

Xipe tottek

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO

Vol. XVI/No.3/30 de Septiembre de 2007/60 Pesos

47	58	69	80	1	12	23	34	45
57	68	79	9	11	22	33	44	46
67	78	8	10	21	32	43	54	56
77	7	18	20	31	42	53	55	66
6	17	19	30	41	52	63	65	76
16	27	29	40	51	62	64	75	5
26	28	39	50	61	72	74	4	15
36	38	49	60	71	73	3	14	25
37	48	59	70	81	2	13	24	35

no. 63

**MÍSTICA DE LA DANZA
PANEL FILÓSOFOS
SOCIALISMO INDOAMERICANO
RELIGIONES DEL MUNDO**

● PRESENTACIÓN	
<i>Dos Jubileos de 50 años (1957-2007)</i>	pág.198
● FILOSOFÍA	
<i>Ciclo Vida Mística.</i>	
<i>Unión con Dios en la danza</i>	pág.199
Dr. Victor Manuel Pérez Valera, sj	
<i>Panel Mística y Ateísmo</i>	pág.202
Mtro. Cuauthémoc Mayorga. Lic. Juan Manuel Reyes.	
Dr. Jorge Manzano, sj. Dr. Miguel A. Romero Morett.	
<i>Estudio</i>	
<i>La utopía del “socialismo indoamericano”</i>	
<i>de Mariátegui</i>	pág.223
Dr. Alfonso Ibáñez	
<i>Ensayo</i>	
<i>De la propia angustia</i>	pág.247
Luis Fernando Suárez	



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XVI, No. 3. No. de Publicación 63. 30 de septiembre de 2007*

● RELIGIONES DEL MUNDO	
<i>Preencuentro Guadalajara</i>	pág.254
Dr. Jorge Manzano, sj	
● PINTURA	
<i>Dos exposiciones</i>	pág.264
Pintores Lucía Corona y Eduardo Valderrama	
● DEPARTAMENTO FILOSOFÍA Y HUMANIDADES	
<i>Candidatos recibidos 2006</i>	pág.268
Lic. Carlos Sánchez	
● DERECHOS HUMANOS	
<i>Oaxaca. Mecanismos del terror de Estado III.</i>	
<i>Campos y espacio social, primera parte</i>	pág.269
Dr. David Velasco, sj	

Dos Jubileos de cincuenta años (1957-2007)

“Mirar al pasado para proyectar el futuro”

Ing. Héctor Acuña, Rector del ITESO

I- ITESO

Apertura: 31 de julio 2007: Presentación audiovisual: *Bosquejo de la historia del ITESO*, a cargo de Raúl Mora sj, ex-rector del ITESO. Conferencia magistral *Misión y tareas de la universidad jesuita en el siglo XXI*, a cargo de Fernando Montes sj, Rector de la Universidad Alberto Hurtado, de Santiago de Chile, y primer vicepresidente de AUSJAL. Concierto *Con alma mexicana*, Cantante Eugenia León con orquesta sinfónica, bajo la dirección de Guillermo Salvador.

Del 31.07.07, al 23.09.08: reuniones de reflexión y análisis, congresos, foros, exposiciones, conciertos, encuentros deportivos.

II- FACULTAD DE FILOSOFÍA UDG

Congreso: Los desafíos actuales del quehacer filosófico en México. 13 al 16 de Noviembre de 2007.

Luis Villoro, doctor honoris causa. Cuatro conferencias magistrales por maestros del Departamento de Filosofía, doce mesas simultáneas, cuatro presentaciones y proyecciones de películas de temática filosófica, tres exhibiciones de material historiográfico, cuatro presentaciones de eventos culturales.

La revista *Xipe Totek* se une a los dos festejos con la presentación de un Teatro Danza, inspirado en el texto de Nietzsche: el pecado ahora es contra la tierra [diríamos; y contra el agua]. Títulos posibles: *Eterno retorno dionisiaco*, o *El sí triunfal a la vida*, o *Canto a la vida*.

Se alude también a Platón. Martes 13 de noviembre 2007, en el auditorio Arrupe del ITESO. Entrada libre.

Ciclo Vida Mística

Unión con Dios en la danza

Grupo Xipe Totec, danza azteca*

*Víctor Hugo Ruiz***

Los abuelos y su mística

Nosotros como danzantes tratamos de sembrar en el corazón de ustedes esa semilla de la duda, ¿quiénes somos? ¿en dónde estamos? ¿hacia dónde nos dirigimos? Ometéotl, Dualidad Sagrada

Danzantes

Guadalupe Valdivia, Norma Vázquez, Beatriz A. de la Cruz, Sandra Aguirre, Víctor Omar Ruiz. Miguel de la Cruz, Marco Polo Ruiz

Participantes

Iván Ornelas, Jonathan Ornelas, Yadira Vázquez, Brenda de la Cruz, Astra Pinedo, Rosario, Brenda Luna

* Danzas tenidas el 28.10.04, en el Auditorio Pedro Arrupe, ITESO, Guadalajara.

** Director del grupo de danza Xipe Totec, xipetotecmex@hotmail.com

Programa

1. *Permiso a los cuatro rumbos*. Así siempre empezamos el ritual de la danza. Pedir permiso significa dar gracias a las fuerzas naturales por permitirnos estar con vida los cuatro elementos como son: agua, aire, nuestra madre Tierra y nuestro padre el Sol.
2. *Antigua*. Danza dedicada a los abuelos ancestros que nos han legado estas bellas tradiciones.
3. *Tonanzin*. Dedicada a nuestra madre Tierra que es la que nos da el alimento día con día, normalmente danzada por puras mujeres.
4. *Ayoyotes*. Es la semilla que portamos en nuestros pies y nos acompañan con el ritmo de nuestras danzas. El significado de ayoyote es alegría en el corazón.
5. *Chichimeca*. Dedicada a los chichimecas, cuyas enseñanzas seguimos como danzantes.
6. *Ocelotl*. A los caballeros jaguares que murieron en batalla por conservar nuestra cultura.
7. *Iztacuauhtli, Águila Blanca*. Es danzada por dos guerreros, uno vestido de caballero águila y el otro de guerrero. Éste pide al águila que lleve sus rezos hacia el creador ya que el águila es uno de los animales que vuelan muy alto. El águila se posa en el pecho del guerrero y levantando sus alas mira hacia el cielo, adonde se lleva la oración del guerrero.
8. *Xochitl*. Dedicada a las bellas flores que la Tierra nos regala día con día.
9. *Chicoatl*. Significa *Serpiente de Fuego*. Se dice que antiguamente en el cerro de Zitlaltepec en la ciudad de México antiguamente cada 52 años todo el fuego de las casas se apagaba para hacer un ritual de fuego nuevo y se iba pasando casa por casa y eso aseguraba el poder tener abundancia y prosperidad los próximos 52 años.

10. *Quetzalcóatl*. En esta danza se invita a la gente a compartir nuestras tradiciones. Se hace una rueda y se va formando la serpiente emplumada.

Oración del Guerrero espiritual

¡Oh, gran Espíritu, cuya voz oigo en el viento; cuyo aliento da vida al mundo entero, escúchame! Me presento ante ti como uno de tus muchos hijos. Mírame: soy pequeño, soy débil, necesito de tu fuerza, necesito de tu saber; concédeme el poder vivir admirando el color rojizo al ponerse el sol. Que mis ojos puedan contemplar todo lo bello que tú has creado; que mis manos aprendan a tratar con respeto todas las cosas que tú has creado; que mis oídos puedan oír tu voz. Instrúyeme, para poder entender los mensajes que envías a nuestro pueblo, que dejas escritos en cada hoja, en cada roca, en cada espacio. Anhele la fuerza, no para hacerme valer sobre mis hermanos sino para combatir mi mayor enemigo, que soy yo mismo. Señor, hazme siempre estar dispuesto a venir a ti, para que cuando mi vida descienda en el ocaso pueda estar yo frente a ti mi Dios sin nada que avergonzarme y me dejes volar libre, libre como las águilas ●

Ciclo Vida Mística

Panel

Mística y Ateísmo*

abstract *Panel on Mysticism and Atheism.* 1) Mayorga, Cuauthémoc. “Brief Ideas”. The universe, full of mysteries. If mysticism implies an encounter with the mysterious, then the mysterious is the cosmos. God is not a mystery, but a way to explain the mysteries of the cosmos. 2) Reyes, Juan Manuel. “The Paradise of Dedalo”. Philosophy: perception of the enigma that I am. Mystic: split in the being between the omen of its persistence and the possibility that formed me. My being is from that which is nothing, and anguish appears. I am the totality of the world only for being a mirror of All. 3) Manzano: The atheistic mystic. The mystic merges his will with the divine will. The atheist will say: psychological illusion. The mystic will say that there are mystic atheists, those who consecrate their life to an elevated ideal. In the mind and body of the atheist the same thing happens as with a mystic. 4) Romero Morett, Miguel A. “Psychotropic and Mystical Substances.” Can plants like the ayahuasca stimulate the closeness of God with mystical characteristics? In experience there are intense emotions and profound alterations of the thought processes in a dialogical encounter with oneself.



resumen *Panel Mística y ateísmo.* 1) Mayorga, Cuauthémoc. “Ideas breves”. El universo, lleno de misterios. Si la mística implica un encuentro con lo misterioso entonces, lo misterioso es el cosmos. Dios no es un misterio sino un medio para explicar los misterios del cosmos. 2) Reyes, Juan Manuel. “El Paraíso de Dédalo”. Filosofía: percepción del enigma que soy. Mística: escisión del ser entre el augurio de su persistencia y la posibilidad que me formó. Mi ser es de lo que nada es, y aparece la angustia. Soy totalidad del mundo sólo por ser espejo del Todo. 3) Manzano, Jorge sj. “El místico ateo”. El místico funde su voluntad con la voluntad divina. El ateo dirá: ilusión psicológica. El místico dirá que hay ateos místicos, los que consagran su vida a un ideal elevado. En la mente y cuerpo del ateo sucede lo mismo que en el místico. 4) Romero Morett, Miguel A. “Substancias psicótropas y mística”. ¿Vegetales como la ayahuasca pueden estimular el acercamiento a Dios con características místicas? En la experiencia hay emociones intensas y profundas alteraciones de los procesos de pensamiento, en un encuentro dialógico consigo mismo.

* Tenido en el auditorio de la librería José Luis Martínez, del Fondo de Cultura Económica, Guadalajara, 08.12.04, como parte del ciclo *Mística y Filosofía*.

I- Tres ideas breves sobre el misterio, el místico y el ateísmo Cuauthémoc Mayorga Madrigal

Mtro en filosofía. Profesor de filosofía UDG. Director del programa de radio Charlas de Filosofía, UDG. c_mayorgam@hotmail.com

Introducción

Con esta entrega pretendo compartir con ustedes tres nociones que giran en torno al misticismo y al ateísmo: el misterio, el místico y la mística y el ateísmo.

Misterio

Aclaración: el concepto de místico hace referencia a los misterios y más concretamente a los misterios religiosos.

1. En nuestra existencia hay una gran cantidad de fenómenos que nos parecen misteriosos, no solamente aquellos que se relacionan directamente con Dios. Por ejemplo:
 - a) La correspondencia entre el mundo y las matemáticas
 - b) El origen de la vida
 - c) Un hombre que gana la lotería dos veces
 - d) Las facultades intelectuales del hombre
 - e) Las predicciones del futuro
 - f) Los desastres naturales
2. Dada la complejidad de resolver los misterios señalados es muy común recurrir a dios como un principio trascendente que los resuelve:
 - a) Dios como arquitecto
 - b) Dios como creador de todas las cosas
 - c) Dios bondadoso
 - d) El hombre que participa de la sabiduría divina
 - e) Dios que todo lo sabe
 - f) Dios castiga porque es justo
3. Sin embargo los misterios pueden tener una solución alternativa sin recurrir a dios:
 - a) Es posible mostrar que las cosas del mundo no tienen siempre una explicación matemática

- b) Por la bioquímica es posible explicar la vida
- c) La probabilidad hace posible que una persona gane la lotería dos veces
- d) Es posible explicar la génesis del conocimiento
- e) Los acontecimientos que se repiten nos permiten predecir algunos acontecimientos
- f) Es posible comprender la causa de los fenómenos naturales

Conclusión

El universo se encuentra lleno de misterios. Cuando las limitaciones del entendimiento humano son insuficientes para resolverlos entonces se recurre a explicarlos a través de dios o dioses, pero, en ocasiones es posible ofrecer una explicación sin recurrir a la divinidad. En su origen la filosofía y actualmente la ciencia han merecido respeto porque ofrecen una explicación alternativa a los misterios del cosmos sin recurrir a dioses.

Hombre místico

Un hombre místico es aquel sujeto al cual se le ha revelado un misterio; en este sentido, no necesariamente ha de ser un hombre religioso; el misterio no necesariamente debería tener relación alguna con un misterio religioso. Pero aceptémoslo, la tradición ha reservado el concepto de hombre místico a aquellos que han tenido un encuentro especial con dios. Para develar un misterio se requiere de una especial disposición mental: interés por develar el misterio, capacidad intelectual para poder enlazar los fenómenos en una relación condicional (si a entonces b; o si en mi sueño percibí una gran luz que todo envolvía entonces esa luz es una manifestación de dios); y capacidad para extraer consecuencias de los datos conocidos. Si un hombre afirma haber tenido una experiencia mística no podemos negarlo. En general no podemos negar la experiencia intelectual o, con frecuencia hasta física que pueda tener otro. Si un estudiante justifica su inasistencia a un curso, afirmando que tenía un fuerte dolor de cabeza nadie podría negarlo e, incluso, podría ser justificada su inasistencia. Si un hombre afirma haber sentido la presencia de su madre difunta quien le aconseja que sea un buen padre, que rece por su salvación eterna y que deje de sufrir por ella porque ya se encuentra a un costado de dios, entonces, nadie tendría elementos

para negar que este hombre tuvo esta vivencia. Si un hombre afirma haber tenido una experiencia mística, porque una fuerza extraña le ha provocado sensaciones corporales de dolor, después de gozo y sabiduría; que presente y siente de manera recurrente la presencia de Dios, entonces nadie tiene elementos para negar su pensar o su sentir, pero tampoco se tendrán elementos para sostener la validez de sus palabras ni sus presentimientos.

Conclusión

No podemos saber si un hombre realmente ha tenido un encuentro místico con dios porque no podemos entrar a la mente del otro o no podemos vivir sus mismas experiencias. Además, las experiencias místicas no son comunicables como sí lo sería la demostración de que algunos reptiles son ovíparos, que siete por siete son cuarenta y nueve o que el agua alcanza su punto de ebullición a los cien grados centígrados.

Misticismo y Ateísmo

El ateísmo implica la negación de la creencia en dios o dioses o de su existencia, pero, ¿podríamos negar la existencia de algo por el hecho de que no hemos tenido su experiencia o la conciencia de la entidad a que hacemos referencia? No tenemos la más mínima constancia de la existencia de muchas cosas, pero tal vez sí existen: almas, electrones, tiempo o pigmeos son cosas a las que hacemos referencia con mucha seguridad pero no siempre tenemos constancia de su existencia. Son datos que están en nuestra conciencia por segunda o tercera mano, decía Ortega: “Sólo tenemos constancia de que a otros les consta”. Si este principio lo aplicamos a la experiencia mística, entendida como un encuentro con dios, entonces podemos decir que a mí me consta que otro afirma que le consta haber tenido un encuentro con Dios, por tanto, a mí me consta que otros dicen que Dios existe. En síntesis: el saber que alguien ha tenido una experiencia mística es una razón suficiente para invalidar la posibilidad del ateísmo o, en otras palabras, es una razón suficiente para no poder negar la existencia de dios; sin embargo, no hay razones suficientes para afirmar lo contrario, esto es, su existencia, ya que el dato llega a mi conciencia de segunda mano.

Conclusión

- 1.- Si la mística implica un encuentro con lo misterioso, entonces lo misterioso es el cosmos o las obras de dios, pero dios no es un misterio sino un medio para explicar los misterios del cosmos o sus obras.
- 2.- Si alguien afirma haber tenido un encuentro con Dios no podemos negarlo porque no podemos tener la vivencia del otro.
- 3.- El que existan hombres o mujeres que afirman haber tenido una experiencia mística es una razón suficiente para invalidar la posibilidad del ateísmo

II- El Paraíso de Dédalo¹ Juan Manuel Reyes Maciel

En tiempo del panel, colaborador del Programa de radio
Charlas de Filosofía UDG. Actualmente, doctorando en filosofía,
Barcelona, juanmanuelrm@hotmail.com

La mística es cotidiana para el hombre consciente. Pero la conciencia es la percepción de la nulidad del espíritu -yo- frente a la contingencia absoluta de éste [la brizna de paja pascaliana]: yo soy, pero frente a este ser percibo su hiriente interrogación, su dilución: la de que nada, salvo el azar, le hizo. Yo soy azar, soy nada, soy *enigma* inmarcesible. La filosofía sólo es la percepción de este enigma. La mística [*mistikós* = misterioso, enigmático] es entonces escisión in-

¹ Según la mitología griega, Dédalo fue el arquitecto del laberinto de Creta, quien, por órdenes del rey Minos fue hecho prisionero en el mismo -junto con su hijo Ícaro, por haber revelado el misterio laberíntico a Ariadna; y del que no puede escapar por la vía supuesta -estos es, resolviéndolo- a pesar de haberle construido. Sin embargo, Dédalo huye junto con Ícaro por medio de un subterfugio: elaborando alas artificiales hechas de cera y plumas. Después Ícaro, ignorando las advertencias de su padre, se acerca demasiado al sol; sedeshacesu volador artefacto y él se desploma al vacío. Después Dédalo recoge el cuerpo muerto. [Dédalo alude y representa al hombre, que ante el encuentro con su laberíntico enigma, con lo misterioso irresoluble, escapa sólo sin resolverlo; esta escapatoria representa la vida mística, que no es desciframiento del enigma del *yo* sino vivencia fundamental en el ENIGMA; los medios para la huida representan el alumbramiento simbólico de los frutos de la vivencia en ese enigma: el verbo, los estertores, el grito. El Paraíso alude a la vida, que, trágica por la muerte y por su acontecer en el laberinto que es el ser del *yo*, y enigmática por su estado en lo irresoluble construido y místico, debe sin embargo ser vivida como una fiesta -el vuelo.]

creíble y absoluta del ser entre el augurio de su persistencia y la ínfima e insondable posibilidad que me formó [presente porque me desgarró y pretérita porque es mi génesis]; y tras la cual sólo existe lo absolutamente contingente; de modo que soy contingencia porque fui y universalidad porque soy, pero éste mi presente ser sólo es de lo que nada es, de lo que en nada le subvierte de su horrible enigma. Con este movimiento aparece la angustia, y la angustia es insondable y llaga incurable para la conciencia; pues me sumerge en lo más presente, en lo único presente y real: mi enigma. Mi enigma es el enigma del tiempo interpretado bajo lo imposible, lo inconcebible: el ser absolutamente presente que soy yo, imperativamente presente porque soy, porque hasta hoy no dejo de ser; pero que sin embargo vive el vacío o el imposible, el imposible de vivir siendo sólo término infinitamente improbable de una sucesión de hechos que son la totalidad del mundo antes de mí, término que emerge en la cópula que me concibió hace determinado número de años; mundo que sin embargo no es nada porque es todo, absoluta indeterminación, vacío que no me contiene y del que paradójicamente emerjo. Soy un ser que se escinde enigmáticamente, místicamente, entre el no-ser de mi improbabilidad infinita y el no-ser del augurio improbable de mi persistencia.

Yo soy diferencia radical del mundo porque éste se presenta como un continuo de ser dentro del que sólo la discontinuidad soy yo, y por la cual precisamente mi *yo* es alumbrado. Pues yo soy el cambio absoluto, el vacío que sin embargo *es* imperativamente, universalmente, pues lo soy todo; porque en el todo soy y del todo me figuro que soy algo, pero catastróficamente distinto: soy el que es por la caída de mi voluntad, esto es, por el delineamiento trágico de mi *ipseidad* hecho por el todo dentro del saco de piel en que me encuentro. Yo soy entonces la totalidad del mundo sólo por enfrentamiento, por contradicción, por ser espejo del *Todo* -que es el ser continuo- y observarme a mí mismo ridículo siéndolo. En la discontinuidad de mi existencia enigmática, la catástrofe de mi voluntad es la concepción de su nulidad frente al espacio del mundo en que se desploma como un Ícaro. Y el crisol de su caída es mi propio cuerpo, marginalidad agitada en la que escriben su lucha el enigma, el tiempo inconcebible, la angustia infinita, la voluntad catastrófica... y que pulula por

ellos infinidad de gestos, adorables insensateces, secreciones, risas, ridículos, discursos, inclinaciones, cópulas exaltadas, mismos que no son sino movimientos del absurdo, repleciones de lo enigmático estallando más allá de toda conceptualización racional. Mi cuerpo me traiciona entonces porque además de ser el objeto de ridículo del Todo, el saco de piel con que me observa y por el que soy discontinuo; además de ello es incapaz de responder adecuadamente, sin estertores, a lo enigmático, sino que me constituye como aún más enigmático, o, más exactamente, porque es precisamente por él que mi yo cobra conciencia del enigma; pues por él además soy inventado como un absurdo ridículo que estalla en lágrimas ante la discontinuidad del ser o que estalla en la cópula ante el vacío de su probabilidad, génesis y némesis del yo; soy pues como un compuesto que responde ilógicamente a las paradojas, al enigma... pero es que es precisamente un enigma, y sólo la conciencia del enigma le legitima, desde luego no lógicamente, como asociado con el exterior, con el Todo; sino que me legitima a la manera de un grito, de una risa en la oscuridad, de un desgarramiento, de un lamento en la caída de la razón como artillugio del cuerpo.

