trabajos colectivos, para que haya más coordinación y contactos con otros hermanos y hermanas de México y del mundo, y que nos pueden apoyar comprando nuestras artesanías. Por último, queremos

decirles que como socias de nuestras sociedades cooperativas valoramos nuestro esfuerzo y nuestro tiempo, porque durante estos años hemos aprendido un poco y hemos demostrado nuestra capacidad de mantener solas nuestras cooperativas. A través de nuestras mesas directivas hemos demostrado que podemos administrar nuestras sociedades como mujeres. Tenemos la esperanza que vamos a seguir aprendiendo un poco más y vamos a tratar de superar todos los problemas y obstáculos, lo que vamos encontrando en nuestro caminar como mujeres y como parte de un pueblo en lucha.⁸

Del Caracol de Roberto Barrios, la compañera Marbella tiene una participación más detallada sobre aspectos de la historia de las comunidades, de cómo las mujeres no sabían nada de la organización, del trabajo meramente individual, y cómo inicia el proceso de toma de conciencia y de organización: “Antes que nada, como mujeres indígenas no sabíamos nada sobre de la organización; hacíamos nuestros trabajos individualmente; sólo nos dedicábamos en nuestra casa a mantener a los hijos y cuidarlos, y nada más al campo. No pensábamos en tener un salario.”

Hay un tiempo en que se da la toma de conciencia de su situación como mujeres indígenas, pero también un momento de dificultad para iniciar la organización, como lo comenta la compañera Marbella:

Llegó un tiempo en que pudimos analizar nuestra situación como mujeres despreciadas, olvidadas de la sociedad, y dentro y fuera de nuestros pueblos. Nos comenzamos a dar cuenta que estábamos maltratadas, olvidadas, despreciadas. Mucha violencia. No existía la justicia. Lo triste es que no nos pudimos entender. Nos dificultábamos mucho para entender nuestras ideas como mujeres.

Como si el proceso organizativo tuviera que pasar por ese “no poder entenderse” y otro momento en el que sí pueden entenderse: “Llegó un tiempo que pudimos entender entre mujeres sobre que estábamos maltratadas. Nadie nos decía nuestro derecho. Por esta razón empezamos a organizar como mujeres indígenas. Del análisis y reflexión surgió la idea del trabajo colectivo.” La misma compañera Marbella

⁸ [www.radioinsurgente.org/media/071230_oventik_cooperativas_04luciana.mp3]

comenta la importancia de cooperar no sólo con otras mujeres indígenas, sino también para desarrollar diferentes actividades y los mismos pasos para construir diversas organizaciones: “En la lucha, no nada más para nuestra necesidad sino también para apoyar a generar los diferentes áreas de trabajo en cada uno de nuestros municipios autónomos para que podamos avanzar como mujeres indígenas zapatistas. Lo queremos mencionar un poco nuestra forma **cómo promover** los grupos de trabajo colectivo en nuestra zona norte.”⁹

Le corresponderá a la compañera Teresa, del mismo Caracol de Oventik, la explicación de otros trabajos en que participan las mujeres, y también los hombres. Así lo describe:

Primero comenzamos a ponernos de acuerdo mujeres y hombres para ver cómo construir **el lugar de la tienda, cuándo, si es comprado o donado**. Ya que se construye empezamos a cooperar para comprar materiales; y las compañeras apoyos de base dan manos de obra. Y volvemos a hacer reuniones para tomar acuerdos cuando pedimos la cooperación para invertir en la mercancía. Cuando ya está la mercancía, el grupo busca el precio, buen precio pero no muy caro para vender mejor y luego nombramos una o dos compañeras para que administren nuestra tienda cooperativa. Después se nombra dos compañeras que se turnan en la administración. Cada tres meses informamos al grupo. Las mujeres buscan cómo apoyarse y avanzar en los trabajos.