Este acotamiento del interior en el cuerpo, en el movimiento de la conciencia de lo enigmático, sacraliza sus zonas, las mistifica, alumbraba sus símbolos y crea nuevos. Los estertores de mi *ipseidad* son los estertores de mi cuerpo. El cuerpo que es consciente y que consiente la lucha del enigma creando la experiencia de lo interior, que es precisamente lo absoluto enigmático, me proporciona, como inmolación, su derrumbamiento en forma de válvula de símbolos: el verbo, la experiencia trágica, la hiriente cópula exaltada, la embriaguez, la risa, el ridículo actuado. Todos ellos sacralizaciones de lo absurdo, lo enigmático; y que dan la única medida de lo místico. La conciencia trágica del enigma es puesta pues en una doble catástrofe: la de su voluntad recogida en el saco de pieles perforado, y la de su escena y expresión simbólica en secreciones, gritos, verbos trabados de metáforas, desgarramientos. Mi cuerpo como válvula de símbolos de lo enigmático tiene frente a la palabra la expresión redomada de la posibilidad de estallar -que no expresar en desciframientos- el enigma en sus perforaciones, en sus vías, mediante el rozamiento de los límites de su propia corporeidad que cae al mundo; el yo consciente

encuentra en su medida lo interior enigmático, y le arroja a la experiencia límite de la vivencia de su tragedia en confrontación con el mundo a la manera de un fármaco, confrontaciones simbólicas que se producen en las enumeraciones anteriores, y en los arrobos, y en las lamentaciones jeremíacas, y en la desgarradura del velo de la conciencia por los fármacos. Pero la palabra -que desde este sentido llamaremos verbo- posee, como decía Gorgias, la farmacología más poderosa; por el verbo es alumbrado el estallamiento multicolor más simbólico, el verbo contiene el griterío del yo en su catástrofe, la cópula resimbolizada en la magnolia -por ejemplo-, y la risa estentórea por mi ridículo.

Pero el verbo también me traiciona cuando me oculta la desgarradura de lo enigmático, cuando no rompe el velo y no me muestra aterrado el enigma; entonces me disecciona con ideologías, me ofrece la posibilidad del artillugio huidizo de la idea redentora, confecciona, como una araña en la oscuridad, la tela blanda que mitigue mis transformaciones y mis estertores, mis risas, mis lamentaciones, mis erotismos hirientes. Confecciona la ideología como alteración de la conciencia mística, desgarrada ante el ENIGMA. Cuando las palabras del verbo hacen un hueco en mi yo, introducen la necesidad inmediata de su transfiguración desde mera probabilidad a voluntad de sí mismo; que constituye exclusivamente la apropiación ficticia de un mundo esencialmente huidizo, que al propio tiempo es mío y no lo es; digo pues que esa dicotomía del ser -que es sólo una representación de mí mismo- es anulada por la creación del mundo; creación porque el diferenciamiento radical de mi discontinuidad de ser me da el imposible del aprehendimiento del mundo del que sin embargo predico totalidades, disecciones, nombres, clasificaciones, y una infinidad de cosas. El verbo entonces anula la dicotomía del ser -proscenio de mi tragedia- sólo por el artillugio de la ilusión, pero es la expresión simbólica más poderosa, el fármaco más poderoso, la perforación corporal que intenta aprehenderlo todo atropelladamente, heroicamente ridículo, poéticamente. Es probable que de los lenguajes filosóficos hayan sido dramáticamente excluidas las expresiones en forma de pregunta; sin embargo, en tanto que yo soy sólo un presente tendido entre dos probables instantes inseguros de nostalgia absoluta y probabilidad absoluta -un ser tendido entre el no-ser- mi expresión

sólo puede ser metafóricamente abarcada por signos de interrogación, pues el vacío -bajo esta luna ancha y blanca- reina allende mi yo: instante dramático entre el no-ser. Así, la palabra filosófica, al extenderme, sólo es pregunta.

En la experiencia donde se acrisola el enigma, en mi cuerpo como válvula, transita pues el verbo del lenguaje como experiencia creadora de simbologías de lo enigmático, como entallamiento de lo absoluto enigmático, que, como *alethéia* griega, descubre y devela el enigma a la conciencia; pero en la experiencia interior de lo místico no transitan las ideologías, ni los credos como subterfugios blanqueadores de sepulcrales heridas; es detención, entallamiento heroicamente poético del enigma del yo desgarrado, pero a la manera de gran risa que confronta la totalidad, o de un grito inmarcesible, o de un gemido de cópula, como un contacto con *lo infinito no redentor*, sino hirientemente desgarrador, atónito escenario de mi yo consciente al que sólo queda el recurso de la explosión del grito, la interrogación filosófica, el estertor erótico, la risa de Yorick, y el hiriente arrobamiento irredento. Desde esta totalidad, la mayoría de nuestros santos occidentales no pasan de ser sino simples periodistas de una ideología macabra y vulgar.

III- El místico ateo² Jorge Manzano sj

Profesor filosofía e investigador UDG,
Director de la revista *Xipe Totek*, ITESO, jmanzano2002@yahoo.com.mx

A Presupuestos

1.- Noción de místico, según vimos a lo largo de las conferencias: Su voluntad se identifica con la voluntad divina.

Mejor: su ser (la *arjá* de Eckhart) se funde con el ser divino.

2.- Los fenómenos prodigiosos, a veces concomitantes, no son necesarios. Es más, destantean, y son peligrosos, según la mayor parte de los místicos famosos.

3.- Papel de lo sensible. Juan de la Cruz sugiere prescindir totalmente de eso. Teresa de Ávila no sigue totalmente a Juan de la Cruz. Ignacio de Loyola pone en juego lo sensible. Ignacio Morales Elizalde, pone el misticismo tselal inmerso en lo sensible. Lo mismo se diría de los jóvenes que realizan las danzas prehispánicas. En todo caso, según los grandes místicos, el cuerpo se goza también en la plenitud de la vida mística: Pablo, Agustín y otros.

4.- En su plenitud, el místico es realista; tiene los pies sobre la tierra.

B El místico bajo la mirada filosófica

1.- Dejando de lado los probables engaños, trucos, ilusiones, parece que hay que aceptar que los hechos señalados son reales.

2.- No cabe duda de que la mayor parte de los seres humanos perciben, en lo dicho por los místicos, al menos un eco de la experiencia de éstos.

C El místico bajo la mirada atea

1.- Los hechos aducidos -éxtasis o fusión- tienen la marca de ser una ilusión psicológica.

2.- Es más, la expresión del super ego, y nada más.

3.- Ejemplos, el éxtasis beatífico de Teresa de Ávila no es sino un orgasmo físico disfrazado. Y el don de lágrimas se lo dejamos a Freud. También, en general, aquello de que “lo sensible corpóreo recibe lo suyo”.

4.- Que los grandes místicos tengan los pies sobre la tierra... Será... Pero hay explicaciones naturales posibles.

D El ateo bajo la mirada del místico

1.- El ateo puede pasar por las mismas experiencias humanas del místico. O sea, hay ateos místicos. Pero claro, no cualquier ateo es místico. Como no cualquier creyente es místico.

2.- Hay ateos que consagran su vida a un ideal muy elevado, por ejemplo los derechos humanos. El místico llama Dios a ese ideal. O sea, hay nombres diversos para la misma realidad. En la mente del ateo, en su interior y en su cuerpo sucede lo mismo que en el místico.

3.- El místico sabe que la relación de cada ser humano con Dios es una historia de amor. La fantasía divina es espléndida. No hay dos historias de amor que sean iguales. Hay diversidad de dones, aunque en el fondo es el mismo amor divino. Puede mostrarlo la parábola evangélica del Señor y sus dos hijos.

² En este panel prefiero hacer una presentación estilo telegrama.

E CONCLUSIONES

Son innecesarias. Bastaría una pregunta: ¿Somos víctimas de las palabras? Groseramente se puede traducir en otra: ¿Por qué nos defendemos tanto? En el fondo se trata, según los chamanes, de borrar del todo nuestra importancia personal. Según ciertas doctrinas de gurús orientales, de acabar con el Ego. Según el Evangelio, de negarse a sí mismo.

IV- Un acercamiento a las sustancias sicotrópicas y la mística Miguel A. Romero Morett

Profesor de filosofía e investigador UDG, agustinromero54@gmail.com

La idea que subyace en el panel de hoy radica en la posibilidad de que existan formas de acercamiento místico al margen de las formas institucionalizadas de religión. De inicio, la respuesta es afirmativa. Efectivamente, es posible identificar dinámicas personales que, fuera de las estructuras eclesiales y de sus normatividades, esperan acceder a la fusión con la divinidad, como tiene lugar en la mística religiosa, de acuerdo a la idea y la forma que los individuos posean de Dios según su cultura e historia. Por mi parte propongo un acercamiento a la relación entre las llamadas sustancias psicotrópicas, alucinógenas, holotrópicas o enteógenos, y la mística. No se trata de una exposición exhaustiva sino sólo una mirada lejana que pretende provocar una reflexión colegiada y siempre siguiendo la lógica de pensamiento de dos investigadores consultados, de entrevista con alguno que ha tenido la experiencia. En ello figura mi propia vivencia personal. La pregunta que guía esta reflexión es la siguiente: ¿pueden estimular las sustancias de origen vegetal el acercamiento a Dios con características propias de la fusión mística? Como se comprende, queda fuera de análisis la onticidad divina. La pregunta es válida a causa de que casi todos los pueblos han contado con sustancias que poseen atributos alucinógenos que no solamente tienen efectos sobre la percepción sensorial, sino sobre la introspección psicológica y la espiritualidad. Joseph María Fericgla, en su libro *Al traspasar de la ayahuasca* (Los libros de la liebre de marzo, 1996) recuerda un listado:

“Peyote entre los huicholes; ayahuasca entre los indígenas de la Alta Amazonia; setas psilocílicas entre algunas etnias mesoamericanas; el cactus San Pedro entre los quechuas andinos; el hongo Amanita muscaria entre los pueblos siberianos e himalaicos; bebidas alcohólicas en el mundo cristiano; Atropa Belladona y las diversas Daturas en el mundo europeo pagano; ramal entre los árabes y los beréberes [...] psicótopos descubiertos por la humanidad alrededor de los cuales se genera un sistema de valores y, a la larga, un nuevo núcleo cultural” (Fericgla, 1996:22).

El tema es abordado exhaustivamente por Stanislav Grof en su libro *Las plantas de los Dioses*, publicado por el FCE. El mismo autor, en su libro *El juego cósmico* (Kairós, 1999) denomina a estas sustancias holotrópicas lo que significa literalmente “orientarse a la totalidad”. Afirmo que los estados holotrópicos “se caracterizan por una transformación específica de la conciencia acompañada de cambios perceptivos en todas las zonas sensoriales, con emociones intensas, a menudo insólitas, y con profundas alteraciones de los procesos de pensamiento”. (Grof, 1999: 18). A estas mismas sustancias, Fericgla denomina enteógenos: “Neologismo que libremente traducido viene a significar <que genera la vivencia de Dios dentro de nosotros> y que se refieren a las sustancias milenarias y casi siempre de proveniencia vegetal, que el ser humano ha consumido desde los orígenes de la prehistoria conocida y de los cuales ha nacido su concepto de divinidad, sea el que fuere” (Fericgla, 1996: 18).

A diferencia de las tradiciones religiosas que sostienen la manifestación física de figuras religiosas como la Virgen María o Cristo a pastores o indígenas, el encuentro con la divinidad, que tiene lugar bajo estados inducidos por sustancias vegetales, se realiza en el interior del individuo, en el encuentro dialógico profundo consigo mismo. Dicho encuentro tiene lugar a partir de una expansión de la conciencia y de una interiorización que no se logra probablemente ni con la inducción de técnicas psicoanalíticas. Por ello mismo, en el estado de vulnerabilidad que se deriva del encuentro sin mediaciones consigo mismo, el acceso a la divinidad parece relativamente fácil y con un alto grado de ansiedad y esperanza, análogo a la fusión con el amado de la que hablan los místicos clásicos.

La ayahuasca

Aunque todas las sustancias que he enunciado generan percepciones sensoriales magnificadas y visiones polícromas y auditivas insospechadas, no todas inducen la interiorización, sino que, por el contrario, parecen insistir en factores exógenos al individuo, como los sonidos o los colores de la naturaleza. Una de las sustancias que permite el fácil tránsito de lo externo a la introspección radical es la denominada ayahuasca, término de origen quechua que significa “la sogá o liana que permite ir al lugar de los muertos” y se refiere a una mixtura vegetal de poderosos efectos enteógenos, es decir, sustancias que participan en la construcción de la idea de Dios en determinadas culturas ancestrales. El nombre parecería referirse no solamente a la liana de la Amazonia que constituye el principal componente vegetal de dicha mixtura, sino literalmente el enlace con un mundo subterráneo e insospechado, el de las motivaciones inconscientes que explican el mundo consciente.

Los efectos físicos

La ingesta de la ayahuasca, una mixtura ocre, amarga, ácida, terrosa y espesa, genera diversos efectos de orden físico, psíquico y espiritual. Por una parte, da origen a una sensación de somnolencia, aunque es imposible dormir, a causa de que, justamente, da lugar a un estado expandido y alterado de la conciencia. Su consumo provoca náuseas, vómitos, regusto agrio y metálico en la boca, bostezos, entumecimiento de la musculatura ocular y de la muscular en general. El vómito no genera una liberación del malestar, como es el caso de una intoxicación sino una acentuación de los efectos alucinógenos y psicológicos. Particularmente el sentido del oído cobra un vigor inusitado, como si percibiese con el estruendo de una discoteca, salvo que los decibeles no lastiman y, en cambio, percibe con alta fidelidad los tonos y las voces. La percepción visual, de carácter eminentemente alucinógeno, se expresa, con cierta regularidad, mediante juegos polícromos de cenefas.

Los efectos espirituales

Sin embargo, es en el aspecto psicológico donde la sustancia muestra su fuerza y contundencia, en la medida que la vulnerabilidad experimentada se convierte en un escenario en el que danzan los actores,

afectos, temores, heridas y círculos abiertos, cuyo encuentro es inevitable e inesquivable. La sustancia actúa por su propia voluntad y orienta al individuo por cauces insospechados, justamente hacia los ámbitos de dolor, de enfermedad psicológica y, según testimonios, de enfermedad física. Aunque se viven momentos de conflictos intensos y de encuentros interpersonales aún en ausencia de otros actores, el desenlace es casi siempre de perdón y reencuentro consigo mismo, lo que induce al encuentro con la idea de Dios que cada uno posea de acuerdo a su cultura y sin violentar sus representaciones religiosas propias. Naturalmente, es condición no ofrecer resistencias a la acción de la sustancia ni intentar manipularla hacia rutas definidas de antemano. Junto a ello, el aparato conceptual se agudiza de forma muy acusada y se vive un estado de conciencia expandida y alterada. Expandida en cuanto no sólo no se pierde la noción del mundo externo, sino que se amplifica la cognición del entorno y de la realidad interna, profunda, sin posibilidades de auto engaño. Conciencia alterada, en cuanto que la introspección se cubre con la percepción magnificada.

Fericgla afirma: “Es importante señalar que bajo el efecto de este enteógeno no se distorsiona ni la percepción del tiempo y del espacio. Como máximo, sucede que durante las dos a tres horas que dura el efecto se tienen tantas y tan intensas visiones y vivencias de origen endógeno, que el sujeto suele quedar abrumado por ello y tener la sensación de que el tiempo pasa más lento que de costumbre” (Fericgla, 1996:37). También afirma: “la profunda excursión psíquica inducida por este enteógeno a veces produce una desbordante aunque serena alegría, y otras, intensos llores. (Fericgla, 1996:37). De ahí que sea usual que el individuo atravesase un estadio de sollozos marcadamente liberadores.

La conciencia dialógica

La intensidad de las vivencias se expresa no en la sensación de colores y sonidos, sino en la inducción de una conciencia dialógica, en la que tiene lugar un encuentro consigo mismo, con el padre, la madre o los hijos y, justamente, con Dios. “Los estados de conciencia dialógica que genera el consumo codificado y ordenado de enteógenos, son auténticos metasistemas de pensamiento que permiten al ser humano

pensarse a sí mismo y reprogramarse de acuerdo a los conocimientos que actúan desde fuera del propio sistema de pensamiento cotidiano adquirido” (Fericgla, 1996: 22). Y “Se trata de un estado de conciencia de claro dialogismo cognitivo, experimentado en forma de revelación” (Fericgla, 1996: 33). De su parte, Grof: “Las emociones asociadas a los estados holotrópicos cubren un amplio espectro que se extienden mucho más allá de los límites de nuestra experiencia cotidiana. Abarcan desde los sentimientos de éxtasis, bienaventuranza celestial y <paz que sobrepasa toda comprensión>, a episodios de terror abismal, cólera insuperable, profunda desesperación, culpabilidad devoradora y otras formas de extremo sufrimiento emocional” (Grof, 1999: 19).

Dios

Junto a la vulnerabilidad que abre la puerta a la divinidad como refugio a la incertidumbre destaca la sensación de paz y de fraternidad hacia las personas y la naturaleza. Después de la experiencia con la ayahuasca se adquiere un gran respeto no sólo por los animales sino por las plantas, al reconocer su fuerza y su valor. Esa apertura de paz constituye el escenario del encuentro con la divinidad. Grof afirma: “Las personas que han tenido una experiencia de lo Absoluto que satisfizo plenamente su anhelo espiritual casi nunca vieron imágenes figurativas completas. Cuando sintieron que habían alcanzado la meta de su búsqueda mística y filosófica, sus descripciones del principio supremo eran muy abstractas y sorprendentemente similares” (Grof, 1999:42). Y “Algunas personas consideran que el silencio es la reacción más adecuada a la experiencia del Absoluto. Para éstas, es obvio que <los que saben no hablan y los que hablan, no saben> El principio supremo puede experimentarse directamente en estados holotrópicos de conciencia, pero se escapa a cualquier intento de descripción o explicación adecuados. El lenguaje que utilizamos para comunicar sobre asuntos de la vida cotidiana simplemente no es adecuado para esta tarea. Las personas que han tenido esta experiencia parecen coincidir en que es inefable” (Grof, 1999: 44). Fácilmente podemos recordar la imposibilidad de los místicos para expresar con palabras su encuentro con el amado. A la vez, el Dios amado obedece, como hemos dicho, a las representaciones preliminares ya poseídas por razones culturales. La ayahuasca conduce no

a lo que cada cual quiere, sino a la carga de espiritualidad que cada cual requiere, y respetando, eso sí, las resistencias personales que, en algunos pueden ser francamente insalvables. Pero si son salvadas, se genera una embriaguez amorosa que permea en la vida cotidiana. De hecho, después de la experiencia repetida, los márgenes de tolerancia y de respeto consigo mismo y con otros se incrementan de manera cualitativa. Naturalmente, la experiencia no siempre es exclusivamente de bondad, pues atrae obligadamente el lado oscuro de cada uno, siempre fuerte y contundente. De ahí los estadios de pánico, de desencuentro y desesperación psíquica y física.

El final

Para concluir retomo un texto de Fericgla: “Cuando el efecto va desvaneciéndose, y si la excursión psíquica ha sido de buena calidad, la percepción subjetiva es la de haber atravesado una experiencia absolutamente profunda y difícil que al final aporta un enorme sentimiento de plenitud, serena alegría y fraternidad” (Fericgla, 1999: 38).

DIÁLOGO CON EL PÚBLICO

1 Me parece, Miguel Agustín, que pones la contemplación en algo físico. La de Plotino se realiza fuera del espacio y del tiempo.

Miguel Agustín La contemplación es privilegio de los bienaventurados. Es un conocimiento, dentro de los límites de la naturaleza humana, de plenitud y felicidad absolutas. Yo hablé de la situación que se vive en el consumo de ciertos vegetales: hay contemplación, pero también hay actividad. La persona se sumerge en una interiorización muy profunda interactuando con sus temores, y expectativas, en círculos abiertos. Su actitud es dialógica porque es un diálogo con los otros actores, sobre todo consigo mismo. Hay una contemplación en cuanto se mantiene a distancia pero hay también actuación en cuanto la persona es protagonista de su propia vivencia.

2 Salvador Pánicas, escribiendo sobre la mística inglesa presenta la hipótesis de que al hablar de la experiencia de Dios, en realidad hablamos de la experiencia del yo en sus fuentes subconscientes. Jorge, si entablaras diálogo con Pánicas, qué responderías?

Jorge Los dos tenemos un territorio común. Cuando la gente me dice que se le apareció un ángel o un fantasma, le sugiero: conviértete un momento en ateo; supón que no hay Dios, ni ángeles ni fantasmas, que no tienes alma, que eres pura materia; y te aseguro que en la mayoría de las veces encontrarás la explicación natural. Entonces respira hondo, vuelve a tu actitud de creyente, y le das gracias a Dios de que te dotó tan maravillosamente. Lo ejemplifico con los enteógenos, *que producen* la vivencia de Dios. Así tal cual yo lo vería muy sospechoso. Otro ve un resplandor y piensa que vio a Dios. Otro dice que vio al demonio; le pregunto qué vio exactamente y responde que vio una figura negra y espantosa. De que vio una figura negra y espantosa, no dudo, como diría Cuauhtémoc; pero decir que es el demonio es ya una interpretación. No dudo que viste un resplandor fabuloso; pero decir que viste a Dios, eso es otra interpretación. Dijo Cuauhtémoc que es bello encontrar respuestas sin intervención de la divinidad. Esto es lo que hace el creyente. No es lo mismo creyente que crédulo. Ejemplo de creyente fue Pasteur <cuando entro a mi laboratorio me olvido de Dios>. Buscó las causas naturales. Quien se rehúsa a esto, no es creyente, sino perezoso. En el fondo todo viene de Dios, como causa primera, pero hay que saber encontrar las causas segundas. Los grandes científicos son humildes, los grandes creyentes también. Por cierto, Juan Manuel dijo que los evangelistas son periodistas de vulgar ideología. Yo diría que no. Ellos afirman cosas triunfalmente sí, pero siempre con un trasfondo de humildad; tratan de mover tu corazón, tu voluntad. No dicen apúntate en esta lista de los que aceptan todo lo que dicen papas y obispos. Es una llamada a tu interior. También se dijo que la palabra místico se refiere a lo misterioso. Claro que sí; notemos la sílaba inicial mi-stico; lo es también de mi_sterio; y de mi_ope, el que a distancia ve inseguro o no ve. Y es que de Dios es difícil hablar. Mi_to tiene la misma partícula *mi*. Cuando uno habla de cosas de las cuales puede dar cuenta, tiene logos; si dice lo revelado por Dios, como no es claro, lo que dice es mito, no en el sentido de *falso* sino que se dice con paso inseguro, titubeando, como cerrando los ojos. Respecto de Pánicas, yo diría que sí, que muchas veces nuestras vivencias son un encuentro con el yo profundo. Pero no se puede negar totalmente la otra posibilidad, de que en este mismo encuentro se perciba el llamado de Dios. Nuestra relación con Dios es como la de quien está siendo seducido. Dios no

empuja, Dios no jala sino seduce suavemente. No sé si la respuesta fue muy rebuscada. De paso también provoqué a mis colegas.

Juan Manuel Jorge nos provocó a los tres. De mi parte, no dije *evangelistas* sino *santos*. Y es que a determinados santos los han hecho pasar por místicos cuando parecen no ser sino predicadores de determinada ideología o credo. Estoy convencido de que un místico se encuentra ante lo inefable; pero llevarlo a un credo, a una ideología, me parece periodismo vulgar, transmisión equivocada de lo intransmisible. Cualquier clase de llamada, del corazón o de otro tipo transmite determinada clase de ideología. Nos expresamos con palabras, y no me refiero a una transmisión biológica con un mensaje codificado perfectamente interpretable de manera adecuada y lógica para el otro. Precisamente hablé de lo poético. Y podríamos hablar de otra clase de manifestaciones en la cultura occidental que podemos considerar como místicas, como la música, como la interrogación filosófica. Desde mi punto de vista, cualquier llamamiento a cualquier cosa representa un casamiento con una clase de credo, ideología, idea, postura. En ese sentido iba lo del periodismo en sentido peyorativo. Lo místico es lo contrario. Lo enigmático no puede ser cifrado en ninguna clase de credo, ni en ninguna clase de ideología.

Cuauhtémoc Yo me referí a los misterios del cosmos. Hice la pregunta si Dios es un misterio o más bien una especie de medio para explicar los misterios; lo cual nos da una determinada seguridad. En las concepciones religiosas que conozco, ésta es frecuentemente la noción que tienen de Dios: explicación de un misterio. Otros han hablado de un recurso psicológico para obtener cierta seguridad. Probablemente sí nos podríamos encontrar con otras nociones con un fin en sí mismas, como la noción de la belleza, o la del bien, o ciertos conocimientos que buscamos por ellos mismos. Allí encontramos misterios; por ejemplo, en la armonía del cosmos encontramos también belleza y misterios. Igualmente en los actos bondadosos; y el saber mismo allí está rodeado de misterios; pero Dios ¿será también un misterio, o es un camino para develar otros misterios?

Miguel Agustín Hemos tratado de hablar de la mística sin ser místicos; a lo mejor Jorge, nosotros pienso que no. Parece petulante

hablar de la mística sin ser místico. Lo que hacemos es reconstruir lo dicho por los poetas místicos, por los que tienen experiencias. Ahora, yo tuve la experiencia de la ayahuasca, de manera que puedo decir algo personal. Pienso que es válido hacer una reconstrucción de la propuesta de otros; podemos tratar de entender la lógica de la vivencia de las pitonisas en el oráculo de Delfos -una forma de mística- pero también me queda claro, por mi experiencia personal, que de alguna manera se dan explosiones de espiritualidad orientadas al hombre, a la naturaleza, al objeto bello, experiencias que trascienden la cotidianidad. Sencillamente cuando escuchamos una sinfonía, o cuando apreciamos una obra de arte, o cuando estamos a mitad de la montaña, no podemos menos que dejar de sentir una explosión de espiritualidad. Esa espiritualidad no siempre tiene a Dios como objeto porque Dios es un objeto inasible. Dios es primeramente una noción, un concepto. Hay quienes sostienen que la noción de Dios ha sido construida a partir del consumo de sustancias. Esta es una hipótesis arriesgada. Puede ser muy cuestionada, ahí está. Entender a Dios como ser o de tipo persona es más complicado. Hay quien ha sostenido que Dios es solamente un principio, un motor inmóvil, a la manera de Aristóteles. Aristóteles nunca le atribuye virtudes personales, ni libre albedrío, ni voluntad, ni amor, como le atribuyó el pensamiento cristiano.

Jorge Vamos a suponer, Juan Manuel, que una muchacha bellísima, despampanante, en un antro te guiña el ojo. Ya puedes pensar que te quiere echar encima su ideología; capaz que no, capaz que sí; hay que discernir. Te dice: “te invité a bailar, te quiero mucho, quiero que votes por mi partido político”. Quizá no, te ve y piensa que como profesor de universidad no ganarás mucho, y ella es rica; pero se enamora y te guiña el ojo. Yo diría que tras un llamado hay una conmoción, no una ideología.

Juan Manuel San Juan de la Cruz considera que cualquier clase de mística tiene que estar ligada con Dios. Ahí ya hay petición de principio, un postulado a priori, que lo enigmático es Dios; ya no es enigma sino que es Dios. Respecto a la muchacha, bueno, seguramente yo no le voy a preguntar qué ideología tiene.

Jorge Serías capaz.

Juan Manuel No es lo mismo atracción que llamado. Creo que el llamado está asociado con una ideología, con un credo.

3 Me considero ateo. Es cierto que un ateo no puede negar la existencia de Dios, como tampoco se puede afirmar su existencia. Habría más bien que cambiar el concepto de la palabra Dios, quien es pensado de tipo personal, como un ser que puede pensar, actuar y mover las cosas en el mundo. Considero que el concepto de Dios trasciende eso. Según muchas religiones y culturas Dios es simplemente. No podemos decir que tiene conciencia, ni que se ocupa de nosotros.

Jorge Grandes pensadores te aplaudirían, como Platón y Plotino. Los pensadores medievales se refugian en la nube del no-saber. Dios trasciende todo. Tomás de Aquino sí intenta la vía positiva, pero también para él Dios está mucho más allá de nuestras palabras.

4 Al estilo de Kierkegaard, que distingue entre cristianismo y cristiandad, podríamos distinguir entre conocimiento y religiones. Retomo lo de Juan Manuel, y pregunto a Jorge: Si místico es aquel que por experiencias personales puede acceder al conocimiento, no sé, como decía Cuauhtémoc, del cosmos, de Dios, del absoluto, o como le quieran llamar, ¿qué sentido tendrían los llamamientos, qué sentido tendrían las religiones? Si es una experiencia personal, ese llamamiento sería por parte de nadie.

Jorge Retomo la frase de Cuauhtémoc, de que a veces la gente piensa en un Dios que resuelve problemas. Excelente comentario, el de Nietzsche: Un Dios que hace pasar un taxi en momentos de apuro, ese Dios si existe, habría que descontinuarlo. Muchas personas han llegado así a la idea de Dios, ante nuestras debilidades ante la naturaleza, enfermedades e injusticias; pero ¿qué tal cuando Él de pronto se presenta? ¿Cómo sabemos que se trata de Dios y no de meras ilusiones? El más bravo contra esas ilusiones y psicologización es Juan de la Cruz. Pone un *test*: la única manera de saber si aquello fue de Dios, es ver si ha mejorado tu espíritu de servicio a los demás. Pongamos que una señora que tiene una experiencia; si se siente aunque

sea un poco por arriba de su marido, mala señal: eso no fue de Dios. En cambio si ella con mucho cariño hace cada vez más rica la comida para su marido, entonces, *probablemente* eso sí fue de Dios. La experiencia es personal, pero eso se puede comunicar, por ejemplo en el caso de Jesús en cuanto hombre, transmite su experiencia: Dios es nuestro padre, renuncia a ti mismo, ven y sígueme, sirve a los demás. Yo respondo, sabiendo que hay muchos puntos y comas.

4 Jesús fue un gran místico y sabio, no hijo de Dios. Lo único que quería es que en la tierra hubiera amor en todos los hombres. Marx dijo que la religión es el opio del pueblo. En vez de discutir estas cosas podríamos trabajar aquí en la tierra para lograr ese fin místico que lo que intenta es comunicarse con Dios para ver qué quiere. Yo pondría por ejemplo la parábola que dijo “no lo hago, pero lo hago” en lugar de estar diciendo sí lo voy hacer y nunca hacerlo.

Jorge He intentado decir que los verdaderos místicos son los que transforman el mundo, sean creyentes o ateos. Pero ya estamos sobre el tiempo, y los jóvenes filósofos son terribles ●

La utopía del “Socialismo Indoamericano” de Mariátegui* *Dr. Alfonso Ibáñez***

abstract Ibáñez, Alfonso. *The Utopia of the Indoamerican Socialism of Mariátegui*. Mariátegui is a classic of Latinamerican social thought. The peculiar Marxism explained by this intellectual Peruvian is highlighted in this reflection: it is oriented toward an alternative historic project where method and subjectivity are deeply interwoven. Far from any deterministic position, the utopic dimension of its thought conceives a fuller and more complex form of rationality, capable of integrating mythic, symbolic and value elements of the indigenous peasantry as a mobilizing and powerful force of creative social transformation. Now, in the midst of the processes of neoliberal globalization happening, it will be necessary to respond to the need to build new utopias from cultural differences and the search for another possible world.

resumen Ibáñez, Alfonso. *La utopía del socialismo indoamericano de Mariátegui*. Mariátegui es un clásico del pensamiento social latinoamericano. En la presente reflexión sobresale el peculiar marxismo desplegado por el intelectual peruano: se orienta hacia un proyecto histórico alternativo donde método y subjetividad se imbrican profundamente. Lejos de cualquier posición determinista, la dimensión utópica de su pensamiento concibe una forma de racionalidad más amplia y compleja, capaz de integrar elementos míticos, simbólicos y valorativos del campesinado indígena como fuerza movilizadora y potenciadora de la transformación social creativa. Ahora, en medio de los procesos de la globalización neoliberal en curso, habrá que responder a la necesidad de construir nuevas utopías desde la diferencia cultural y la búsqueda de otro mundo posible.

* Este Artículo llegó a nuestra redacción el 05.06.07.

** Profesor-investigador en la UDG y profesor asociado de filosofía en el ITESO, alfii@cencar.udg.mx

“El instrumento de la realidad es y será la razón materialista concreta, que hace justicia a la totalidad de lo real; y por tanto, incluso a sus componentes complicados y fantasiosos”. Ernst Bloch

Método y subjetividad

Hay en José Carlos Mariátegui una singular relación entre método y subjetividad, que es la que le da una peculiar connotación a su “utopía realista”. Ya que si él considera que el marxismo es fundamentalmente un método de interpretación histórica de la realidad actual, concretamente de la sociedad capitalista, vincula muy estrechamente el estudio analítico con la emoción y el *pathos* revolucionario. La metodología dialéctica, que se adentra en la trama de los hechos y acontecimientos históricos, es un instrumento de análisis que trata de captar el conjunto dinámico de la realidad en toda su diversidad. Por eso toma muy en cuenta los aspectos subjetivos, las pasiones y proyectos que entran en juego, así como la imaginación creadora en la historia. Contra la tesis de la objetividad de los historiadores, Mariátegui pone en evidencia el lirismo de las reconstrucciones históricas más logradas, escribiendo que “la historia, en gran proporción es puro subjetivismo y, en algunos casos, es casi pura poesía”.¹ Probablemente por ello hace también un enorme elogio de *La evolución creadora* de Bergson, subrayando que la publicación de este libro constituye un suceso más importante que la fundación del reino servio-croata-esloveno, formulación que hoy debería resultar menos chocante en la boca de un marxista ante la sangrienta desintegración de Yugoslavia.

Al entender de Mariátegui, más que un sistema doctrinal acabado, el marxismo es una herramienta metodológica en tanto que guía teórico-práctica para el análisis y transformación de la realidad. Y si bien conviene prestar mucha atención al sustrato económico de las sociedades, esto no supone necesariamente un reduccionismo economicista. Pues como dice él en una atrevida comparación, el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como el de *libido* en

Freud, indicando que el análisis marxista puede ser visto como una especie de psicoanálisis generalizado de la sociedad. Por otro lado, se trata de un método que más que “aplicarse” pasivamente, se ejerce y recrea sin cesar al contacto vivo de una formación histórico-social específica, sin someterse a esquemas preestablecidos. De ahí su discurso abierto, siempre en constante elaboración, y que se apoya de preferencia en el género del ensayo, a través del cual realiza una serie de aproximaciones a la compleja realidad que estudia sin ninguna pretensión de agotarla. Finalmente, el análisis crítico no es completamente desinteresado sino que está puesto al servicio del proyecto histórico alternativo, dilucidando permanentemente la lucha social y política de los diversos sujetos populares. Justamente porque para Mariátegui el marxismo es método y “evangelio” de un movimiento de masas, esto es, un anuncio liberador capaz de movilizar las energías populares hacia la utopía socialista.

Ahora bien, Mariátegui aludió en alguna ocasión a que él trabajaba con método e intuición. Sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* son una muestra de ello pues, según lo aclara él mismo, podrían resultar insuficientemente rígidos para los ortodoxos del marxismo. Ocurre que discrepando de las versiones deterministas vulgares de un chato racionalismo, el marxismo heterodoxo de Mariátegui reconoce una peculiar importancia al aporte soreliano y a las grandes adquisiciones del Novecientos en filosofía, psicología, etcétera. Intentando sortear la crisis racionalista de su tiempo, que desembocaba en un escepticismo nihilista, se da en él un pasaje fluido del “mito” al “logos” y viceversa, sin compartimentos estancos ni fronteras precisas, perspectiva en la que llega a sostener que “los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas”. En Mariátegui, entonces, no existe una separación drástica entre intuición y razón, entre pensamiento e imaginación, entre ficción y realidad o entre análisis y utopía. A diferencia de la manera eurocéntrica de la modernidad, con sus antagonismos irreconciliables y su propensión intelectualista en el conocimiento, estamos aquí ante la búsqueda de una nueva racionalidad. Como lo advierte Aníbal Quijano en la presentación de su antología de Mariátegui, quien ha modificado sus apreciaciones precedentes -que crítico más adelante-, “se trata de una racionalidad diferente, que ya entonces algunos proponían reconocer

¹ Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú. Obras completas*. Vol. 11. Amauta, Lima, 1975. p. 63.

como ‘indoamericana’, pero cuyos sonidos serán escuchados masivamente sólo muchas décadas más tarde, en el lenguaje de los zorros arguedianos.”²

Esta cuestión es sumamente significativa porque los latinoamericanos no dejamos de experimentar hasta ahora el desgarramiento entre lo racional-europeo y lo americano-intuitivo, lo cual solicita una síntesis que construya una racionalidad renovada y alternativa. El filósofo nicaragüense Alejandro Serrano afirma al respecto, en un tono un tanto dramático, que “los latinoamericanos heredamos dos vacíos: el del racionalismo del siglo XVIII europeo, y el vacío de nuestra intuición indígena ancestral interrumpida por la dominación cultural de la conquista y la colonia. La revolución debe ser también, en cierto sentido, una forma de recuperación de la razón ausente y la intuición abortada”.³ A los quinientos años del encuentro y desencuentro con Occidente, podemos constatar que Mariátegui no andaba tan mal encaminado. Su estilo de pensamiento y de acción expresa la necesidad de hallar, creativamente, una forma propia de conocer, sentir y transformar nuestra realidad. Por tanto, una revolución integral y radical debería posibilitarnos el despliegue de ese patrimonio intuitivo de raíz indígena, con su mentalidad mítica y simbólica, integrando la razón a la base de su proceso cognoscitivo. Tal vez así consigamos la humanización de la razón y, simultáneamente, la racionalización de la humanidad. A mi modo de ver, a todo ello apunta la utopía del “socialismo indo-americano” de Mariátegui.

Un devenir inconcluso

La realidad está inacabada. Es la libre subjetividad la que puede aspirar a la actualización del “excedente de realidad” que todavía no ha sido plasmado. Los límites de lo real no están definidos para siempre, ni el proceso constitutivo del mundo está terminado. La conciencia anticipadora del ser humano, con sus “sueños diurnos” y en su praxis

² Quijano, Aníbal. *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*. FCE, México-Lima, 1991. Prólogo. Cf. también el debate entre Gustavo Gutiérrez, Aníbal Quijano y Sinesio López, “Mariátegui contra la expropiación de la utopía.” En *Cuestiones de Estado*, núms. 8-9, Lima, 1994.

³ Serrano, Alejandro. *Entre la nación y el imperio*. Vanguardia, Managua, 1988. p. 105.

histórica, puede rastrear los procesos latentes que se hallan en gestación. Es más, porque está abierta al porvenir puede negarse a la aceptación pasiva de la realidad “tal cual es” o se presenta. De esa actitud contestataria brotan los proyectos fecundos de un mundo otro, más en consonancia con un ordenamiento justo y armonioso de la existencia. Pues como dice Fernando Ainsa, “un mundo que estuviese cerrado, acabado, definitivo y en el que no se dieran condiciones abiertas o donde no surgieran condiciones nuevas para que brotara algo nuevo, sería ‘peor que la locura’”.⁴ José Carlos Mariátegui, “agonista del socialismo” por excelencia en cuanto lucha por una vida plena para todos, pertenece a la estirpe de los hombres imaginativos que no se contentan con el “curso normal de las cosas”, porque sabe muy bien que las cosas no permanecerán como están hoy día.

Captando en toda su profundidad los alcances de la “crisis mundial” de la primera posguerra europea, que hacía estallar en mil pedazos la *belle époque* del capitalismo, decide insertarse en el movimiento sociopolítico y cultural que busca forjar una nueva civilización. La racionalidad del mundo burgués, en el paroxismo de sus contradicciones, se muestra en toda su barbarie irracional. Pero en medio de los estertores de muerte hay una racionalidad que puja por salir a la luz del día, contenida en la fuerza de rebelión contra el orden vigente. Esta racionalidad se nutre de la esperanza invencible de que es posible construir un mundo desalienado que permita, a su vez, la realización integral de los hombres. De ahí que en oposición a la mentalidad prebélica, que se regía por el principio cartesiano de “pienso, luego existo”, aspirando tan sólo a una vida rutinaria y confortable, Mariátegui sostenía que en el período posbélico había que asumir más bien la divisa que Luis Bello formulara como “combato, luego existo”, adhiriéndose a la intuición del mundo de los que quieren “vivir peligrosamente”, con ánimo romántico y humor quijotesco.⁵

⁴ Ainsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. Correo de la Unesco, México, 1999. p. 59.

⁵ Mariátegui, José Carlos. “Dos concepciones de la vida.” En *El alma matinal. Obras completas*. Vol. 3. Amauta, Lima, 1959. p. 17.

Ahora bien, haciendo alusión a los motivos “irracionalistas” del marxismo del Amauta, Antonio Melis indica que esta dimensión de su pensamiento tiene todo el sabor de un rechazo de la idea tradicional de racionalidad. Al respecto escribe que “el límite profundo de la razón tradicional, expresada dentro del movimiento obrero por la ideología socialdemócrata, le parece ser su carácter simplemente de registro de lo existente. Mariátegui, en cambio, aboga por una razón creadora que esté a la altura de su deber fundamental de modificar la realidad. Ésta es la base teórica, aunque no expresada de forma sistemática y a veces solamente bosquejada, que sustenta la interpretación creadora del marxismo de Mariátegui”.⁶ En efecto, su reflexión siempre en ebullición y sin pretender ninguna sistematización académica, supo penetrar en la “unidimensionalidad” de una razón instrumental marcada por el principio del rendimiento y de la máxima acumulación de riquezas, pues la lógica del capital, con su sed insaciable de beneficios, generaba la guerra imperialista por la conquista de los mercados y el reparto del mundo.

En el frenesí inhumano de estas acciones y fuerzas destructoras, Mariátegui comprendió que la razón de la protesta de las masas proletarias del mundo entero tenía que consolidarse sobre nuevas bases, más allá del racionalismo occidental. Por otro lado, el “socialismo científico”, conducido por las organizaciones reformistas de la II Internacional, se había dejado domesticar por las “ilusiones del progreso” de la moderna civilización industrial y por la complejidad de una realidad cada vez más resistente a cualquier cambio radical. Como una variante del “darwinismo social”, el marxismo se había convertido en una ideología encubridora de una política oportunista, fácilmente rescatable por el sistema dominante. Puesto que en esta situación de “crisis de identidad” la negatividad histórica de la dialéctica revolucionaria se diluía en una mera adaptación a la evolución unilineal y mecánica de los procesos socioeconómicos.

Ante esta interpretación positivista y naturalista del marxismo, Mariátegui reacciona vigorosamente integrando la generación de revo-

⁶ Melis, Antonio. “Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui.” En *Mariátegui y la literatura*. Amauta, Lima, 1980. p. 133-134.

lucionarios que dan vida a lo que se ha denominado el marxismo del “factor subjetivo”. Ya Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* había observado que la falla fundamental del materialismo precedente consiste en que sólo capta la cosa, la realidad, bajo la forma de objeto para la contemplación, mientras que para él hay que concebirla “como actividad humana sensorial, como práctica”, de un modo subjetivo. Así es como “lo real” no se reduce a lo simplemente acontecido, no se limita a la totalidad ya dada, sino que comprende también a lo “aún-no-realizado”, pero que se ofrece como posibilidad a la voluntad y a la praxis histórica de los hombres.⁷ Criticando el reformismo de la socialdemocracia, Rosa Luxemburgo advierte que las masas no pueden ser únicamente el objeto de la evolución social, sino que ellas son ante todo el sujeto protagónico de la transformación consciente. Y la Revolución de Octubre, que constituye un verdadero “salto cualitativo”, cede el paso por un momento a la reaparición del principio marxiano de la autoemancipación del proletariado. Por eso Lukács, en su *Lenin* de 1924, indica que el genio del dirigente ruso resulta de su manera de plantear el elemento consciente y activo del movimiento obrero en el proceso revolucionario.