La compañera Teresa comenta de otras experiencias de cooperativas, la de la tienda es una, pero hay otras. Menciona la participación de hombres y mujeres, en contraste con experiencias en que sólo participan mujeres:

Para la artesanía nos organizamos un poco diferente. Nosotras mismas bordamos y vendemos. En el colectivo, nosotras las mujeres empezamos a trabajar desde el año 1983 con granjas de pollo y granjas de cerdo. Para el mantenimiento de estos tres trabajos organizamos hombres y mujeres para hacer turno en los trabajos y milpas de sembrar, frijolar, hortalizar. Estos trabajos y cosecha la repartimos en

partes iguales y lo que sobra lo vendemos. Con el dinero que obtenemos se hizo una tienda. Cuando nos empezamos a organizar como zapatistas dejamos el trabajo en el campo.¹⁰

Otra compañera completa el testimonio de la compañera Teresa, sobre todo para explicar cómo estas actividades de las cooperativas se desarrollaron en medio de la presencia militar, por lo que combinaron sus tareas de bordado con el de la vigilancia, y los turnos para hacer guardias y vigilar el centro del Caracol, antigua sede del Aguascalientes. En esas circunstancias, las mujeres zapatistas se van capacitando para elaborar las tiras bordadas (el *luch*), pero también para confeccionarlas de diferentes formas para mejorar la comercialización:

Pensamos hacer otros trabajos y comenzamos con artesanía de bordados. Nosotras nos organizamos para poder elaborar las tiras, pues no sabíamos cómo confeccionarlo en diferentes formas. Comenzamos con bordados y morralitos, monederos, batas, blusas y empezamos a medir el tamaño de la tela que se gasta en la elaboración y ver el precio, el costo de tela. Contamos días y horas de trabajo que lleva el realizar el bordado de esa manera. Se le pone el precio. A la primera venta vino un hermano de Veracruz que se llevó muchas cosas diferentes para hacer propaganda, y ver si se podía vender. El hermano volvió a regresar y se llevó más cosas. Ésta fue la primera venta de nuestros trabajos. Entonces comenzamos con más cosas, se fueron vendiendo.

Los trabajos colectivos tienen su proceso. Una panadería, por ejemplo. Los detalles de la narración que hace la compañera del Caracol de Roberto Barrios, nos hace ver la importancia de la palabra y el acuerdo, hasta la valoración del sabor del pan:

Lo que es la panadería nosotras la hacemos y la vendemos de igual manera. En el grupo llegamos a un acuerdo: dónde se construye el horno, si es solar es comprado o donado. Después, cuando ya tenemos el lugar empezamos y pensamos qué tipo de horno se va a construir. **Si es de piedra o lodo, los hombres se comprometen a con-**

⁹ [www.radioinsurgente.org/media/071231_roberto_directivacomosostienen-sulucha_marbella.mp3]

¹⁰ [www.radioinsurgente.org/media/071231_roberto_directivacomosostienen-sulucha_teresa.mp3]

seguir las piedras y el lodo. Otro tipo de horno es de tabique. Si es de tabique nos ponemos de acuerdo de cuál trabajo colectivo sacamos el dinero para sacar los materiales que se necesitan y cuándo va a estar la construcción. Se nombra una presidenta, la que coordina el grupo, ella convoca a una reunión junto con mujeres y hombres para llegar a un acuerdo si se va a hacer donado o comprado. La leña que se va a utilizar para hacer el pan. Nosotras mismas llamamos a nuestros grupos para ver cuántos panes se van a hacer al día y cuál será el precio de cada pieza. No es necesario salir a vender a otros pueblos. El pueblo compra donde se está haciendo el pan porque sienten el olor cuando se está cociendo. El pan no tiene el mismo sabor del que se hace en la ciudad. Los de la comunidad utilizan leña, en la ciudad utilizan puro gas y tiene diferente sabor. Por eso nosotras utilizamos más la leña y no utilizamos gas.

A pesar de que se ha señalado que las mujeres no tienen derecho a la tierra, sin embargo los proyectos agroecológicos descansan en el trabajo de ellas, en un proceso de organización y capacitación:

La hortaliza... Para avanzar nos reunimos junto con la agroecología y nos enseñamos cómo cultivar la tierra... como mujeres nos reunimos para hacer nuestro plan de trabajo y nombramos nuestras directivas, presidentas, secretarías, tesoreras y vocal y una vez con el plan, buscamos el día cuando comenzamos a trabajar y buscar el lugar, si se va a hacer prestado o donado. Una vez con el lugar empezamos a hacer nuestros corrales, porque sembramos cerca del pueblo. Para que nosotras como mujeres lo podemos regar la siembra si está en tierra caliente, pero si está en tierra fría no necesita regarlo. Pero también se necesita la temporada para sembrar. Una vez que ya está listo, comenzamos a hacer los camellones para sembrar según la semilla que nos guste o la cosecha. Y cuando ya se está criando la semilla tenemos que vigilar juntas con una promotora de agroecología para ver si no tienen plagas y si acaso tiene se prepara la bioinsecticida orgánica, la preparamos junto con las promotoras; hay muchas formas de preparación.”