Al referirse a “La revolución contra *El Capital*” de Marx, Gramsci subraya también que dicho acontecimiento, que significa la primera gran victoria proletaria, se había llevado a cabo sin esperar la lenta maduración de las condiciones materiales y sin someterse completamente a las supuestas “rígidas leyes” del devenir histórico universal, en una de las sociedades más atrasadas de Europa. En esa misma óptica de contradicción por los hechos de las versiones científicas, Mariátegui se encarga de mostrar que el marxismo, allí donde ha sido auténticamente revolucionario, nunca ha respondido a un vulgar determinismo económico. Por eso anota enfáticamente que “Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una

⁷ Alberto Flores Galindo expresa que “Marx sería una especie de ser con dos cabezas: de un lado estaría la tradición positivista y del otro lo que se denomina ‘marxismo crítico’. Gouldner sugiere que a lo largo de la historia del marxismo hay una especie de contrapunto entre ambas corrientes: la estructuralista, que privilegia los rasgos evolucionistas y se autodefine como ciencia y, de otro lado, un marxismo más bien historicista, que se asume como ideología y pasión”. “Para situar a Mariátegui”, en *Pensamiento político peruano*. Desco, Lima, 1987. p. 202.

revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx”.⁸ Lo que sucede en su opinión es que el carácter voluntarista del socialismo, aunque no menos evidente, es menos entendido por la crítica que su fondo determinista.

Animado por un temperamento que le hace declarar “a medias soy sensual y a medias soy místico”, Mariátegui sostiene que cada palabra y cada acto del marxismo conllevan un acento de fe y de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo indagar en un mediocre y pasivo sentimiento fatalista. Su “agonía”, según Flores Galindo, “se confunde finalmente con esa esperanza que define en la política y en la vida cotidiana el derrotero de Mariátegui: la confianza en el futuro que no reposa en las leyes de la dialéctica ni en los condicionamientos de la economía, sino en las voluntades colectivas. En otras palabras, se trata del voluntarismo y espontaneísmo que emergen en diversos pasajes de su pensamiento”.⁹ Así es como alude con satisfacción a la frase que se atribuye a Lenin, quien ante la objeción de que sus esfuerzos iban contra la realidad, replicara: “¡Tanto peor para la realidad!”. En contraposición al chato racionalismo cientista, la recreación del marxismo revolucionario implica para Mariátegui la elaboración de una racionalidad más amplia y compleja, capaz de integrar una gama más variada de motivaciones humanas que intervienen en la praxis de transformación social.

La imaginación creadora

Su análisis de la “escena contemporánea” está muy marcado por esta preocupación. Por eso la crisis estructural del sistema capitalista supone, a su entender, una doble fractura para Occidente: en lo económico y en lo político, ciertamente, pero sobre todo en su mentalidad y en su espíritu. Atento lector de *La decadencia de Occidente* de Spengler e inspirándose en la teoría soreliana del mito social, Mariátegui observa que los antiguos ideales, valores e instituciones de la

civilización burguesa se hallan en una franca descomposición. Pues tanto la racionalidad científica como la democracia parlamentaria, al igual que las religiones trascendentales, reciben el impacto de un hondo cuestionamiento. Como un producto de la ruina material, la quiebra de la razón tradicional con sus ilusiones del progreso, que se había sustentado en una confianza ilimitada en el desarrollo tecnológico e industrial, se manifiesta en el decadentismo autodestructor que cunde por todas partes. En este contexto de desencanto y agotamiento, la reacción fascista sólo constituye su expresión más desesperada y mortífera.

Por este motivo expone que “toda la investigación contemporánea sobre la crisis mundial desemboca en una unánime conclusión: la civilización burguesa sufre la falta de un mito, de una fe, de una esperanza”. Mientras la experiencia racionalista ha conducido al paradójico resultado de desacreditar a la razón, sumiendo a la humanidad en un escepticismo nihilista, Mariátegui postula que únicamente el hombre dinamizado por el mito puede hacer avanzar la historia, “reencantando” el mundo. Así es como refiere que “el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana; los demás son el coro anónimo del drama”. De ahí que toda su obra, y toda su vida también, signifiquen una “invitación a la vida heroica” y creadora, según el título proyectado para un libro que no tuvo el tiempo de escribir.

Ahora bien, el mito social, verdadero motor de la historia, no es una invención arbitraria sino que surge de la misma historia y en términos colectivos. Por ello Mariátegui, en la búsqueda del nuevo mito impulsor de la aventura humana, no vacila en remitirse al antagonismo de las clases fundamentales de la sociedad capitalista en crisis. De esta incursión deduce que “lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado

⁸ Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo. Obras completas*. Vol. 5. Amauta, Lima, 1959. p. 126.

⁹ Flores Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Desco, Lima, 1982. p. 14.

tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma”.¹⁰ En vez de sucumbir a la “angustia existencial” generalizada que suscitaba el ocaso del mundo burgués, Mariátegui propone responder al “alma matinal”, a la convocatoria del proyecto revolucionario del proletariado, de donde deberá nacer la nueva civilización de los “productores asociados”, según el decir de Marx.

En esta perspectiva, en la cual los elementos míticos y simbólicos tienen un papel que desempeñar, el movimiento socialista está animado no sólo por la crítica científica, en tanto que análisis objetivo de las contradicciones que genera la producción mercantil capitalista, sino que también incluye una fuerza subjetiva de afirmación histórica y de entusiasmo prospectivo. Pues como él mismo lo puntualiza, en relación con la movilización de las capas populares y la dialéctica que se establece entre éstas y los intelectuales, “el ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido”.¹¹ Precisamente porque esa utopía no hace otra cosa que recoger e interpretar el sueño oscuro de las multitudes, potenciándolo.

Es innegable que en la tematización que Mariátegui realiza del mito social se encuentran resonancias vitalistas, pragmatistas, relativistas y hasta psicoanalíticas, que corresponden a su apertura al universo filosófico de la época. Pero eso no debe impedir el reconocimiento de que cuando efectúa la asimilación de la problemática en función de la praxis revolucionaria, él sabe guardar muy bien sus distancias con respecto a sus fuentes de inspiración.¹² Esto es de particular importancia en el caso de Georges Sorel, del cual siempre recibió una su-

¹⁰ Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito.” En *El alma matinal. Obras completas. Op. cit.* pp. 23, 24 y 27.

¹¹ Mariátegui, José Carlos. *La escena contemporánea. Obras completas.* Vol. 1. Amauta, Lima, 1959. p. 158.

¹² Osvaldo Fernández señala que “la alteridad fue para Mariátegui también su continua incursión en campos teóricos considerados como ajenos, o que él sentía que eran erradamente apreciados como ajenos, como por ejemplo el psicoanálisis, el pragmatismo, o autores como Bergson, Unamuno, Nietzsche, y por

gestiva influencia, ya que el teórico del sindicalismo revolucionario hace una oposición muy drástica entre el mito y la utopía con el fin de resaltar el carácter irracional y combativo del mito frente a la elaboración de modelos intelectuales que significaría la utopía. Por ello sostiene que los mitos revolucionarios no son “descripción de cosas, sino expresión de voluntades”, convicciones que poseen un fundamento religioso y dinamizan la acción “inmediata” en el presente.¹³

Como ya lo he tratado de demostrar en un estudio más minucioso, Mariátegui, aunque se preocupa menos de su ubicación teórica, sitúa mucho mejor al mito dentro de la práctica social.¹⁴ Así, mientras Sorel pone el acento más fuerte en la necesidad de destruir el orden existente, Mariátegui valoriza al mito como una energía movilizada del proletariado en la constitución del nuevo orden. Por otra parte, no se halla en Mariátegui el “irracionalismo” extremo de Sorel, que quiere convertir al mito en algo irrefutable, ya que él está pensando más bien en “un mito revolucionario con profunda raigambre económica”. Esto provoca, a su vez, que el contraste entre mito y utopía sea muchísimo más matizado en el Amauta, para quien con frecuencia ambos son equivalentes. Finalmente, con un sentido político más cabal, él sustituye el mito soreliano y anarquista de la “huelga general” por el de la “revolución social”.

Así es como al sentar las bases de la utopía del “socialismo indoamericano”, intentando articular el marxismo con la cuestión nacional y el socialismo con el mundo andino, Mariátegui tiene muy presente no sólo la penetración del capital imperialista y la industrialización del país, sino también las tradiciones comunitarias del campesinado indígena, donde percibe los embriones del futuro socialismo peruano.

qué no Sorel, que sabía muy bien que estaba en una especie de *Index* marxista. De todos estos lados trajo conceptos, a los que imprimió nuevos significados, con los que exploró zonas desconocidas de la realidad, aventurando respuestas, tentando soluciones que nunca había escuchado”. *Mariátegui o la experiencia del otro.* Amauta, Lima, 1994. p. 132.

¹³ Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia.* Alianza Editorial, Madrid, 1976. p. 85. Cf. Guillermo Nugent, “Tipos humanos, mito e identidad individual en *El alma matinal* de José Carlos Mariátegui”, en *El conflicto de las sensibilidades.* Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, Lima, 1991.

¹⁴ Ibáñez, Alfonso. *Mariátegui: revolución y utopía.* Tarea, Lima, 1978. pp. 78-83.

Esto es lo que le lleva a decir que “la fe en el resurgimiento indígena no proviene de una ‘occidentalización’ material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, tantos otros”.¹⁵ Aquí se manifiesta el “romanticismo revolucionario” que supone el recurso a estructuras y valores precapitalistas para la elaboración del nuevo proyecto histórico. Pues como lo ha subrayado Michael Löwy, su referencia nostálgica al “comunismo incaico” del pasado es la que le posibilita un planteamiento original de la alternativa socialista en el Perú. José Antonio Matesanz refiere por ello que lo que “da actualidad al pensamiento de Mariátegui es precisamente su intento de fundir lo más nuevo con lo más viejo. ¿Por qué no intentar hacer hoy lo que él hizo en su momento?”.¹⁶

Vale la pena recalcar la importancia que otorga también Mariátegui a la mentalidad mítica y simbólica de la población campesina indígena, en la cual supo descubrir sus virtualidades socialistas, precisa-

¹⁵ Mariátegui, José Carlos. “Prólogo” a *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, reproducido en *Siete ensayos de la realidad peruana. Obras completas*. Vol. 2, Amauta, Lima, 1953, p. 35, nota 1. En su estudio sobre el problema de la raza observa que “una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo”. *Ideología y política, Obras completas*. Vol. 13, Amauta, Lima, 1969. p. 46.

¹⁶ Matesanz, José Antonio. “Actualidad de Mariátegui: reflexiones sobre un modelo indigenista posmoderno”, en Liliana Weinberg y Ricardo Melgar (editores), *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. UNAM, México, 2000. p. 164. Véase Löwy, Michael. “El marxismo romántico de Mariátegui”, en *Márgenes*, núm 2, Lima, 1987. pp. 13-22. “La defensa de la comunidad –anota Flores Galindo– robustece el rechazo de Mariátegui al capitalismo. En el Perú no tenían que repetirse los errores que en Occidente había generado ese sistema económico porque, gracias a la comunidad, podríamos seguir una evolución histórica diferente. Una vez más, nuestro camino no era el europeo. Es así como Mariátegui se ubica en un terreno radicalmente diferente de análisis y reflexión: a diferencia de los apuristas o los comunistas ortodoxos, el problema no era cómo desarrollar el capitalismo (y por lo tanto repetir la historia de Europa en América Latina), sino cómo seguir una vía autónoma”. *La agonía de Mariátegui. Op. Cit.* p. 50.

mente porque él está convencido, en divergencia con el materialismo mecanicista de los divulgadores del marxismo, del papel insustituible de la conciencia de clase y de la “misión histórica” de los sujetos revolucionarios. Por eso se ocupa de fomentar una “moral de productores” y la emoción religiosa y mística del combate socialista. A los defensores de la “ortodoxia” no está demás recordarles que ya en un libro de 1907, Lunacharsky, ulterior comisario del pueblo para la educación en Rusia, afirma que “la filosofía de Marx es una religión que ha tomado conciencia de sí”.¹⁷ Pero hoy sabemos bien que estos esfuerzos por vincular marxismo y religión no fueron tan excepcionales como podría creerse, según lo ha estudiado Löwy.¹⁸ Y si Gramsci considera que en la lucha por la hegemonía hay que realizar una “reforma intelectual y moral de masas”, Mariátegui insiste en la pertinencia de propiciar una ética solidaria de clase abierta a la universalidad histórica, operando a su vez una “secularización dialéctica” de la religión, cuyos motivos no son ya más divinos, sino humanos, sociales y políticos. Citando a Unamuno, “el maestro de Salamanca”, exclama: “Siento a la vez la política elevada a la altura de la religión y la religión elevada a la altura de la política”.¹⁹ Una política que es praxis entera del hombre, un marxismo que se manifiesta como la nueva religión de nuestro tiempo.

Para Mariátegui, pese a todos los condicionamientos materiales y estructurales, el hombre es siempre el sujeto de la praxis histórica. En esta óptica presta una atención especial a la dimensión anticipadora

¹⁷ Lunacharsky, Antón. *Religión y socialismo*. Sígueme, Salamanca, 1976. p. 147. En su conclusión puede leerse: “Reconocer el socialismo científico como luz de luz, viva concentración de esperanza humana, elevadísima poesía, profundísimo entusiasmo, máxima religión, es para mí verdadero realismo...” p. 262.

¹⁸ Löwy, Michael. *Redemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. PUF, Paris, 1988.

¹⁹ Mariátegui, José Carlos. *Signos y obras. Obras completas*. Vol. 7, Amauta, Lima, 1959. p. 120. Y en *El artista y la época* ratifica que “la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la historia”. “Arte, revolución y decadencia”, en *Obras completas*. Vol. 6, Amauta, Lima, 1959. p. 20. No es de extrañar, entonces, que esta afinidad entre mística y política haya podido servir de fuente inspiradora a la “teología de la liberación” de Gustavo Gutiérrez. Véase de Michael Löwy, “Mística revolucionaria. José Carlos Mariátegui e a religião”. En *Estudios Avanzados*, 19 (55), 2005. pp. 105-116.

de la conciencia humana, revalorizando el papel histórico de la imaginación creadora, ya que el místico es aquel que no se contenta con la posesión dogmática de la verdad sino que se lanza a la aventura de una vida rica e inagotable, a lo desconocido, con una sed insaciable de infinito. No por casualidad alude a Oscar Wilde y a Luis Araquistain, con la intención de señalar que “sin imaginación no hay progreso de ninguna especie” y que “progresar es realizar utopías”. Esto se explica muy bien en un momento en el cual la vieja civilización burguesa presenta signos inequívocos de decadencia, y en el cual las organizaciones tradicionales de la clase obrera parecían haber agotado todos sus recursos. Estoy seguro, por tanto, de que Mariátegui hubiera sabido vibrar al unísono con el grito subversivo de los estudiantes franceses del 68: “¡La imaginación al poder!”. Ya que como expone Fernando Ainsa, “sólo gracias a la presión de lo imaginario pueden proyectarse y desencadenarse las revoluciones”.²⁰

Al respecto hay que decir que él estimaba que la diferencia radical entre los revolucionarios y los conservadores residía, justamente, en sus facultades imaginativas. Pues mientras los segundos, los conservadores y reaccionarios, no son capaces de concebir una realidad distinta de la ya conocida, los renovadores se hallan incansablemente con la mirada puesta hacia delante, animados por sus sueños futuristas. A lo cual añade, evocando la gesta emancipadora de Bolívar y para que no queden dudas, que “la historia les da siempre la razón a los hombres imaginativos”.²¹ Y al referirse a la “ilusión de la lucha final”, anota que se trata de un fenómeno colectivo muy antiguo y muy actual que, al reaparecer cada cierto tiempo con distinto nom-

bre, sirve para renovar a los hombres y orientar la marcha histórica hacia el “mesiánico milenio” que nunca vendrá porque “el hombre llega para partir de nuevo”. Sin embargo, es el motor del progreso y “la estrella de todos los renacimientos”.²²

Ante el realismo conformista, la dialéctica de la praxis, que actúa en la historia por negaciones y afirmaciones fecundas, se expresa en otro lenguaje: “¡Seamos realistas... exijamos lo imposible!”.²³ En respuesta al calificativo de “pesimistas”, que con relativa frecuencia se esgrime para acorrallar a los contestatarios, Mariátegui retoma con especial lucidez la consigna de Vasconcelos: “Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal”, llegando incluso a trastocar su fórmula por ésta otra que le parece más exacta: “Pesimismo de la realidad, optimismo de la acción”.²⁴ Es que el espíritu revolucionario se caracteriza, más que por un pesimismo derrotista, por un optimismo crítico y militante que permite compenetrarse con la realidad presente a fin de transformarla. Es la “fe apasionada, riesgosa, heroica, de los que combaten peligrosamente por la victoria de un orden nuevo”.²⁵

El marxismo del futuro

Ahora bien, aunque el Amauta es un firme defensor del máximo despliegue de la imaginación utópica, que a su forma de ver muchas veces se queda corta con respecto al ritmo de los acontecimientos, no deja de reparar en los eventuales extravíos en que pueden incurrir la imaginación y la fantasía. Por ello aclara que “sólo son válidas aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas utopías que

²⁰ Ainsa, Fernando. *La reconstrucción de la Utopía. op. cit.*, p. 50. Y agrega: “No hay cambio revolucionario posible sin un cambio paralelo del imaginario social. En esos momentos privilegiados de la historia, el intercambio entre lo real y lo ideal, el ser y el deber ser, se acelera”.

²¹ Mariátegui, José Carlos. “La imaginación y el progreso”, en *El alma matinal. Op. Cit.* pp. 44 y 45. Este aserto ha sido profundizado por Cornelius Castoriadis, quien estima que “la historia es imposible e inconcebible fuera de la imaginación productiva o creadora, de lo que hemos llamado *la imaginación radical*, tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el hacer histórico y en la constitución, antes de toda racionalidad explícita, de un universo de significaciones”. *L'institution imaginaire de la société*. Éd. du Seuil, Paris, 1975. p. 204.

²² Mariátegui, José Carlos. “La lucha final.” En *El alma matinal. Op. Cit.* pp. 23-27.

²³ Como anota Franz Hinkelammert, “a través de la imaginación –pero también de la conceptualización de lo imposible- se descubre recién el marco de lo posible. Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad”. *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José, 1984. p. 26.

²⁴ Mariátegui, José Carlos. “*Indología*, por José Vasconcelos”, en *Temas de Nuestra América. Obras completas*. Vol. 12. Amauta, Lima, 1959. p. 82. Obsérvese el parentesco con la propuesta de Gramsci: “Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad”.

²⁵ Mariátegui, José Carlos. “¿Existe una inquietud propia de nuestra época?”, en *El artista y la época*. p. 30.

nacen de la entraña misma de la realidad”²⁶ y que se someten a la contingencia de la finitud. Eso es precisamente para él, en la hora de la confrontación cada vez más abierta entre el capital y el trabajo, el mito de la revolución social: una utopía realista. En contraposición a la tradición marxista que, basándose en Engels, establece una especie de substitución del “socialismo utópico” por el “socialismo científico”, él estaría más de acuerdo con los autores contemporáneos que, como Bloch, Marcuse o Heller, entienden al marxismo como una nueva concreción, con características propias, del pensamiento utópico. De ahí también su encendida polémica con Unamuno, espíritu agónico como el suyo, quien no quería reconocer en Marx más que al “profesor” y no al “profeta”.²⁷

Aníbal Quijano, en su libro de introducción a Mariátegui, asevera que el marxismo del Amauta se encuentra atravesado por una tensión insólita, ya que él “ensambló en su formación intelectual una concepción del marxismo como ‘método de interpretación histórica y de acción’ y una filosofía de la historia de explícito contenido metafísico y religioso”.²⁸ Pues no deja de causar extrañeza el hecho de que, por ejemplo, en su artículo sobre “La filosofía moderna y el marxismo”, sostenga que “vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas”.²⁹ Sucede que, lejos de reducirse al análisis riguroso de una formación social, que por otro lado había que emprender lo más integralmente posible, el marxismo implica para Mariátegui una “buena nueva” o un mensaje de emancipación, un proyecto histórico revolucionario en el seno del movimiento obrero y campesino.

²⁶ Mariátegui, José Carlos “La imaginación y el progreso”. En *El alma matinal*. *Op. cit.* p. 38.

²⁷ Cf. Francis Guibal, “Entre Marx y Unamuno. La praxis como agonía”. En *Vigencia de Mariátegui*. Amauta, Lima, 1995. Sobre la dimensión utópica del marxismo puede consultarse a Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE-UNAM, México, D.F., 1999.

²⁸ Quijano, Aníbal. *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. Mosca Azul, Lima, 1981. p. 72.

²⁹ Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*. *Op. Cit.* p. 41. Como lo ha puntualizado Roland Forgues, entre otros, Mariátegui puede ser emparentado con Walter Benjamin porque “en ambos la revolución es pensada como una cuestión de redención, sin que esto desemboque, sin embargo, en un territorio extraño a la propia historia”. *Mariátegui. La utopía realizable*. Amauta, Lima, 1995. p. 135.

Su método de interpretación histórica, como una herramienta teórica y práctica, y sin economicismos baratos, apunta hacia la acción colectiva. Por eso, aun recurriendo a fuentes netamente no marxistas, y hasta de índole idealista, que por otra parte eran utilizadas por las posiciones ideológicas burguesas, Mariátegui ensaya una revitalización de la praxis revolucionaria. Si hubiera que etiquetar el marxismo mariateguiano, podría decirse que su cosmovisión envuelve un “materialismo idealista”, con todos los elementos de contradicción que implica esta fórmula, ya que, como él mismo lo expresa, “el materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convicción del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista”.³⁰ En consecuencia, y de un modo un tanto paradójico, de la simbiosis de ambos elementos en su esfuerzo por hacer coincidir el materialismo histórico con un idealismo revolucionario, resulta el peculiar marxismo creador de este “agonista” del socialismo.³¹

Tomando distancia de aquellos que hablan del “marxismo abierto” de Mariátegui, que sería la alternativa a un “marxismo dogmático”, Quijano considera que “es más correcto señalar que no todo en el pensamiento mariateguiano era marxista y que en su polémica contra el revisionismo y el positivismo son las cuestiones ético-filosóficas, las que tienen primacía sobre las epistemológicas y metodológicas, acerca de las cuales su formación era insuficiente”.³² Puede ser que esta proposición, tan cerebralmente lanzada desde nuestro hoy histórico, contenga algo de verdad. Pero eso no debe hacernos pasar por alto que Mariátegui, al pensar que el materialismo histórico supera

³⁰ *Ibid.*, p. 60. En su “Aniversario y Balance” de la revista *Amauta* precisa: “El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentiremos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia”. *Ideología y política*. p. 250.

³¹ Cf. “Un marxismo singular”, en Francis Guibal y Alfonso Ibáñez, *Mariátegui hoy*. Tarea, Lima, 1987.

³² Quijano, Aníbal. *Op. cit.*, p. 78. Refutándolo, Juan Carlos Valdivia comenta: “Aníbal Quijano nos habla de las dificultades metodológicas y epistemológicas de J.C. Mariátegui; yo temo más bien que mientras nosotros vamos iniciando recién el camino de la razón, Mariátegui ya estaba de vuelta hace más de cincuenta años. En esos días el mito se instalaba en carne y hueso en esta triste llanura; sin ensamblajes, en una unidad pluralista infinita”. *Mariátegui: perspectiva de la aventura*. Macho Cabrío, Arequipa, 1985. p. 47.

tanto al idealismo abstracto como al materialismo metafísico, de corte naturalista, se crea un cierto “vacío teórico”. Él intentará llenar esta laguna con un acertado retorno a la dialéctica marxista, que abarca el restablecimiento de la estrecha relación entre la teoría y la práctica, así como la reconstrucción de un humanismo revolucionario.³³

No obstante, es dentro de su lucha en un doble frente contra el nihilismo escéptico y contra la interpretación científicista y racionalista del marxismo, que las cuestiones epistemológicas le inducen a buscar, justamente, un ensanchamiento de los alcances de una razón empírico-analítica excesivamente objetivista. De ahí que Mariátegui rehabilite la función crítica y cognoscitiva de la imaginación creadora en cuanto órgano metodológico de lo nuevo, pues “la experiencia ha demostrado que con el vuelo de la fantasía es como mejor se puede abarcar todas las profundidades de la realidad”.³⁴ Y de allí que en sus análisis históricos tenga muy presentes, junto con las determinaciones infraestructurales, las diferentes formas de la conciencia social, como el “factor religioso”.

Es que las ideologías no son meros “reflejos” mistificadores de las relaciones sociales sino, ante todo, fuerzas inventoras de historia. Del mismo modo, la producción estética y literaria representa para él un medio de conocimiento de la realidad tan importante como los estudios socio-económicos y políticos.³⁵

En mi opinión, Mariátegui esboza, en un adelanto clarividente, una de las principales tareas que posteriormente se impondrá Ernst Bloch, y que realizará en su “ontología de lo que todavía-no-es”, aunque quizás de una forma demasiado sistemática para el gusto del Amauta.³⁶ En efecto, cada uno en su estilo singular, aspira a que en la teoría marxista, que es vista como la ciencia del futuro, se alfe la “corriente fría del análisis”, encargada de penetrar en las contradicciones objetivas y en las posibilidades reales de cambio, con la “corriente cálida de la utopía”, que es siempre una fuerza subjetiva de ruptura del orden y la anticipación imaginaria del “reino de la libertad” tan deseado. De tal modo que se configure una racionalidad más integral, capaz de incorporar la dimensión afectiva y pasional de los seres humanos, al mismo tiempo que se vuelve más creadora y movilizadora, resueltamente abierta a lo “extraordinario posible”.

Siguiendo la lógica de este planteamiento, Mariátegui indica que “a la revolución no se llega sólo por una vía fríamente conceptual. La revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica”.³⁷ A semejanza de su concepción del socialismo como la gran “utopía realista” de nuestro tiempo, Bloch volcará su esfuerzo filosófico en demostrar que el advenimiento de la ciencia crítica marxista no elimina de un plumazo la utopía, sino que más bien significaba su radicalización y realización a través de la “utopía concreta” que, como afirma Fernando Ainsa, “permite incluir y tener en cuenta factores subjetivos de la historia

³³ En la misma época, intelectuales como Korsch y Lukács ejecutan un movimiento teórico parecido, en su empeño antipositivista. Pero es quizás Gramsci quien logra una más adecuada elaboración de la “filosofía de la praxis”. Cf. Francis Guibal, *Gramsci: filosofía, política, cultura*. Tarea, Lima, 1981.

³⁴ Mariátegui, José Carlos. *Signos y Obras*. Op. cit. p. 23.

³⁵ Como expone Gerardo M. Goloboff, “la intuición de Mariátegui del valor que alcanza ese dominio de lo real que es la ficción, es la que probablemente le hace considerar a ésta como un campo privilegiado, justamente por su falta de ataduras para acceder a un mayor conocimiento de la realidad, como una práctica que, por no estar sujeta a cierta concepción de la ‘verdad’, revela esa verdad y aun la produce”. “Mariátegui y el problema estético literario”, en *Mariátegui y la literatura*. Op. cit. p. 112.

³⁶ La obra entera de Bloch está atravesada por el “espíritu de la utopía”, pero su pensamiento se despliega sobre todo en *El principio esperanza*. Allí postula que “sólo el marxismo ha aportado al mundo un concepto de saber que no está vinculado esencialmente a lo que ha llegado a ser, sino a la tendencia de lo que va a venir, haciendo así accesible por primera vez, teórica y prácticamente, el futuro”. Aguilar, Madrid, 1977. tomo 1. p. 130.

³⁷ Mariátegui, José Carlos. *La escena contemporánea*. Op. cit. p. 155. Flores Galindo refiere que para Mariátegui el marxismo no era una simple “teoría” ni un juego de “conceptos”, sino más bien un estilo de vida: “El marxismo era una práctica que envolvía a todo el hombre y a todos los hombres; desterraba el aislamiento y el individualismo de los intelectuales, para sumergirlos en la política, sinónimo de pasión. Es así como la razón y los sentimientos, la inteligencia y la imaginación se confundían”. *La agonía de Mariátegui*. Op. cit. p. 54.

y la capacidad del hombre para transformarla y alterarla”.³⁸ De esta manera, el socialismo puede ser tematizado, en cuanto utopía racional, como un proyecto político revolucionario hecho de ciencia y de ideal, de saber y de querer. Es la *docta spes* blochiana, que impulsa al movimiento social de los explotados y dominados en la consecución de un mundo donde, según palabras del *Manifiesto Comunista*, “surgerà una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”.³⁹

Ahora bien, en el contexto de la “vuelta a Mariátegui” que ha tipificado a la cultura política de la izquierda peruana en los últimos decenios, y por extensión a la latinoamericana, el aspecto mítico y utópico de su pensamiento, y no sólo sus análisis sociales concretos y sus propuestas político-organizativas, puede resultar bastante sugestivo. Antes que nada, porque en esta perspectiva se resuelve la clásica oposición entre ciencia y utopía, que aún provoca sus interferencias. Con ello la imaginación prospectiva puede contribuir, incesantemente, señalando nuevos horizontes y fines a la investigación y acción transformadoras, sin permitir que éstas se contenten jamás con lo ya adquirido. Pues como lo advierte Cioran, quien no fue ningún revolucionario, “sólo actuamos bajo la fascinación de lo imposible”.⁴⁰ De lo contrario, la “teoría crítica” de la sociedad podría inmovilizarse y convertirse en un elemento enmascarador del orden establecido, como sucede muchas veces en el universo informatizado con la racionalidad “tecno-lógica-crítica” dominante del capitalismo neoliberal globalizado del “pensamiento único”.

Pero además, la razón utópica mariateguiana pone en primer plano, para la práctica revolucionaria, a los factores subjetivos, y de este modo se diferencia del evolucionismo de la maduración de las con-

diciones objetivas. De ahí que su método de análisis histórico no sea la simple “aplicación” de un marco categorial preestablecido, sino que se recrea también en el proceso de producción de conocimientos sobre una determinada formación social, teniendo muy en cuenta el protagonismo de los movimientos sociales existentes.⁴¹ De manera similar, en su visión estratégica Gramsci acuerda un lugar central a la lucha por la hegemonía ideológica y política del proletariado, que posibilitará la emergencia de una voluntad colectiva “nacional-popular” de emancipación. Y esto exige la integración depurada de las más variadas manifestaciones culturales del pueblo, en cuanto expresiones de resistencia y esperanza en el proyecto futuro.⁴² Por ello, con base en la dialéctica mariateguiana entre tradición y modernidad, entre lo más antiguo y lo más actual, historiadores como Alberto Flores Galindo y Manuel Burga han intentado rastrear y recuperar la “utopía andina” para la elaboración de un socialismo autónomo, sin “calco” ni “copia”, en el universo indo-americano.⁴³

⁴¹ Al respecto escribe Jaime Massardo que “reivindicamos en la obra de J.C. Mariátegui el particular uso de un instrumento teórico-metodológico que, en un juego dialéctico hasta el momento inédito en América Latina, abre el camino a la exploración de las formaciones sociales concretas, en las que, por decirlo de una sola vez, base económica, ‘sobreestructura’, voluntad humana, *pathos* revolucionario, ‘emoción de la época’, ‘mito’ socialista y moral de los trabajadores, se engarzan y se determinan mutuamente”. “El marxismo de Mariátegui”, en *Dialéctica* núm. 18, México, 1986. pp. 100-101.

⁴² Gustavo Gutiérrez señala que “aquí hay algo muy interesante en Mariátegui, sobre todo en una época en la que uno de los empeños de un pretendido pragmatismo y un realismo rastrero es, de alguna manera, robarle al pueblo pobre su utopía, expropiarle la utopía. Mariátegui nos ayuda a que este despojo no tenga lugar, y si ha sucedido, a devolverle a este pueblo la utopía de libertad, de justicia, de dignidad humana, de una sociedad en la que la belleza sea también importante, como lo era para Mariátegui”. “Mariátegui: un hombre libre”, en *Páginas*, núm. 127, Lima, 1994. p. 59.

⁴³ Como aclara Flores Galindo, “un proyecto socialista utiliza cimientos, columnas y ladrillos de la antigua sociedad, junto con armazones nuevos. El verdadero problema es saber combinar precisamente a lo más viejo con lo que todavía ni siquiera existe. Sólo así el socialismo será una palabra realmente inédita en el Perú”. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987. pp. 364-365.

³⁸ Ainsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*, *op. cit.*, p. 61. Bloch explica que “la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la mera fantasmagoría justamente porque sólo la primera implica un ser-que-todavía-no-es de naturaleza esperable, es decir, porque no manipula ni se pierde en el ámbito de lo posible vacío, sino que anticipa psíquicamente lo posible real”, *op. cit.*, p. 133.

³⁹ Marx-Engels. *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos*. Grijalbo, México, 1970. p. 50.

⁴⁰ Cioran, Emile Michel. *Historia y utopía*. Tusquets, Barcelona, 1995. p. 118.

Finalmente, ante los múltiples obstáculos de la transición socialista a nivel mundial, y particularmente en nuestros países latinoamericanos, Mariátegui nos recuerda con Oscar Wilde que, a pesar de todo, “las utopías de ayer son las realidades de mañana”. Claro que encontrándonos ahora, después del derrumbe de los “socialismos reales” con su totalitarismo burocrático, y teniendo muy a la vista los cambios vertiginosos de nuestro mundo globalizado de hoy día, habrá que abrirse a la elaboración de nuevas utopías. Así, por ejemplo, Rodrigo Montoya nos refiere que “no ha sido propuesta aún una *utopía de la diversidad* para que cada pueblo sea como quiera ser, para que la diferencia sea respetada. Si consideramos que la libertad supone *derecho a la diferencia*, su afirmación será el mejor modo de enriquecer la democracia. Son plenamente compatibles la justicia, la diversidad y la libertad. La vía capitalista niega la diferencia y propone la uniformización-homogeneización”.⁴⁴ No obstante, el movimiento zapatista de Chiapas aspira a “un mundo donde quepan todos los mundos”, apuntando así a una utopía que haga posible la realización de múltiples utopías. A ello habría que agregar las “utopías transculturales” que podrían surgir de la fusión de horizontes, del entrecruzamiento de culturas distintas que creen nuevos modos de vida. En efecto, ante la aplastante realidad de un mundo global, hegemónico por el capital financiero y las empresas transnacionales, que además excluye a la mayor parte de la humanidad, hay que declarar con el Foro Social Mundial que “otro mundo mejor es posible”. Pues como lo explicita Federico Mayor, “lo importante es que persista el espíritu de utopía y que la imaginación triunfe, porque es y seguirá siendo el motor de todo proceso de invención”.⁴⁵

- Ainsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*, Correo de la UNESCO, México, 1999.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid. Tomo 1, 1977.
- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Seuil, Paris, 1975.
- Ciorán, Emile Michel. *Historia y utopía*. Tusquets, Barcelona, 1995.
- Fernández, Osvaldo. *Mariátegui o la experiencia del otro*. Amauta, Lima, 1994.
- Flores Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Desco, Lima, 1982. “Para situar a Mariátegui”, en *Pensamiento político peruano*, Desco, Lima, 1987. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987.
- Forges, Roland. *Mariátegui. La utopía realizable*, Amauta, Lima, 1995.
- Goloboff, Gerardo. “Mariátegui y el problema estético literario”. En *Mariátegui y la literatura*. Amauta, Lima, 1980.
- Guibal, Francis. *Gramsci: filosofía, política y cultura*. Tarea, Lima, 1981. *Vigencia de Mariátegui*. Amauta, Lima, 1995. Con Alfonso Ibáñez. *Mariátegui Hoy*. Tarea, Lima, 1987.
- Gutiérrez, Gustavo. “Mariátegui: un hombre libre”. En *Páginas*, núm. 127, Lima, 1994. Con Aníbal Quijano y Sinesio López, “Mariátegui contra la expropiación de la utopía”. En *Cuestiones de Estado*, núm. 8-9, Lima, 1994.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José, 1984.
- Ibáñez, Alfonso. *Mariátegui: revolución y utopía*. Tarea, Lima, 1978.
- Löwy, Michael. “El marxismo romántico de Mariátegui”. En *Márgenes*, núm. 2, Lima, 1987. *Redemption et Utopia. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. PUF, Paris, 1988. “Mística revolucionaria. José Carlos Mariátegui e a religião”. En *Estudos Avancados*, núm. 19 (55), 2005.
- Lunacharsky, Antón. *Religión y socialismo*. Sígueme, Salamanca, 1976.
- Mariátegui, José Carlos. *Obras Completas*. Lima, Amauta, múltiples fechas (20 tomos en edición popular).

⁴⁴ Montoya, Rodrigo. *De la utopía andina al socialismo mágico*. Instituto Nacional de Cultura-Cusco, Perú, 2005. p. 223.

⁴⁵ Mayor, Federico. “Querer lo imposible”. Prólogo a Fernando Ainsa. *La reconstrucción de la utopía. op. cit.*, p. 9.

Marx-Engels. *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos*. Grijalbo, México, 1970.

Massardo, Jaime. “El marxismo de Mariátegui”. En *Dialéctica* núm. 18, México, 1986.

Matesanz, José Antonio. “Actualidad de Mariátegui: reflexiones sobre un modelo indigenista posmoderno”. En Liliana Weimberg y Ricardo Melgar (editores). *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. UNAM, México, 2000.

Mayor, Federico. “Querer lo imposible”, Prólogo a Fernando Ainsa. *La reconstrucción de la utopía*. Correo de la UNESCO, México, 1999.

Melis, Antonio. “Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui”. En *Mariátegui y la literatura*. Amauta, Lima, 1980.

Montoya, Rodrigo. *De la utopía andina al socialismo mágico*. Instituto Nacional de Cultura-Cusco, Perú, 2005.

Nugent, Guillermo. “Tipos humanos, mito e identidad individual en *El Alma Matinal* de José Carlos Mariátegui”. En *El conflicto de las sensibilidades*. Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, Lima, 1991.

Quijano, Aníbal. *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. Mosca Azul, Lima, 1981. *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*. FCE, México-Lima, 1991.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE-UNAM, México D.F., 1999.

Serrano, Alejandro. *Entre la nación y el imperio*. Vanguardia, Managua, 1988.

Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1976.

Valdivia, Juan Carlos. *Mariátegui: perspectiva de la aventura*. Macho Cabrío, Arequipa, 1985 ●

De la propia angustia*

*Luis Fernando Suárez***

Si entendemos por filosofía una ciencia que estudia racionalmente la realidad y busca el “porqué” de las cosas aco-
tamos el significado de la filosofía y la transformamos en racio-
nalismo. La filosofía, es verdad, tiene una parte racional pero no
se reduce a ésta; es casi una actitud de vida o dicho de otro modo
la vida nos invita a tomar una actitud filosófica. Todo filósofo es
hombre y todo hombre es filósofo. No se habla justamente aquí de
una filosofía aristotélica, tomista, kantiana o marxista, sino de una
filosofía propia, enraizada que brota espontáneamente desde el hom-
bre ante las preguntas ¿qué soy? ¿a dónde y de dónde vengo? ¿por
qué muero? ¿qué es el mal? Estas preguntas por fuerza se las hace
el humano, sea kantiano, tomista, platónico, o de cualquier doctrina.
Estas preguntas a diferencia de ¿puedo fundamentar la metafísica
de la misma manera que una ciencia rigurosa como la matemática?
emergen independientemente de la escuela filosófica, de la inclina-
ción cultural, sexual, temporal de cada ser humano. Esto es, no es
propio de filósofo académico¹ preguntarse por su muerte, sino que
es propio del filósofo hombre, de carne y hueso como lo llama Una-
muno, el preguntarse sobre su existencia, sobre su muerte, y sobre



¹ Con el nombre de filósofo académico me refero a aquellos entendidos en la historia de la filosofía, o en un tema filosófico particular o bien en un autor; digamos, son aquellos que más que hacer filosofía saben filosofía. En cambio el filósofo hombre, lo veo como un sujeto que busca hacer una reflexión filosófica de su propia existencia.

* Un fragmento de la próxima tesis del autor.

** Estudiante de filosofía ITESO, próximo a titularse, orégano_33@hotmail.com

los temas que en verdad desgarran la existencia propia. De ahí que todo ser humano hace una filosofía propia, una filosofía de su existencia. Las respuestas son varias, unas más puntuales, espirituales o elevadas que otras, pero todas nacen de una conmoción de la existencia. En Platón su conmoción se da al desencantarse de un sistema político que condena a su querido maestro. En Sartre la conmoción que acompaña su filosofía es la de la experiencia de la nada. En Nietzsche una rebeldía. En Kierkegaard un cristianismo sin pasión. En Lévinas el rostro del otro rompe su mundo. Existe pues en cada ser humano una conmoción que nos aproxima al propio filosofar.

En mi tesis he intentado mostrar qué entiende Kierkegaard por angustia y por desesperación; aquí lo que pretendo es mostrar la propia angustia,² el propio aguijón en la piel, aquella conmoción interna que me ha motivado no a escribir acerca de la filosofía de Kierkegaard, sino más bien a usar el lenguaje kierkegaardiano para expresar mi propia filosofía. En Kierkegaard la angustia no tiene un connotado negativo, sino lo contrario, es el “vértigo de la libertad”, es la forma en la cual el hombre, este hombre de carne y hueso, frágil y contingente se vuelve individuo. Pretendo aquí es hablar de mi experiencia angustiosa ante una conmoción, ante una espina en la piel. que me mueve a escribir sobre esto y no sobre otra cosa; a saber sobre la experiencia de la muerte.

Sobre la experiencia de la muerte

Así como el día termina con la noche la vida termina con la muerte. Todo se acaba, todo muere en algún momento. Sea hombre, mujer, animal o planta la suerte de todos es la misma, al final sólo se muere. La gran conmoción a la que me he enfrentado es ésa; la de saber que yo también tengo que morir un día. La pregunta es ¿cómo lidiar con la propia muerte? A diario nos damos cuenta de que algo o alguien muere, tenemos la experiencia de la muerte ante nuestros ojos; sin

² La propia angustia, es decir, la angustia que padece el autor de este ensayo. Evidentemente no es la típica angustia kierkegaardiana, pero ha sido Kierkegaard quien me ha motivado a reflexionar sobre este tema y dar mi propia aproximación.

embargo esta experiencia es indirecta, llega a nosotros de manera oblicua. Sabemos que este determinado existente ha muerto y entendemos que su muerte es un proceso natural, vital. Allí ya nace la paradoja, así como el día termina con la noche y la noche con el día, ambos están unidos a un devenir cósmico, a un movimiento de rotación. Del mismo modo la vida y la muerte son un devenir. La mayoría de los hombres entienden así este devenir; pero lo entienden de este modo por que la experiencia ha sido indirecta. Al momento en que se pone en juego mi existencia, la experiencia cambia; la muerte ya no me aparece manifestada en los otros, sino en mí; no sólo como posibilidad, sino como algo seguro. La posibilidad está simplemente en “cuándo” llegará, en qué momento moriré; eso nadie lo sabe y por más que se busque preparar esta experiencia o por más que uno quiera olvidarse de ella saberse como un ser-para-la-muerte³ provoca angustia.

Mi caso es así, me soy sabedor de mi contingencia, de mi nihilidad, de mi finitud insuperable; ahora bien ¿cómo afrontarla? Algunos creen en que habrá una vida eterna, que un ente superior nos devolverá el aliento vital. Otros consideran que no hay nada que temer, pues antes de nacer no hemos sido, o somos una nada, y la muerte sólo es una regresión a esta nada primaria. Sin embargo en mi caso, estas respuestas no son suficientes; no quiero decir que mi caso o mi respuesta sean excepcionales, pero sí que mi experiencia ante la muerte es única, como la de cualquier otro ser humano. La experiencia que se tiene ante la muerte es en cada uno de nosotros diferente

³ El ser-para-la-muerte nos remite por fuerza a Heidegger más que a Kierkegaard. La angustia en Kierkegaard nos revela la propia libertad y ante esta libertad surge la pregunta ¿qué haré? En cambio en Heidegger la angustia se ve como un existencial que nos permite acceder al Ser. La lectura de Heidegger es ontológica; la de Kierkegaard es psicológica. En mi caso uso el término de Heidegger pero me siento más cercano a una propuesta antropológica. Si bien no es la angustia kierkegaardiana lo que se expone aquí, la pregunta ante el saberse para la muerte es correspondiente tocarla. ¿Qué haré, sabiendo que moriré? La respuesta a esta cuestión está enunciada más adelante en la pregunta ¿por qué no me suicido? Me da la impresión de que sabiendo que moriré y que no puedo hacer nada para evitarlo se podrían tomar varias posturas y el tomar una de ellas es ya una elección; es un hacer por la propia existencia algo. En lo personal este hacer algo por la existencia se traduce como una relación con el Otro.

y única, de modo que la actitud ante “la respuesta ante la muerte” es diferente, en algunos es de pesimismo, en otros de pasión, en otros de indiferencia, etcétera. En mi caso es la experiencia de la paradoja la que reina.