Un proceso parecido se sigue en las cooperativas de crianza de animales, siempre sobre la base de la asamblea, la palabra y el acuerdo:

La crianza de animales lo mantenemos en grupos, las responsables de mujeres empezamos a convocar una reunión para ver cómo empieza a ser el trabajo como crianza de animales. El primer acuerdo que hicimos es en qué parte vamos a construir el corral de animales. Pero no sólo las mujeres hacen el corral sino que también los compañeros bases de apoyo y niños ayudan a las mujeres a buscar las varitas para construir el corral. También buscamos palma de guano, palos para hacer un gallinero. Cuando ya está construido vuelven a reunirse para acordar quién va a ser administradora. Al mismo tiempo llegamos al acuerdo para donar un pollito cada compañera y luego depende del grupo cómo lo mantiene.

Con base en los trabajos colectivos se sostiene la lucha, se toma conciencia y se puede demostrar la fuerza de los grupos y la importancia de seguir capacitando a más grupos:

Estos tipos de trabajos nos ayudan en diferentes formas porque los utilizamos para las fiestas. De lo que se vendió, damos para su pasaje a las compañeras que van a las reuniones en diferentes áreas de trabajo. Así fuimos concientizando para formar los diferentes grupos de trabajo... Por eso, como mujeres indígenas zapatistas y no zapatistas hay que seguir demostrando nuestra fuerza de grupos de trabajo de cada uno de nuestros pueblos y municipios autónomos. De igual manera no hay que dejarnos de convencer fácilmente aunque nos humillen. No nos vamos a dejar porque somos mujeres que valemos mucho y hay que defendernos. Sabemos que en todas partes del mundo hay mucha represión en contra de nosotras y hay que seguir formando más grupos de mujeres indígenas zapatistas y no zapatistas... Hay que seguir, enseñando a nuestras hijas, que sigan el camino que nosotras estamos construyendo hasta llegar a lograr lo que queremos, pero siempre con nuestros grupos.¹¹

La sesión de preguntas y respuestas es, quizá, de las más interesantes, aunque breve, sólo porque expresa la diversidad de lógicas económicas, entre las mestizas urbanas con mediano o alto grado de escolaridad, por un lado, y por el otro, las mujeres zapatistas que comparten su práctica, lo que están viviendo para sobrevivir y sostener la lucha. En medio de esas preguntas destaca una intervención de saludos que

¹¹ [www.radioinsurgente.org/media/071231_roberto_directivacomosostienen-sulucha_03.mp3]

envían desde Alemania, por si todavía alguien duda de la inspiración y aporte zapatista a los movimientos de indignados, *ocupas* y demás movimientos antisistémicos:

Queridas compañeras zapatistas. Les envían un cordial saludo las mujeres en resistencia de diferentes países de Europa. Inspiradas por las iniciativas de las mujeres zapatistas nos reunimos en el sur de Alemania al mismo tiempo que ustedes en La Garrucha, para organizar nuestra lucha en Europa. Nos solidarizamos con la lucha de las mujeres zapatistas y del mundo. Mientras nosotras sigamos siendo oprimidas no habrá libertad para nadie. Aunque estamos lejos, estamos con ustedes en nuestro corazón. Juntas seguimos adelante. ¡Vivan las mujeres zapatistas y las mujeres rebeldes del mundo!¹²

A poco más de cuatro años de realizado el Encuentro Comandanta Ramona, vemos la actualidad del saludo enviado desde Alemania, en esa Europa actualmente convulsionada por una de las más graves crisis que, aunque sobre todo es una crisis financiera, también intervienen otros factores. Pero a la luz de los testimonios de las mujeres zapatistas, las protestas generalizadas en Europa, la llamada “Primavera árabe” y los *ocupas* en Estados Unidos y Canadá, no dejan de dar cuenta de un ligero influjo que los y las zapatistas han levantado en todo el mundo: el llamado al pleno respeto de la libertad y la dignidad humana. No son gratuitas algunas de las consignas que recorren el mundo. “No soy antisistémico. El sistema está contra mí”; “las corporaciones no son seres humanos” y muchas más que podríamos citar.