¿Por qué la paradoja?

La paradoja viene conmigo desde que he nacido. He venido al mundo; sin embargo yo no pedí venir a este mundo. Yo soy pues el resultado o concreción de la posibilidad de ser, pero esta posibilidad no me fue dada a mí sino a mis padres, padres que tampoco elegí. El nacimiento es pues un evento no elegido por el nacido. Ahora bien, he nacido, he venido a este mundo para morir. Es verdad que cada ser humano se realiza en el mundo y que puede llegar a dejar un testimonio perdurable, pero el testimonio es una cosa y la existencia es otra. Hegel ha dejado un testimonio filosófico, pero ni eso pudo hacer que Hegel no muriera en 1831. Desde un enfoque poético podríamos decir que Hegel renace en cada párrafo de la *Fenomenología*; sin embargo esto es una creación de la apertura de la inteligencia humana, la cual puede simbolizar una vida o una existencia irreal, sacando a Hegel de su tiempo y de su vida concreta para re-crearlo en otro tiempo, mas por ello Hegel no revive. Así pasará conmigo. En algún momento dejaré de existir y aún cuando amigos o familiares me recuerden no por ello dejaré de morir ¿qué hacer en este caso? Arrojar a una falsa ilusión en la que se niega la propia muerte es imposible, decaer en el pesimismo radical y esperar la muerte sería lo más lógico, y sin embargo no es así.

El hombre, como todas las especies vivas, tiende a sobrevivir, mas incluso el hombre no se conforma con sobrevivir, sino que busca “vivir”, desdoblar su existencia. Aquí otra paradoja de la cual soy víctima ¿si a final de cuentas tengo que morir y soy consciente de mi muerte y más aún si sé que a lo último que puedo aspirar es una “re-creación” simbólica, porqué no me quito la vida? Este no morir es un querer vivir. No digo que todo ser humano actúe así. El caso más evidente es el del suicida; sin embargo aquí sólo hablo de mi experiencia, no de la del hombre en general.

¿Por qué no me suicido?

Tenemos memoria, tenemos amigos,
tenemos los trenes, la risa, los bares,
tenemos la duda y la fe, sumo y sigo,
tenemos moteles, garitos, altares.
Tenemos urgencias, amores que matan,
tenemos silencio, tabaco, razones,
tenemos Venecia, tenemos Manhattan,
tenemos cenizas de revoluciones.
Tenemos zapatos, orgullo, presente,
tenemos costumbres, pudores, jadeos,
tenemos la boca, tenemos los dientes,
saliva, cinismo, locura, deseo.
Tenemos el sexo y el rock y la droga,
los pies en el barrio, y el grito en el cielo,
tenemos Quintero, León y Quiroga,
y un bisnes pendiente con Pedro Botero.
Más de cien palabras, más de cien motivos
para no cortarse de un tajo las venas,
más de cien pupilas donde vernos vivos,
más de cien mentiras que valen la pena.
Tenemos un as escondido en la manga,
tenemos nostalgia, piedad, insolencia,
monjas de Fellini, curas de Berlanga,
veneno, resaca, perfume, violencia.
Tenemos un techo con libros y besos,
tenemos el morbo, los celos, la sangre,
tenemos la niebla metida en los huesos,
tenemos el lujo de no tener hambre.
Tenemos talones de Aquiles sin fondos,
ropa de domingo, ninguna bandera,
nubes de verano, guerras de Macondo,
setas en noviembre, fiebre de primavera.
Glorietas, revistas, zaguanes, pistolas,
que importa, lo siento, hasta siempre, te quiero,
hinchas del Atleti, gánsters de Coppola,
verónica y cuarto de Curro Romero.
Tenemos el mal de la melancolía,
la sed y la rabia, el ruido y las nueces,

tenemos el agua y, dos veces al día,
 el santo milagro del pan y los peces.
 Tenemos lolitas, tenemos donjuanes;
 Lennon y McCartney, Gardel y LePera;
 tenemos horóscopos, Biblias, Coranes,
 ramblas en la luna, vírgenes de cera.
 Tenemos naufragios soñados en playas
 de islotes con nombre ni ley ni rutina,
 tenemos heridas, tenemos medallas,
 laureles de gloria, coronas de espinas.
 Tenemos caprichos, muñecas hinchables,
 ángeles caídos, barquitos de vela,
 pobres exquisitos, ricos miserables,
 ratoncitos Pérez, dolores de muelas.
 Tenemos proyectos que se marchitaron,
 crímenes perfectos que no cometimos,
 retratos de novias que nos olvidaron,
 y un alma en oferta que nunca vendimos.
 Tenemos poetas, colgados, canallas,
 Quijotes y Sanchos, Babel y Sodoma,
 abuelos que siempre ganaban batallas,
 caminos que nunca llevaban a Roma⁴.

En mi caso, no logro hacerlo, no por terror ante el dolor previo a la muerte, sino por el dolor que causaría a los otros. Los otros me sujetan a ellos. Este estar sujeto al otro no se entiende como una cadena, un deber que lastre mi existencia y libertad, sino un querer al otro.⁵ El otro, no es sólo mera alteridad, un ser que está allí independiente de mí y que me afecta, esto podría ser el sol o una silla. El otro es alteridad, pero también es su otreidad, esto es, su propia individualidad pero en relación a la mía en reciprocidad. Lo que se dice del otro, es que no es cualquier otro, sino otro afín y que me interpele con el cual tengo una relación, pero en esta relación el otro significa un “todo” para “mí”. Este “mi” es de suma importancia ya que no

⁴ Joaquín Sabina, *Más de cien mentiras*.

⁵ Evidentemente el Otro, como todas las cosas del mundo, se me imponen, se me hacen presentes como una realidad diferente a la que yo soy, pero elegir libremente al otro es una cuestión diferente. El elegir al otro, sin que éste me lo pida, se vuelve un acto de gratuidad, una ética del querer.

lo entiendo aquí como una palabra que designa posesión sino pertenencia. Es decir el “mi” no es lo que poseo sino a lo que pertenezco, lo que me retiene y rompe mi mundo. Por ejemplo una madre con su hijo. La madre llama a su hijo “mi” hijo, sin embargo no quiere decir que su hijo sea una posesión de ella, sino que el hijo tiene su libertad, su individualidad, pero la madre lo ama tanto de modo que el hijo se vuelve un todo espiritual para la madre. La madre pertenece al hijo, pero no pertenece de modo enajenado, como un esclavo a su amo, sino que pertenece a él de modo libre, por un querer profundo. La madre vela por el hijo, lo cuida y atiende no porque debe, sino porque quiere. La madre da su vida por el hijo. Algo similar me pasa, no con un hijo; pero sí con una serie de personas “otros” a quienes he optado libremente entregarme. Es verdad que mis acciones pueden dañar al otro que se ama, empero este daño es muy socrático, es por ignorancia y no por una mera acción malévolas. Un caso es el de Romeo y Julieta, los cuales mueren el uno por el otro. Julieta cree que Romeo ha muerto cuando no es así. Julieta al perder la razón de su existencia se suicida. Romeo sólo fingía su muerte para ganar a Julieta, y al saber que ha muerto también se suicida por amor. Romeo no quería que Julieta muriera; sin embargo el plan que había ideado, fingir su muerte, ha causado la muerte de Julieta, no por una acción malévolas, sino porque no sabía que Julieta leería el mensaje de este modo. Romeo ignoraba que Julieta se suicidaría. Lo mismo me ha pasado, claro que sin consecuencias tan graves. He actuado de modo que he dañado a los que amo, pero este daño nunca fue planeado por mí. Muchos son los casos. He querido actuar de modo que logre hacer feliz al otro, pero que algunas veces tienen una consecuencia negativa; sin embargo igual que pasa en *Romeo y Julieta* se hace buscando el amor del otro.

Justamente este amor por el otro ha sido el sesgo que he usado para enfrentarme a mi contingencia, a mi propio morir. El otro en mí representa la pasión con la cual puedo enfrentar mi ser-para-la-muerte. Son aquellos por los que libremente he elegido vivir. Si Nietzsche cantaba un sí rotundo a la vida, yo canto un sí rotundo a mis “otros” que me hacen vivir y que viven en mí ●

Pre-encuentro religiones del mundo**Guadalajara, julio 2007****Relatoría de Jorge Manzano, sj*

abstract Manzano, Jorge sj. *Report of the premeeting of the religions of the World, July 2007, Guadalajara.* The climate and the spirit of the afternoon were splendid. From all the tables could be felt wonderful wafts of the spirit [for non-believers: of life]. All were enthusiastic, as if possessed by a higher power. The participants gave the best of themselves. I felt we were relating to each other as if we were works of art. The 11th of July was a grace, a gift from above, from God, from life, from ourselves. We spoke in tongues! We all had different points of view, and yet were in communion with each other. And we felt embraced by the divine.



resumen Manzano, Jorge sj. *Relatoría del preencuentro de las religiones del Mundo, julio 2007, Guadalajara.* La tarde fue espléndida en el orden de la naturaleza y en el del espíritu. En todas las mesas se sintieron las ondas maravillosas del espíritu [para los no creyentes: de la vida]. Todos estaban entusiasmados, como poseídos por fuerzas superiores. Los participantes dieron lo mejor de sí mismos. Sentí lo que significa el tratarnos como si fuéramos obras de arte. La jornada del 11 de julio fue una gracia, un don de lo alto, de Dios, de la vida, de nosotros mismos. ¡Hablamos en lenguas! Éramos de puntos de vista diferentes, y sin embargo estuvimos en comunión. Y sentimos el abrazo divino.”

* Diálogo que construye paz. Organizado en forma altruista por el *Grupo Guadalajara*, (iniciativa civil) en representación del *Consejo para un Parlamento Mundial de la Religiones*. Reunión previa al Encuentro Mundial que tendrá lugar en Monterrey, 20 a 24 septiembre 2007, dentro del marco del Foro de las Culturas.

Asistieron un total aproximado de 200 personas, con invitación personal, de diversas denominaciones religiosas, repartidas en 20 mesas de trabajo, cada una con dos preguntas, un moderador y un relator. Denominaciones presentes:

1 Adventistas	6 Cristianos	3 Hinduístas	9 Niños y muchachos
5 Mundo angélico	1 Cristiano evangélico	1 Tradición indígena	2 No saben qué religión tienen
2 Anglicanos	1 Cristiano congregac.	1 Judío	1 Orientalista
2 Ateos	11 Cuánticos	8 Hare Krishna	1 Paz y amor
9 Atman	1 Eck Konkar	4 Laicos	15 Sokka Gakkai
7 Budismo Tibetano	1 Espiritual	1 Liberal	2 UDG
55 Católicos	1 Filósofo mexicana	3 Libre pensadores	
1 Chamán		1 Meditación trascendental	

Primera pregunta. ¿Qué hechos nos muestran que el respeto se va afirmando en nuestra sociedad: en la familia, en la escuela, en el trabajo y en el medio ambiente?¹

1.- Familia

Tener “tiempo de calidad” para con la pareja y los hijos ha ayudado a la unión.

Dios respeta las decisiones de sus hijos; así pues, nosotros como padres respetamos las decisiones de nuestros hijos, para escoger profesión, acción, aun forma de vestir.

Hay más respeto a la individualidad. Importa aprender a vivir con las diferencias.

Un ejemplo: tiene 9 hijos, cada uno de religión diferente.

Otro: Papá y mamá respetaron y apoyaron la conversión de su hijo al budismo. Eso los ha enriquecido más que dividirlos. Su pareja es sufi del Islam.

¹ Orden de los temas del programa: Familia, Escuela, Trabajo, Medio ambiente. Se trataba de dar hechos positivos, no teorías ni hechos negativos; de dar atención a lo que nos une, y no a lo que nos separa. Cada mesa tuvo participantes de diversas denominaciones.

Otro: Conversa del catolicismo, la familia respetó su cambio porque es importante la honestidad.

Divorcio y separación se hacen ahora con respeto.

Conclusión: nos encontramos en un proceso de cambio donde hay mayor respeto.

2.- Escuela

La educación es parte no sólo de la escuela sino también de la familia. Una alumna filandesa le ha enseñado a la maestra lo que es actuar con respeto, tolerancia, confianza, y sin miedo.

Importa no discriminar a los alumnos por sus creencias.

Ahora los valores se están viviendo no sólo enseñando. Existe el diálogo Niño–Maestro.

El gobierno está promoviendo valores y legislación de respeto a los hijos; y brinda educación especial a niños que la requieren.

Mesa 9, de los MUCHACHOS, una explosión de entusiasmo. Hablaron del respeto a los discapacitados, a los gustos y decisiones de los demás, de no burlarse de accidentes, de la equidad de género. No tirar basura, ni maltratar árboles, de hacerlo todo positivamente.

Este forum es un hecho concreto de respeto más allá de la tolerancia.

3.- Trabajo

Hay mayor capacitación en el trabajo y acceso a la información; igualdad de oportunidades, beneficios sociales altos, compañerismo, aceptación y respeto al tiempo de los demás. Mayor valoración de la mujer en el ámbito laboral. Rompiendo la barrera de la discriminación, se contratan personas sin importar religión, condición económica, ni preferencia sexual.

Se asume la responsabilidad en el trabajo, y se respeta la capacidad de cada quien al trabajo.

Un anglicano: En cuanto a las personas que trabajan dentro de la Iglesia, se respetan las distintas culturas: si un grupo de sacerdotes va a África, respetan la cultura de ese lugar. Hay mujeres que son sacerdotes.

Otro logro es que la sociedad acepta otro tipo de trabajo que no requiere formación universitaria; ahora se valoran los diversos talentos de cada persona. Se aprecian mucho los trabajos de tipo social y humanitario como el de los derechos humanos.

4.- Medio ambiente

Somos depredadores, pero ahora los jóvenes tienen una actitud más abierta ante la naturaleza, y el despertar es a nivel mundial. Si cada uno comienza desde su casa, sería excelente.

Se recomienda evitar gritos y ruido contaminantes, caminar, andar en bicicleta, reforestar los bosques. Se espera que no contamines tus pensamientos. Hay grupos que poseen granjas para cuidado de los seres vivos, y utilizan alimentos con medios orgánicos como nutriente. Hay grupos ecológicos para conservar el Amazonas y la selva, y descontinuar las armas nucleares. Los budistas son activos en Brasil y en Japón. Los católicos tienen la teología de la ecología de Leonardo Boff, pero no la practican.

Los indígenas hacen caminatas continentales, siembran árboles y cantan a la tierra. Raíces en la tierra, y las manos al cielo, son hermanos de las plantas. Dan gracias a la madre tierra por sus dones. Lo que tenemos dentro es reflejo de nuestro medio ambiente.

Se inculca a los niños que sean limpios, y siembren árboles. Iglesias católicas en Estados Unidos llevan a niños a limpiar las playas y reciclar basura para venderla en beneficio de quienes no tienen qué comer.

Segunda pregunta. ¿Cuáles son los principios rectores de tu religión que motivan a fomentar el respeto y construir la paz? ²

Acma. Las guerras son lecciones para aprender. Cuando uno se cura y aprende a no sufrir se debe compartir y enseñar a otros a ser feliz.

Adventista. Nuestro cuerpo es nuestro templo.

Agnóstica. Cuestionamiento de las cosas. Libertad de pensamiento y de acciones.

Anglicano. Lo importante para nosotros es la persona de Jesucristo, no tanto la institución. No importa ir seguido a los ritos dentro del templo sino la acción en el mundo. “Amarás al señor tu Dios y a tu prójimo como a ti mismo”. Trabajar por la paz a nivel del mundo, del país, municipio, colonia, familia.

² Seguí el orden alfabético de las denominaciones, con excusas por las posibles fallas; a última hora participaron algunas personas no prerregistradas.

A-religioso. Yo no puedo subsistir sin otros. Lo que hace una persona afecta a otros.

Atman. Espiritualidad del conocerse a sí mismo. Cuando te conoces, conoces al mundo, comprendes situaciones y tienes el impulso de amor, respeto y paz. No criticar sino extraer puntos de convergencias de las diferentes líneas de pensamiento.

*Budismo, en general.*³

El principio rector es la ley de causa y efecto donde todos somos budas en potencia. Vemos a todas las demás personas como Budas. El amor es más fácil cuando vemos en el otro cualidades divinas. Así, todos los seres humanos tienen un potencial ilimitado.

La ley de causa y efecto, relacionada con el karma, nos indica tener la responsabilidad de nuestros actos. Si actúas bien te irá bien. Tenemos respeto al ser humano y a toda manifestación de la vida. Queremos contribuir con la educación, la cultura, la paz de la humanidad, el respeto a la dignidad humana; proteger los derechos fundamentales del ser humano; respetar y proteger la libertad de culto dialogando con las demás religiones en busca de cooperación para resolver los temas fundamentales, proteger la protección del medio ambiente en base al pensamiento de la coexistencia simbiótica.

[Comentario personal de Jorge Manzano: Los católicos no tenemos la mejor reputación, pero hago notar que Juan Pablo II en 1985, por primera vez felicitó a los budistas en el aniversario de Buda, y los invitaba a trabajar juntos por la ecología y por valores para la juventud; y a los musulmanes, en su visita a Túnez, a trabajar juntos por los derechos humanos]

Budismo crístico. Todos necesitamos de todos, todo es recíproco, una masa que se va haciendo más grande poco a poco. Se debe dar un cambio interior.

Budismo Nichiren daishonin. La revolución humana, o cambio interno, es onda expansiva.

Un solo individuo es un factor importante para que la sociedad pueda cambiar.

El controlar a alguien es poder, pero el dominarse a uno mismo es disfrutar el camino.

Visión positiva de la vida humana.

Cada uno de nosotros es valioso por ser un ser humano y porque tiene el potencial de Buda.

Soka Gakai. Nadie es responsable de lo que a mí me pasa; yo soy la causa y no tengo por qué echarle a nadie la culpa. Diez puntos indispensables benéficos a uno mismo y a los demás:

Tolerancia, unidad, desarrollo, causa y efecto, sentido común, educación, cultura, libertad de culto, prosperidad, intercambio.

Budismo tibetano. Vivir el respeto y la paz es vivir la felicidad propia y de todos los seres.

Amor sin sabiduría es esclavitud y viceversa.

Egoísmo sabio: si quieres el bienestar para ti procura el bienestar de todos.

Hay cuatro inconmesurables: amor, compasión, gozo simpatético y ecuanimidad.

Católica. Amar a Dios y al prójimo como a ti mismo. Esta es la voluntad de Dios, y “no todo el que dice Señor Señor entrará al cielo, sino el que hace la voluntad de mi padre”. San Agustín lo concretó: “ama y haz lo que quieras”. El bien del otro es el bien mío. Se me pide cambiar la mente a ser comunitaria. Se me invita a trabajar en la justicia social. Son decisivas las palabras de Jesús; y ahora las del Vaticano II. Excelentes, el examen de conciencia y las obras de misericordia. Es propio del católico valorar las diferencias.

Católica, movimiento maya. Dios está dentro de mí soy una fuente de amor.

“Yo soy yo y tú eres otro yo”.

Cristiana. Dios no está en la confusión; Dios habita en todos; hay que descubrir la presencia del Espíritu en el mundo; pasar por la vida haciendo el bien como lo hizo Jesús; tender la mano al que necesita

³ Por las actas no me fue posible mayor precisión.

tu ayuda, dar testimonio de vida: somos administradores: nada de lo que hay en el mundo es nuestro: cuerpo, casa, la ciudad, el agua, la naturaleza, la vida.

Práctica del *sacerdocio general*. La práctica del cristianismo por convicción y con libertad.

Chamán. La gente puede tener sus creencias siempre y cuando ayude al ser humano.

Para nosotros las religiones son limitantes; sin embargo vivimos en el mundo siendo parte de la naturaleza, de la que todos formamos parte; por tanto debemos respetar a todo y a todos, por lo que todos queremos regresar a nuestro lugar de origen, sea cual sea como le nombremos.

Libre pensador: Todos somos uno. La conciencia me indica que “soy dios”.

Krsna-(vaishnava). Cada entidad viviente es parte de nosotros y de un nacimiento.

“El que no vive para servir, no sirve para vivir”.

Krishna. Si no hay paz no se irradia paz. Los dos primeros mandamientos: la naturaleza y el prójimo. La comunión con dios te mantiene pleno, en paz.

Metafísica. El conocimiento de nuestro ser para elegir libremente tu forma de vida y de pensamiento, y la manifestación de Dios, que nos da la responsabilidad de nuestras acciones pasadas presentes y futuras.

Mexica. Amo el canto de los pájaros, el olor de las flores, el color del jade, pero amo más a mi hermano el hombre, integración con la naturaleza. La paz es el resultado de los actos cotidianos hacia los más próximos.

Mundo angélico. Sincronía de espíritu, mente y cuerpo; compartir y ayudar a los demás.

Cumplen las leyes: no quedarse en el voy a cumplir o quiero cumplir.

Musulmanes. Respeto y paz interna. Si me pongo en la posición donde no me importan los demás sino solo lo mío, entonces no estoy en paz. Así dice el Corán: No ofendáis, no os burléis el uno al otro.

No practicante. Me considero parte de un todo. Creo en algo superior. Es mejor hablar del camino hacia el amor, que el camino a la guerra.

No creyente. Tenemos una misión. La religión se fanatiza y provoca guerra, violencia.

Somos dualidad [tal vez quiso decir que no somos solitarios sino comunidad]

Psicología esencial. [Se toman prácticas que se dedican a la interiorización del hombre, para el crecimiento interior. Un ejemplo de ello es la meditación. Y esta transformación se lleva a la práctica de la vida diaria]. Es importante estar bien con nuestro interior para exteriorizarlo a través de la paz que es igual al respeto.

Filosofía humana. Se cree en un ser supremo que crea la vida y que es parte de la persona.

La sensacional mesa 9, de los muchachos. Tener un dios, armonía, respeto, esperanza, fe, actos buenos, paz, alegría tolerancia, amor, trabajo, verdad, familia, felicidad, comunicación.

Una opinión al paso, por los corredores. Todas las religiones llevan a la misma meta, pero con diferente camino.

Tal fue mi relatoría de las participaciones en las mesas. Me tomé la licencia de hacer una relatoría afectiva, pues estuve visitando las mesas.

“La tarde fue espléndida en el orden de la naturaleza y en el del espíritu. En todas las mesas se sintieron las ondas maravillosas del espíritu [para los no creyentes: de la vida]. Todos estaban entusiasmados, como poseídos por fuerzas superiores. Los participantes dieron lo mejor de sí mismos. Sentí lo que significa el tratarnos como si fuéramos obras de arte. La jornada del 11 de julio fue una gracia, un don de lo alto, de Dios, de la vida, de nosotros mismos. ¡Hablamos en lenguas! Éramos de puntos de vista diferentes, y sin embargo estuvimos en comunión.

Y sentimos el abrazo divino.”

II- 12 de julio 2007

Asistieron alrededor de 600 personas. Entrada libre.

Bienvenida, a cargo de Rosalía Lozano Benítez, Enlace Ejecutivo Honorario del Parlamento de la Religiones del Mundo.

Video: Presentación Forum Universal de las Culturas.

William Leshar, Presidente del Parlamento de la Religiones del Mundo, presenta el Parlamento. de las Religiones.

Muhaid Abdul, Musulmán, miembro del Parlamento de la Religiones del Mundo: conferencia magistral acerca del *Respeto*.

Jorge Manzano sj hizo la relatoría del trabajo de mesas del día 11.⁴

Primer grupo de panelistas:

Maximiliano Abendgott, Religiones Africanas. Héctor Garza sj., Católico. Brahiman Saganogo, Musulmán. Ma. Guadalupe Hernández, Comunidad Indígena.

Grupo de danza Xipe Totec, danzas aztecas prehispánicas.

Segundo grupo de panelistas:

Mark Moel Mediano, Judío. Miguel Agustín Romero, Catedrático de la Univ. de Guadalajara. Manuel Sonora, Anglicano. Laura Calderón, Budista Tibetana.

Expresiones culturales:

Kote Kitai, contrapunto ensemble vocal.

Paco Padilla, compositor, cantante y músico regional.

Bendiciones de diversas religiones

Abraham Srujo: Judía. Manuel Sonora: Anglicana. Abbas Maszoub: Bahai. Roberto: Yoruba Nigeriana. Joaquín Villarruel: Soka Gakkai. Vidhi Sharma: Krishna.	Sergio Torres: Indígena. Laura Calderón: Budista Tibetana Muhaid Abdul: Musulmana William Leshar: Luterana Jorge Manzano: Católica
---	--

⁴ La que presentamos arriba.

Por el lado católico Jorge Manzano dio esta bendición:

“La etimología de la palabra *bendecir* nos remite a *decir*, algo *bueno*; y lo bueno es *bello*. Cuando un hijo (a) sale de viaje, papá y mamá le dan la bendición, esto es, le desean algo bueno y bello, y que retorne felizmente a casa. Podemos imaginar que cuando salimos de la mente divina, donde está cada uno de nosotros desde toda eternidad, hacia este mundo, Dios nos bendijo, esto es, nos deseó algo bueno y bello, y un feliz retorno a Él, a la casa paterna. El deseo divino es eficaz.

Cuál halla sido la bendición, lo sabemos por las divinas escrituras; en particular *Lamentaciones de Jeremías*, *Apocalipsis*, y *1 San Pedro*: Aunque encontremos textos bíblicos que parecen de espanto, oigamos la divina bendición: <Ustedes son para mí oro purísimo, esmeraldas, rubies, jades, turquesas, crisólitos, amatistas, zafiros... y son piedras vivas y esplendentes. ¡Que les vaya bien en su viaje al mundo, y que retornen felices a esta su casa! Nos volveremos a ver en la eternidad. En el mundo serán piedras preciosas esplendentes, y seguirán caminos diversos, pero al volver a mí habrán formado juntos una joya preciosísima todavía más esplendente de cómo están ahora. Todos en uno, conmigo>.

III- Eventos de arte

MÚSICA

Héctor López y Maria Patricia Hernández

Cantabile; Alex Mercado

Pro-vocación Coral; Lorena Gómez

Contrapunto; Mtra Lupita Chavira

Comunidad Sokka Gakkai, de tradición Budista

Grupo KOTEKITAI (Que significa: Flautas y Tambores), Xóchitl Martínez

Grupos de Danza prehispánica:

Ometeotl de Silvia Valdez

Xipe Totec, Víctor Hugo Ruiz Aguirre⁵

Exposiciones de pintura:

Rostros del Mundo, Lucía Corona Pérez Arce⁶

Naguales, Eduardo Valderrama⁷ ●

⁵ Ver en este número de *Xipe Totec*, el artículo *Unión con Dios en la danza*.

⁶ Ver en este número de *Xipe Totec*, la carpeta *Pintura*.

⁷ Idem

Dos exposiciones*Pintores Lucía Corona y Eduardo Valderrama***I-Rostros del mundo, de Lucía Corona Pérez Arce***
Visitante anónimo

Un día entre semana, hacia medio día, para disfrutar la exposición sin tumulto. Me atrapó. Fue fabuloso caer en la cuenta de la profunda mirada de Lucía. Ella ve miradas, las atrapa, o queda atrapada en ellas. Miradas de sentimientos, o pasiones, al desnudo. Al salir de la sala, ya por la calle, me llevaba esas miradas en el alma. Sentí que Lucía te ve y sigue viendo a través de las miradas que ella ha visto y expresado. Verdad y dulzura; audacia y delicadeza; misterio y revelación; carne y espíritu. ¿Angélica, o demoníaca? Hace que te veas a ti mismo en las miradas de sus cuadros. ¿Y ella te ve? El destino me hizo tener una experiencia fuerte.

Y luego, otra, en el encuentro de las religiones del mundo. Gracias a ésta, no estoy llorando, ni sonriendo. Y no me quedé embrujado. Dicen que las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices. Y sin embargo, me siguen esas miradas...

* En el preencuentro de las religiones del mundo¹. La exposición tuvo lugar del 6 al 15 de julio 2007, en el Hotel Fiesta Americana, con rociocuevas@yahoo.com.mx

¹ Ver en este número de la Revista el primer artículo.

**II- Naguales.
Cosmovisión indígena de visiones chamánicas
inspiradas en la obra de Carlos Castaneda****

Eduardo Antonio Valderrama

El mundo de los naguales a primera impresión suscita en el espectador una mixtura de sensaciones que pueden ir desde el desprecio, pasando por el miedo, la incomprensión y el olvido. El concepto lo ubico como ese aspecto cultural de ciertos pueblos indígenas de México que ha permanecido de cierta forma oculto y en cierto sentido prohibido. La gente que habita los llamados ranchos o comunidades rurales del México indígena mantienen una estrecha relación con los términos y conceptos como el ver, el soñar, los brujos; que escritores como Carlos Castaneda hace referencia en su literatura y que para ellos representa nada más que una cierta relación antropológica y sociológica con su entorno. Para el espectador independiente puede resultar un mundo confuso e indigesto en su totalidad, pero para los habitantes de dichas comunidades en ocasiones se tratan de situaciones que tienen que ver estrechamente con sus vínculos existenciales en su entorno; son cuestiones de vida o muerte que en más de un sentido influyen y han influido en un conjunto de creencias y tradiciones que amalgamadas una a una crea lo que conocemos como cosmovisión.

El Chamanismo como expresión del intelecto viene a cumplir con moldes estructurales de rasgos individuales en escala social; esto es, el chamán, el médico, el sacerdote y el hombre de conocimiento pertenecen todos a un mismo rasgo psico-social; de ahí que el termino chamán o schaman se encuentre prácticamente en cualquier cultura; el nagual o chamán es el personaje cuya capacidad de ver, de sentir, y de hacer se ha expandido hacia otro límite más allá de lo ordinario, siendo esta capacidad utilizada en ocasiones que superan la experiencia estrictamente individual, hacia celebraciones tribales cuyos fines prácticos se definen dentro del marco de acciones encaminadas a la supervivencia de cierto grupo tribal específico.

* En el preencuentro de las religiones del mundo¹. La exposición tuvo lugar del 6 al 15 de julio 2007, en el Hotel Fiesta Americana, con rociocuevas@yahoo.com.mx

La plástica mexicana en sus expresiones más auténticas me parece que ha despreciado el mundo del nagualismo, a excepción quizá de artistas como Leonora Carrington. En lo personal encontré en las narraciones de Castaneda un mundo lleno de visiones imaginativas, de colorido y situaciones que por su extravagancia resultan simplemente maravillosas; por su color, por su forma y por su contenido. Durante el tiempo que he tenido contacto no solo con la literatura de Castaneda sino con la cultura indígena de México, mi intención de pintar el mundo de los naguales se vio transformada desde una visión misteriosa y enigmática hacia otra más lúdica, colorida y hasta infantil. Personajes como La Gorda, Don Juan, Las Hermanitas o Los Aliados pueden llegar a resultar tan comunes como cualquier persona; pero su nagualismo los convierten en seres peculiares dotados de magia y misticismo.

La obra que expuse durante el Pre Forum Universal de las Culturas 2007 constó de ocho piezas de personajes y situaciones tomados directamente del libro de Castaneda *El Segundo Anillo de Poder*. En ellas hice uso del color, de formas geométricas puras y con una resolución gráfica basada en la libertad de trazo. En mi trabajo gráfico quise además de reflejar visualmente el mundo de los naguales, reflejar una expresión pura y fidedigna de todo un pueblo y en cierto sentido redimirla para sí mismo. De hecho la obra de Castaneda en el extranjero es altamente valorada en lugares como Inglaterra; sin embargo en México me parece no solamente una literatura sino una cosmovisión enterrada en el olvido y el menosprecio.

Las pinturas estuvieron expuestas mientras se realizaban conferencias de índole religiosa. Quiero señalar que no proclamo con mi obra una especie de Nagualismo religioso; en mi papel de artista plástico, mi deber es el de pintar y reflejar lo que observo y plasmar lo que sucede en la realidad. Decidí aceptar la invitación de Jorge Manzano ya que para mi representó una suerte de riesgo artístico al confrontar el mundo chamánico con el mundo religioso; así mismo debo señalar que mi obra no solamente fue observada por el público asistente al evento, sino que suscitó intereses que yo no creería posibles en los momentos o circunstancias señalados.

El papel del pintor o artista está como lo he señalado anteriormente, en reflejar su realidad inmediata o remota, y en mi caso durante mi carrera de pintor he representado infinidad de temas o situaciones, y lo seguiré haciendo; sin embargo estoy absolutamente seguro al señalar que el tema de los Naguales será un tema recurrente en mi obra, no solamente en contra del olvido artístico, sino además en contra del olvido histórico cultural ●

Candidatos recibidos 2006

Lic. Carlos Sánchez*

Maestría

ENRIQUE JAVIER MIRELES BUENO, 30 de enero 2006

La Compañía de Jesús como Opción de Vida para los Jóvenes Universitarios: el Caso ITESO. Tesis.

SALVADOR RAMÍREZ PEÑA, 08 de febrero 2006

Hombres y Mujeres para los Demás. Una Propuesta Ética Viable para la Realización Humana. Tesis.

LUIS JOSÉ GUERRERO ANAYA, 24 de mayo 2006

Fundamento y Funcionalidad de la Ciencia en Pierre Bourdieu y Xavier Zubiri. Artículo científico.

EDUARDO ALEJANDRO GUAJARDO TREVIÑO, 29 de junio 2006
Construcción y Transformación de la Identidad Mixteca en el Tlanguis Artesanal Indígena. Una Historia de Resistencia, Lucha y Contestación a la Agresión. Tesis.

PEDRO ANTONIO REYES LINARES, 1 de septiembre 2006

La Realidad del Poder. Tesis.

LUÍS RAMÓN AVITIA AGUILAR, 1 de octubre 2006

El Cultivo de Maíz en Desmonte como Actividad de Subsistencia e Identidad Cultural, en Santa Rosa, Jalisco. Tesis.

Licenciatura

ROSA MARGARITA MAYORAL BONILLA, 1 de octubre 2006

La Migración Indígena en Guadalajara. Monografía.

LUIS ANTONIO LUCAS MEJÍA, 28 de mayo 2006

El Software Libre como Alternativa de Aplicación Social. Monografía

DAVID JANOS BAK GELER CORONA, 10 de agosto 2006

Una Poética de la Imaginación: Bloch y Bachelard. Tesis.



Oaxaca. Mecanismos del terror de Estado III

Campos y espacio social, Primera parte*

Dr. David Velasco Yáñez, sj**

abstract Velasco Yáñez, David sj. *Oaxaca. Mechanisms of State terror III. Areas and social space (1st).* We present an outline of 4 social areas which constitute the social space of Oaxaca, although not the only ones. 1) cultural production with three subareas: media of communication, local, national, international and religious human rights. 2) the bureaucratic area with four subareas: the federal government, the state government, the legislative and the judicial. 3) the politics of Oaxaca with two social agents directly involved in the conflict and repression: the political parties and the Popular Assembly of the People of Oaxaca. Special mention should be given to the “movement of movements” in the ensemble of the social struggles of Mexico. 4) the dispute for the profound transformation or the reform of the state of Oaxaca. We are publishing the analysis of the two first areas in this edition of *Xipe Totek*. The analysis of the third and fourth areas will be published in the next edition.

resumen Velasco Yáñez, David sj. *Oaxaca. Mecanismos del terror de estado III. Campos y espacio social (1ª).* Presentamos el bosquejo de cuatro campos sociales que constituyen el espacio social de Oaxaca, sin ser los únicos. 1) la producción cultural, con tres subcampos: medios de comunicación, derechos humanos locales, nacionales e internacionales, y el religioso. 2) el campo burocrático con cuatro subcampos: gobierno federal, gobierno del Estado, legislativo y judicial. 3) la política oaxaqueña, en que intervienen dos agentes sociales directamente involucrados en el conflicto y la represión: los partidos políticos y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. Mención especial merece un “movimiento de movimientos” en el conjunto de las luchas sociales de México. 4) la disputa por la transformación profunda o la reforma del estado de Oaxaca. El análisis de los dos primeros campos lo publicamos en este número de *Xipe Totek*. El análisis de los campos tercero y cuarto serán publicados en el siguiente número.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 31.07.07.

** Doctor en Educación por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en coordinación con el Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación, de Santiago de Chile. Director del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, de 2004-2006. Actualmente Profesor investigador del Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos del ITESO. dvelasco@iteso.mx

Introducción

La complejidad del análisis de los mecanismos del terror de estado en Oaxaca nos exige el rigor de separar y analizar en detalle a cada uno de los personajes principales, pero no de manera individual, pues nos podría llevar a otras conclusiones. Por ello, nos proponemos bosquejar los diversos campos sociales en los que de manera relevante, se mueven los diferentes agentes sociales involucrados en este conflicto, que estructurados de manera jerárquica, reconfiguran y modifican el tradicional espacio social de Oaxaca.

Para ejemplificar la noción de campo social podemos tomar el de las comunicaciones, que en sí mismo es un campo de batalla entre lo que en la práctica resulta uno de los fundamentales mecanismos del terror del Estado, y la lucha alternativa y emergente de quienes a través de otros medios de comunicación, buscan dar su visión de los hechos que se van viviendo. A la luz del debate reciente en torno a la llamada *Ley Televisa*, podemos comprender lo fundamental que resulta la comprensión de este campo, entre otros más, para entender la manera como se impuso el terror por encima de la razón y el diálogo. De esta manera, el análisis de los acontecimientos en Oaxaca nos lleva a establecer algunos campos sociales que, en alguna medida, tienen una intervención directa en el conflicto. No son, por tanto, campos sociales aislados sino interrelacionados y con diversos niveles de intervención directa o indirecta en la conducción, administración y ejecución del conflicto en diferentes momentos.

En esta tercera parte presentamos el bosquejo de cuatro campos sociales que constituyen el espacio social de Oaxaca, sin ser los únicos. En primer lugar y por la importancia que le damos, analizamos el campo de la producción cultural, ahí donde se construyen las visiones del mundo social, del que desprendemos tres subcampos: el de los medios de comunicación, el campo de los defensores y defensoras de los derechos humanos (DH), tanto locales como nacionales y, sobre todo internacionales, y el campo religioso. En segundo lugar, analizamos el campo burocrático y sus espíritus de cuerpo, no en tanto “instituciones del Estado” sino como burocracias estatales que se orientan por un sentido práctico específico, del que destacamos gru-

pos que se constituyen en cuatro subcampos: el gobierno federal, el gobierno del estado, el legislativo y el judicial. En tercer lugar, analizamos el campo de la política oaxaqueña, en el que intervienen dos agentes sociales directamente involucrados en el conflicto y la represión, como los partidos políticos, tanto a nivel nacional como estatal, y nos detenemos de manera especial en el proceso de construcción de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), con todo lo que ese nombre redundante quiera decir. Mención especial merece destacar la novedad de un “movimiento de movimientos” en el conjunto de las luchas sociales de México. Finalmente, en cuarto lugar, nos concentramos en la presentación de lo que llamamos “la disputa por la transformación profunda o la reforma del Estado de Oaxaca”. La expresión de una nueva batalla que intenta impulsar verdaderos cambios en el espacio social oaxaqueño, o el intento, una vez más, de conservar las cosas y el viejo régimen. El análisis de los dos primeros campos sociales se publican en este número de la Revista *Xipe Totek*, y los dos últimos serán publicados en el siguiente.

Una breve nota teórico - metodológica

Para entrar en la descripción de cada uno de los campos señalados, conviene tomar en cuenta algunos aspectos teórico-metodológicos que tomamos de la propuesta sociológica de Pierre Bourdieu.¹ Un aspecto clave de su propuesta teórica es la manera de utilizar los conceptos, pues sólo se pueden comprender en la medida en que son utilizados en la construcción de los objetos de estudio. En ese sentido es importante en nuestro caso, no separar los conceptos de campo, capital y habitus, ni los de violencia simbólica y campo de poder. Si nos concentramos en el bosquejo de los campos que constituyen el espacio social oaxaqueño no significa que dejemos de lado las nociones de capital y habitus. Por el contrario, en la descripción aludiremos al concepto de estructura patrimonial para señalar el capital del que disponen los agentes sociales, que es lo que les permite actuar de una manera y no de otra, estar en una posición de ventaja o

¹ Para un seguimiento más detallado de su propuesta, recomendamos la lectura del libro *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, en coautoría con el sociólogo estadounidense Lóic Wacquant. Grijalbo, México, primera edición, 1995.

desventaja y, por tanto, de realizar sus inversiones del mejor modo posible para obtener los beneficios que, en la lucha y conflicto social desarrollado en Oaxaca, buscan de manera premeditada, programada y como estrategias de conservación o de resistencia, según sean los casos concretos. De la misma manera seguiremos con el concepto de *habitus*, quizá el de mayor complejidad utilizado por Bourdieu y que no siempre se aprovecha todo su potencial explicativo. Si lo entendemos simplemente como el *sentido práctico*, para los fines de este artículo, sólo describiremos las principales acciones realizadas por los agentes involucrados en el conflicto oaxaqueño, en particular, para describir dónde pusieron sus apuestas y sus inversiones particulares. Como señalamos en un principio, no se trata de analizar las individualidades, porque la hipótesis general que manejamos en el conflicto de Oaxaca es que lo ocurrido tiene que ver más con situaciones estructurales y una larga historia de explotación y olvido, que con la buena o mala voluntad de una persona en particular. Aun cuando los personajes concretos aportan su granito de arena, la explicación de fondo hace relación con estructuras sociales, con su génesis sistemática y estructural y por tanto, los individuos son expresiones sociales de tales estructuras que constituyen los diversos espacios sociales, como el de Oaxaca. En términos de Bourdieu,

“Los agentes sociales no son *partículas* mecánicamente arrastradas y empujadas por fuerzas externas.”² “Son, más bien, portadores de capital y, según su trayectoria y la posición que ocupan en el campo en virtud de su dotación de capital (volumen y estructura), propenden a orientarse activamente, ya sea hacia la conservación de la distribución del capital, ya sea hacia la subversión de dicha distribución.”³

Con esta manera de abordar los hechos sociales evitamos los análisis de uso ordinario que tienden a generar víctimas y culpables y su distribución más o menos desigual, en lugares comunes que privilegian

² Cfr. Bourdieu – Wacquant, *Op. Cit.*, la nota No. 12: “Sobre la discontinuidad entre “campo social” y “campo magnético” y, por consiguiente, entre sociología y “física social”. Ver, Bourdieu, Pierre. *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris, 1982, p. 46. Hay traducción en castellano en Anagrama, Barcelona, 2002. Se trata de la lección inaugural dictada en el Colegio de Francia el 23 de abril de 1982.

³ Bourdieu – Wacquant, *Op. Cit.*, p. 72.

la actuación de los individuos y dejan de lado los grupos y colectivos, en cuanto a intereses y poderes fácticos realmente actuantes, actuando y con tendencias relativamente previsibles. Esta opción teórico-metodológica nos coloca, una vez más, en la necesidad de explicitar, también a grandes rasgos, las nociones básicas de espacio social y espacio simbólico, como nociones que tienden a romper epistemológicamente con nociones sustancialistas como la de “sociedad” o “societal”, para construir el dinamismo de una realidad en permanente cambio pero con estructuras relativamente permanentes. Así, el espacio social es un conjunto de campos estructurados de manera jerárquica y con relativa autonomía entre sí; de manera complementaria, el espacio simbólico es la visión que los agentes sociales nos hacemos de la realidad social y representa uno de los campos de producción cultural en cuyo seno se desarrollan luchas simbólicas por la imposición de la visión legítima de la realidad. O, en términos que utiliza el sociólogo Gustavo Esteva, activo miembro de la APPO, “el sistema institucional de producción de la verdad social”.⁴ A la luz de estos conceptos, podemos aproximarnos a las hipótesis que manejamos en el sentido de no quedarnos con la imagen material de un agente de policía golpeando y aterrorizando a la población, como *el* mecanismo del terror del Estado. Hay otros mecanismos de mayor finura y sutileza que no ejercen violencia física, como la del policía represor o torturador, pero ejercen violencia simbólica, aquella que se ejerce con la anuencia inconsciente del que la padece, y una de las formas más eficaces de extender el terror en la población. Con estas herramientas metodológicas pretendemos llegar a establecer un análisis relacional que intenta llegar al fondo de las causas estructurales del terror del Estado.