No está por demás advertir que los testimonios en torno a los trabajos colectivos no dan cuenta plena de la realidad de lo que algunos han querido llamar “economía zapatista”. Hace algunos años se conoció el debate que establecieron algunos académicos, pero lo más interesante fueron sus diversas visiones y, por otro lado, la necesidad de estar más cercanos a una realidad que no es aprehensible tan fá-

cilmente, porque corresponde a una cultura muy otra.¹³ Por tanto, su “economía” y la manera de sostener la lucha tiene que ver con factores culturales, no sólo de recuperación y conservación de las culturas indígenas, sino de otra manera de ver la transformación del mundo y resistir al sistema capitalista. Dos ejemplos serán claves en esta comprensión: la salud y la educación. Dos derechos básicos y fundamentales, sin embargo, el sistema capitalista los ha convertido en mercancías. Las mujeres zapatistas dejan de lado la mercancía y recuperan el servicio y el cuidado que para la salud y la educación requieren, tanto de hombres como de mujeres. Eso lo veremos en las siguientes dos entregas●

¹² [www.radioinsurgente.org/media/071231_roberto_directivacomosostienen-sulucha_preguntas.mp3]

¹³ Velasco, D., “¿Hay una economía zapatista? *La Otra campaña* y las alternativas al neoliberalismo”, en Revista CHRISTUS, Marzo-Abril 2006. No. 753 Año LXX, pp. 27-34.

ITESO, UNIVERSIDAD JESUITA DE GUADALAJARA

LIBRES PARA TRANSFORMAR

CARRERAS



ITESO

Universidad Jesuita
de Guadalajara

CONOCE LAS NUEVAS
CARRERAS DEL ITESO

carreras.iteso.mx

NUEVAS CARRERAS

- ◆ **NUTRICIÓN Y CIENCIAS DE LOS ALIMENTOS**
Innova a través de la alimentación y nutrición en comunidades
- ◆ **COMUNICACIÓN Y ARTES AUDIOVISUALES**
Crea historias, produce y transforma
- ◆ **PERIODISMO Y COMUNICACIÓN PÚBLICA**
Incide en la formación de públicos críticos y activos
- ◆ **PUBLICIDAD Y COMUNICACIÓN ESTRATÉGICA**
Genera nuevas dinámicas de consumo y de proyección de organizaciones
Reconocimiento con Validez Oficial de Estudios (RVOE) en trámite ante la SEP



AUSJAL

Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, CP. 45604, Tlaquepaque, Jalisco.
Tels. (33) 3669 3535 - 01 800 714 9092 / admisio@iteso.mx

iteso.mx



NUESTROS REPRESENTANTES

Apizaco, Tlax.

Enrique Cacho
(241) 417-0193

Ciudad Juárez, Chih.

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

Ciudad Obregón, Son.

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

Estado de México

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

Guadalajara, Jal.

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

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

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

Huatusco, Ver.

Carmen González Guzmán
(273) 734-0219

Jacona, Mich.

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

León, Gto.

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

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

Mexicali, B.C.

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

México, D.F.

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

Monterrey, N.L.

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

José de Jesús Rodríguez
Col. Las Torres
(81) 8357-3575

Morelia, Mich.

David Angeles Garnica
(443) 324-3084
dv_v1@hotmail.com

Puebla, Pue.

Leticia Castillo
19 Sur No. 4129-6
celialety4022@hotmail.com

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

Puerto Vallarta, Jal.

Ignacio Francisco Cuéllar C.
(322) 224-6575

Querétaro, Qro.

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

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

Rosario, Sin.

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

San Luis Potosí, SLP.

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

Tampico, Tamps.

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

Tehuacán, Pue.

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

Tijuana, B.C.

Mónica Patricia Morales Vázquez
Av. Centro Universitario 2501
Playas de Tijuana
mnk@tij.uia.mx

Torreón, Coah.

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

Extranjero

USA

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

CHILE

Sgo. de Chile, Chile
Carolina Tocornal Zegers
Las Condes Sgo. de Chile
carotoco@mi.cl



Comparte vida

Paquetes de cinco números diferentes por \$150.00:

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

Organiza tu propio paquete

Informacion y pedidos: admoncie@gmail.com

NOVEDAD EN LA BIBLIOTECA VILLALOBOS

Apuntes de Historia de la Filosofía, de Presocráticos a Nietzsche, preparados por el jesuita Jorge Manzano.

Se distinguen por la claridad, objetividad e interés delicado para con los diversos filósofos. Jorge ha enriquecido estos Apuntes con las preguntas e intervenciones de sus estudiantes a lo largo de varios años. Seguirán siendo útiles a estudiantes y personas con deseo de cultivarse.

Pueden bajarse libremente del Internet:
<http://biblio.iteso.mx>

→ Biblioteca Villalobos
→ Colecciones especiales
→ Apuntes Historia de la Filosofía.

EVENTOS ORGANIZADOS POR XIPE TOTOK

I.-Conferencias Filosofía en el Fondo.
Tercer miércoles de cada mes.
Febrero a Diciembre 2012.
Diálogo Multicultural.

II.-Talleres de Verano.
Experiencias Dionisiacas.
Iniciados, última semana de Julio.
Principiantes, primera semana de Agosto.

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

PAQUETES DE REVISTAS

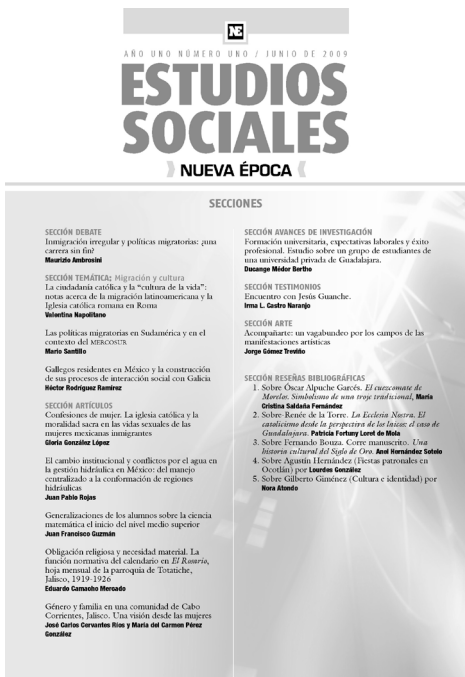
Con motivo de haber cumplido 20 años, la revista *Xipe Totek* ofrece a quien lo solicite las siguientes colecciones:

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

Costo paquete completo: ¡20 pesos!

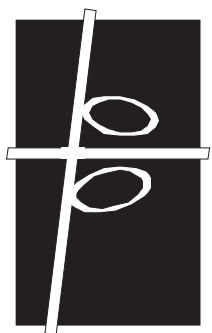
A nuestros colaboradores de Xipe Totek:
Se les pide rigor filosófico, sea en el manejo conceptual sea en la reflexión sobre experiencias. Se recomienda que las citas aparezcan al pie de página. Indicar la Bibliografía consultada . Se les pide también poner al principio el resumen en español, alrededor de 150 palabras. Nosotros nos encargamos de traducirlo a un abstract en inglés. Por favor, enviar su artículo a uno de nuestros correos electrónicos:

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





BUENA PRENSA



En la ciudad de Guadalajara
pone a su servicio la

Librería
San Ignacio

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

DIDAC

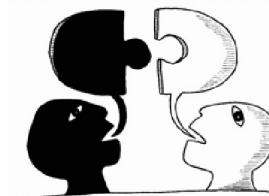


LA VERDAD NOS HARA LIBRES ®
**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**
CIUDAD DE MÉXICO

Dirección de Servicios para la Formación Integral

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

Instituto de Filosofía



Revista **PIEZAS** en diálogo
y ciencias humanas

Suscripción Anual **\$140.00***

Suscripción Bianaual **\$280.00***

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

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

*Incluye envío



Próximos Temas

*La Democracia en México, 6ª parte
Continúan las carpetas del Departamento de Filosofía,
del Parlamento de las Religiones, del CEFYT, y de
Derechos Humanos y/o indigenismo*

PRECIOS 2012

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

Obtención directa y suscripciones:

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

Revista *Xipe Totek*

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

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

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

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

SUSCRIPTORES DE GUADALAJARA:

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