Bourdieu suele referirse al campo social en términos de juego. Asumimos que lo que está en juego en Oaxaca, no es precisamente un juego pero la comparación ayuda a comprender el conflicto en términos de lo que algunos han llamado *la batalla de Oaxaca*. En el sentido del juego, el sociólogo francés nos advierte que los *jugadores*

⁴ Esteva, Gustavo. “La Caída”. Se puede consultar en la página electrónica: http://oaxacalibre.net/oaxlibre/index.php?option=com_content&task=view&id=671&Itemid=5, consultada el lunes 2 de Julio de 2007.

tienen *apuestas*, en tanto resultados de la competencia entre ellos; tienen *inversiones*, en cuanto que los agentes sociales involucrados en el conflicto oaxaqueño se encontraron atrapados en el ‘juego’; todos tienen una *creencia (doxa)* en el juego y, por tanto, que en el conflicto de Oaxaca se generan situaciones que hacen creer que vale la pena el juego, no sólo porque están de por medio la vida de hombres y mujeres sino, también, la permanencia en el cargo de un gobernador acusado de cometer delitos de lesa humanidad o, como éste señalara en su momento, “la viabilidad de las instituciones y el estado de derecho”, o, en términos de la APPO, de lo que se trata es de impulsar una radical transformación de las instituciones a través de una nueva constitución y un nuevo constituyente, en síntesis, una *transformación profunda de Oaxaca*. Cada jugador dispone de *trunfos*, es decir, cartas maestras (ases debajo de la manga), cuya fuerza varía según el momento del juego. Finalmente, en los diversos momentos de un campo o conjunto del espacio social, el estado que guarda la correlación entre las fuerzas sociales define la estructura del campo.

La importancia de establecer la estructura de un campo radica, según Bourdieu, en lo que él llama *estructuras patrimoniales*, es decir, del volumen, estructura y trayectoria de la acumulación de todas las especies de capital de que disponga un agente social en determinado momento, que puede ser un grupo o serie de grupos sociales, donde los individuos nunca actúan a título individual. Esta noción es importante porque nos permite comprender las estrategias seguidas por los diferentes agentes sociales en determinados momentos de la situación del conflicto. Los jugadores involucrados, agrega Bourdieu, pueden jugar por dos grandes líneas estratégicas, como de hecho ocurre en Oaxaca; la primera es, o bien por la conservación de una concreta estructura patrimonial o, por el contrario, para transformar dicha estructura, incrementar todas las especies de capital y, por tanto, modificar sus posiciones en el campo; la segunda estrategia es luchar por la modificación de las reglas de juego que, en el caso concreto que nos ocupa, nos coloca frente al uso del capital jurídico y, en especial, de la aplicación plena de las actuales reglas de juego vigentes, con todos sus recursos, incluida la intervención de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) para que investigue los

hechos ocurridos en Oaxaca. Esto es, aun cuando las luchas se desarrollen a favor de algunas especies de capital, como el económico, de fondo está una lucha por el poder del Estado y sobre el poder del Estado, en particular, por la modificación y/o la aplicación de una ley en particular. Aquí es donde entra el debate en torno a la viabilidad del juicio político, la desaparición de poderes o la revocación del mandato, que no está legislada todavía. Los pasos que sugiere Bourdieu para un análisis en términos de campo -y que en esta entrega sólo enunciaremos de manera genérica- son tres. El primero, “hay que analizar la posición del campo en relación con el campo del poder”, noción que no equivale al concepto de Estado sino que lo abarca para establecer un tipo especial de campo en el que concurren todos los agentes dominantes de todos los campos y cuya lucha, eso sí, es por el control del poder del Estado y su capital específico, una especie de “metacapital” que consiste en la fijación de la tasa de intercambio entre especies de capital, que no se reduce al capital jurídico aunque es un componente fundamental. Segundo, “es menester establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que compiten dentro del campo en cuestión”; tercero, “se deben analizar los hábitos de los agentes”.⁵ Destacamos el hecho de que Bourdieu en sus investigaciones empíricas, en particular para describir el mercado de la vivienda en Francia, rechaza la noción de Estado y la sustituye por la de campo de poder (los zapatistas tienen una noción equivalente cuando hablan de la “sociedad del poder”⁶), planteando la necesidad de pulverizarla para volver a las cosas mismas, como señala Husserl en otro contexto muy diferente. Sin embargo, la persistencia del uso de la noción de Estado en muchos ambientes, tanto académicos como políticos, obliga a Bourdieu a señalar que se trata de:

⁵ Bourdieu y Wacquant, *Op. Cit.* p. 69-70.

⁶ “Llamamos “sociedad del poder” al colectivo de dirección que ha desplazado a la clase política de la toma de decisiones fundamentales. Se trata de un grupo que no sólo detenta el poder económico y no sólo en una nación. Más que aglutinada orgánicamente (según el modelo de “sociedad anónima”), la “sociedad del poder” se conforma por compartir objetivos y métodos comunes. Aún en proceso de formación y consolidación, la “sociedad del poder” trata de llenar el vacío dejado por los estados nacionales y sus clases políticas. La “sociedad del

“Un conjunto de campos de fuerzas en donde se llevan a cabo luchas cuyo objetivo sería (corrigiendo la célebre fórmula de Max Weber) *el monopolio de la violencia simbólica legítima*:⁷ esto es, el poder de constituir e imponer como *universal y universalmente* aplicable en el marco de una nación, esto es, dentro de los límites fronterizos de un país, un conjunto común de normas coercitivas.”⁸

Con estos elementos teóricos y metodológicos podemos ensayar una descripción general de los diversos campos sociales que constituyen el espacio social de Oaxaca, *durante el conflicto* que se desarrolló entre mayo de 2006 y julio de 2007. Por razones de espacio, se trata sólo de un bosquejo en sus trazos más gruesos que nos son posibles. Una investigación de mayor hondura supondría otros recursos que tomaran en detalle aspectos parciales del conjunto.

1. El campo de producción cultural

1.1. El campo de los medios de comunicación

Contra lo que muchos pudieran pensar, *la batalla de Oaxaca* no se dio tanto en el centro de la ciudad o en las barricadas, sino a través de las ondas hertzianas. Es ahí donde colocaríamos el primero y más importante mecanismo del terror del Estado. Por eso no es casual que el objetivo primero del ataque del 14 de junio de 2006, no era tanto el desalojo de los maestros en plantón sino la destrucción de la Radio del magisterio, “Radio Plantón” (sembrando ideas), ubicada en el edificio sindical. La estrategia de medios impuso una visión de que los

poder” controla organismos financieros (y, por ende, países enteros), medios de comunicación, corporaciones industriales y comerciales, centros educativos, ejércitos y policías públicos y privados. La “sociedad del poder” desea un Estado mundial con un gobierno supranacional, pero no trabaja en su construcción.” Se puede consultar en el comunicado del Subcomandante Marcos, “El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003.” Fue publicado por el diario *La Jornada*, el lunes 30 de junio de 2003.

⁷ El texto citado remite a la nota de pie # 14: “Para mayores detalles, véase 1989d, quinta parte”. La obra aludida es *La noblesse d’Etat, Grandes écoles et esprit de corps*. Minuit, Paris, 1989. La quinta parte se refiere al “Poder del Estado y poder sobre el Estado”. p. 53-559.

⁸ Ibid. p. 74, el subrayado es nuestro.

profesores y las organizaciones que luego construirían la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) son violentos, delincuentes, vándalos que sólo buscan destruir las instituciones y desalentar el turismo, en perjuicio de 1’300,000 escolares y miles de pequeños prestadores de servicios. Nunca hicieron eco a las demandas de los profesores ni de las organizaciones indígenas o estudiantiles y otros agrupamientos. Por supuesto que la realidad, como la vivieron sus protagonistas tanto en las calles como en las barricadas, nunca existió para ellos. En oposición a esta estrategia de los medios dominantes, la APPO, en particular la Sección 22 del magisterio, impulsó una estrategia de comunicación a partir de los medios que ya disponía, como la radio magisterial, pero es sobre todo a partir de la toma de varias estaciones de radio comerciales y, en especial de Radio Universidad, que bien suplió la labor que realizaba la radio magisterial, luego de que fuera suprimida en el ataque del 14 de junio y hasta su entrega a las autoridades universitarias a finales de noviembre de 2006, luego de un largo golpeteo y, en particular, después de la batalla del 2 de noviembre, cuando la Policía Federal Preventiva (PFP) intentó tomar sus instalaciones y fue repelida por simpatizantes de la APPO. Radio Universidad funcionó como orientadora de la resistencia popular y fue la que convocó a su propia defensa a la que acudieron sobre todo jóvenes. Dos estrategias de comunicación encontradas, opuestas y con intereses en conflicto. La lucha no era menor. Es quizá la lucha más enconada, porque lo que estaba de por medio y sigue estando, era la libertad de expresión y de pensamiento y la capacidad para ejercerlas, para informar lo que realmente estaba ocurriendo y para dar a conocer las demandas sociales, o revertir y aun desmentir de manera sistemática, cuanto los medios electrónicos desinformaban a la población de Oaxaca y a la opinión pública nacional e internacional. Destacamos que la estrategia de los medios electrónicos fue la imposición de una visión distorsionada de los hechos reales, porque preparaba el camino para la represión y el terror materiales, casi al grado de que para muchos era una “demanda popular y sentida” que interviniera la PFP para poner “orden” ante tanta acción vandálica. Por otra parte, la estrategia de los medios alternativos operada por miembros de la APPO fue la denuncia permanente y sistemática del horror que venía ocurriendo. Por tanto, si pudiéramos hacer un balance de los resultados de ambas estrategias, la visión dominante per-

meó en amplios sectores de la población, quizá no tanto de Oaxaca pero ciertamente a nivel nacional. Sin embargo, la visión impulsada por los medios alternativos informó y orientó a las diversas organizaciones y bases sociales que conforman esta peculiar organización, a tal grado que, como veremos, buena parte de la solidaridad y apoyo logrado, tanto a nivel local como a nivel nacional y, sobre todo internacional, se debió a la información, no sólo de las transmisiones radiales sino del uso de la Internet; prueba de ello es haber logrado un enlace internacional durante un acto de protesta en Europa.

Cabe señalar que en este campo de luchas de los medios masivos de comunicación, tanto tradicionales como alternativos, irrumpió en la ciudad de Oaxaca una estación llamada “Radio Ciudadana” que por sus contenidos, no sólo pretendía participar en la disputa por la visión legítima de lo que ocurría en Oaxaca sino que directamente llamó a la violencia y a la sedición en contra de los miembros de la APPO. En esta lucha de las radiodifusoras no hay que pasar por alto el silenciamiento de Radio Nandía, una radio comunitaria que cuenta con permisos y que el 24 de agosto de 2006,

“Un ‘grupo de choque, simpatizante del priísmo y enviado por la administración de Ulises Ruiz Ortiz’, tomó, sin orden judicial de por medio, las instalaciones desde las que transmitía Radio Nandía; ‘entraron armados y amedrentando al personal’ para clausurar la radiodifusora...”⁹

Una buena síntesis de esta “batalla” queda caracterizada por el sociólogo Gustavo Esteva cuando afirma:

“En la era de los medios de comunicación masiva se produjo lentamente un golpe de estado incruento, en virtud del cual un nuevo tejido de intereses económicos e ideologías políticas tomó por asalto el sistema institucional de producción de la verdad social... se está librando aquí [se refiere a Oaxaca] una gran batalla democrática para crear una nueva sociedad. Los medios de comunicación constituyen uno de los frentes principales de lucha.”¹⁰

⁹ Nota de Emir Olivares Alonso, *La Jornada*, 22.06.07.

¹⁰ Gustavo Esteva, “La caída”, San Pablo Etlá, marzo de 2007. Material que circuló por medios electrónicos y se puede consultar en la página electrónica: http://oaxacalibre.net/oaxalibre/index.php?option=com_content&task=view&id=671&Itemid=5

No hay que perder de vista las diferencias internas al movimiento de movimientos, pues en la APPO llegaron a expresarse voces que disentían de aquéllas que lograban hacerse escuchar en las radios controladas por sus miembros, desde un llamado a someterse a una línea editorial, hasta un mínimo de coordinación en las opiniones que se lograban hacerse escuchar. Finalmente, no hay que olvidar que a nivel nacional, Oaxaca es el estado donde existen mayor número de radios comunitarias y que durante el conflicto hicieron su papel de informar y orientar a la población, denunciar y preparar a la gente para posibles actos de represión en su contra. Luego de la declaración de inconstitucionalidad de algunos artículos de la llamada *Ley Televisa*, se abre la posibilidad de legalizar a estas radios comunitarias. Por lo pronto, ya se vio su potencial político e influencia en la producción cultural.

1.2. El campo de los defensores y defensoras de los derechos humanos

De ahí se sigue el desarrollo de otro subcampo de la producción cultural, estrechamente ligado al campo de los defensores y defensoras de los DH, que tienen un papel de enorme relevancia en lo que llamamos la disputa por la visión legítima de lo que ocurre en Oaxaca. La palabra y discurso de estos organismos recoge y sistematiza una visión más cercana a lo que realmente ocurre. Por tanto, también al interior de este subcampo suceden luchas que tienen como eje principal la disputa por la credibilidad y la legitimidad de una visión que reclama justicia y la plena vigencia de los DH. Si el campo de los medios de comunicación ha sido, para *la batalla de Oaxaca*, un intenso campo de luchas simbólicas con diversidad de agentes sociales y el uso intensivo de la Internet como un medio para informar y alertar a los aliados internacionales, el efecto inmediato fue la intervención de numerosos grupos y organizaciones defensoras de los DH, tanto locales con amplia presencia a lo largo y ancho del estado, -entre las que destacan la Red Oaxaqueña de Derechos Humanos y el Comité Magisterial de Derechos Humanos-, como a nivel nacional -el Centro Prodh y la Limeddh, que tiene un papel destacado por su presencia local a través del trabajo de Yessica Sánchez y sus ligas con la Federación Internacional de Derechos Humanos, con estatus

consultivo en la ONU-, e internacional, desde donde las más prestigiadas organizaciones defensoras de los DH intervinieron en diversos momentos. Aquí destaca el papel de Amnistía Internacional¹¹ que en sus visitas periódicas a México tienen a Oaxaca como agenda obligada y, por tanto, están en condiciones de señalar la violación sistemática de los DH; pero sobre todo, tiene un papel relevante la V Visita a México de la Comisión Ciudadana Internacional de Observación de los Derechos Humanos (CCIODH), cuyo informe es el más completo y detallado. Todo este bloque de organizaciones no gubernamentales (ONG) produjeron informes de observación, realizaron entrevistas a víctimas y familiares de violaciones a DH que documentaron en detalle y, en su momento, establecieron la relación con las organizaciones internacionales ya mencionadas, además con Humans Right Watch, Organización Mundial contra la Tortura y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

Frente a este bloque de las ONG, está la actuación lamentable, por decir lo menos, de los organismos públicos de protección de los DH. Un papel casi inexistente de la Comisión Estatal de DH de Oaxaca, subordinada y sumisa al gobernador del estado, y un papel más relevante de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), pero para encubrir y, sobre todo, para eludir señalar responsabilidades de los funcionarios directamente involucrados en la violación de los DH y delitos de lesa humanidad, como la desaparición forzada de personas y la tortura. La CNDH y en particular su presidente, el Dr. Soberanes, ha continuado con la caída de su supuesta credibilidad y legitimidad al operar más como *protector* de violadores de DH, que como *defensor del pueblo*. Con razón ha sido acusado por la APPO y todas las ONG defensoras de los DH de que, en el caso de Oaxaca, no actuó a fondo ni a tiempo, ni para destacar la responsabilidad material e intelectual de la represión brutal y salvaje ocurrida en el estado de Oaxaca. Y si apuramos un poco más las cosas, esta

¹¹Al momento de entregar este artículo, Irene Khan, secretaria general de Amnistía Internacional, visita nuestro país y entrega el informe “Oaxaca: clamor por la justicia”, en el que señala graves violaciones a los derechos humanos. Ulises Ruiz descalificó el informe señalando que fue redactado por consejeros de la APPO. Se puede consultar en la página electrónica: <http://web.amnesty.org/library/Index/ESLAMR410312007?open&of=ESL-MEX>

actuación deleznable de la CNDH bien puede caer en la hipótesis que manejamos en este artículo, de que operó más como otro mecanismo del terror del Estado para consumir, tapar y hacer a un lado las posibles responsabilidades de los verdaderos delincuentes que asesinaron, torturaron y detuvieron de manera arbitraria a cientos de oaxaqueños.

En este campo de los derechos humanos en Oaxaca, es claro el capital en disputa: la credibilidad y confianza en torno a la visión que difunden, por un lado y de manera emblemática, la CNDH en el Informe Especial sobre los hechos sucedidos en la Cd. de Oaxaca del 2 de junio de 2006 al 31 de enero de 2007, dado a conocer apenas en abril pasado y sin fecha en el documento, junto con la Recomendación No. 15/2007, y por el otro, el Informe sobre los hechos de Oaxaca, de febrero de 2007, elaborado por la CCIODH. Bastaría comparar una y otra visión para establecer cómo la CNDH opera como mecanismo del terror del Estado, y cómo el Informe de la CCIODH busca documentar y establecer la verdad de los hechos y el señalamiento preciso de la finalidad de tanta represión y violencia contra el pueblo oaxaqueño. La lucha entre defensores de los DH se da por la credibilidad de sus informes y la visión de lo ocurrido en Oaxaca que transmiten.

Las conclusiones del Informe de la CCIODH son 42 y están agrupadas en siete bloques. Entre ellas destacamos la primera, que textualmente dice:

“1. La Comisión considera que los hechos ocurridos en Oaxaca son un eslabón de una estrategia jurídica, policíaca y militar, con componentes psicosociales y comunitarios cuyo objetivo último es lograr el control y amedrentamiento de la población civil en zonas donde se desarrollan procesos de organización ciudadana o movimientos de carácter social no partidista.”¹²

Esto es, en sus propias palabras alude a un ejercicio de terror del Estado. Por la relevancia de los testimonios que recoge, y por ser uno

¹² CCIODH. Informe sobre los hechos de Oaxaca. Febrero 2007. Tomado de la página electrónica: http://cciodh.pangea.org/quinta/informe_final/informe-sinmarcas.pdf, consultada el 3 de marzo de 2007.

de los aspectos de mayor incredulidad en la opinión pública, sobre todo en ambientes que pudieran considerarse con mayor capital cultural, destacamos la número 9, sobre la participación de civiles en el secuestro y detenciones ilegales:

“Grupos de personas no uniformadas con armas de alto calibre han practicado secuestros, detenciones ilegales, cateos y disparos, en algunos casos utilizando vehículos policiales y con la participación de funcionarios públicos”.¹³

Son los llamados por la APPO “escuadrones de la muerte” que no se mencionan en las conclusiones del Informe de la CCIODH, pero sí aparecen tres veces en el resto del documento.¹⁴ Del conjunto de conclusiones, llama la atención que 20 –casi la mitad de las conclusiones– se refieren a las vulneraciones legales, que hacen tan ‘obvia’ la aplicación distorsionada de la ley y que representa el aspecto de mayor inverosimilitud, quizá por lo grotesco, como el hecho más notorio de los detenidos en penales de mediana y alta seguridad a pesar de su condición de prisión preventiva y sin que medie el estudio que justifique su peligrosidad. Algo parecido ocurre con los detenidos de Atenco. Pero hay otros dos datos que para muchos escépticos resultan inverosímiles y queremos destacar de las conclusiones de este Informe. Uno se refiere al hostigamiento y amenazas a defensores de DH:

“39. Las organizaciones de DH no gubernamentales y sus integrantes han sido víctimas de ataques selectivos, hostigamiento, amenazas, agresiones, campañas difamatorias, de desprecio y de acusaciones en contra, causando una criminalización de sus acciones, que ha obligado a muchos de ellos a tomar medidas para resguardar su integridad física y sus medios de trabajo, viéndose afectado con ello la realización del mismo.”¹⁵

El otro dato se refiere al trato vejatorio y discriminatorio contra personas y pueblos indígenas:

¹³ *Op. Cit.*, p. 219, final del numeral 9.

¹⁴ *Ibid.* P. 235.

¹⁵ *Ibid.* p. 223.

“41. No se ha garantizado la asistencia de intérpretes en las diligencias policiales y judiciales ni se ha aplicado la Ley de Defensa de los Pueblos y Comunidades Indígenas... insultos y tratos vejatorios por no hablar bien el español.”¹⁶

De las 18 recomendaciones que hace la CCIODH,¹⁷ destacamos algunas que tienen especial relación con el planteamiento general de este trabajo: los mecanismos del terror del Estado. Por ejemplo, la No. 12:

“Tomar las medidas necesarias, efectivas y adecuadas para garantizar la independencia de todos los medios de comunicación y equiparar el acceso y la difusión de la información entre los medios comerciales y los medios independientes y comunitarios.”

Por otra parte, la recomendación No. 6 tiene que ver con el desmantelamiento de los “escuadrones de la muerte” y, a la letra dice: “Proceder al desarme, controlar la posesión y utilización ilegal de armas, impedir la actuación de grupos de personas no uniformadas armadas y la coordinación de éstos con los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad.” Con un lenguaje diplomático, la CCIODH pone el dedo en la llaga sobre lo que hemos planteado como el mecanismo material que mayor terror generó en la población de Oaxaca y que no es casual que hayan sido bautizados como “escuadrones de la muerte”. Muy ligadas a estas dos recomendaciones, estaría la No. 17, en la que se establece con claridad el deslinde de responsabilidades, una manera de señalar a los autores materiales e intelectuales del terror del Estado. No está por demás señalar que las dos primeras recomendaciones son de carácter estructural y, a su manera, la interpretación de la CCIODH sobre las raíces del conflicto oaxaqueño. La primera, se refiere a la necesaria atención

“A las causas originales de este conflicto, cuyas raíces se hallan en problemas estructurales de pobreza, caciquismo, desigual acceso a los recursos, falta de medios para la educación y la salud, falta de respeto a la memoria histórica y a la identidad indígena, vulneración de los procedimientos democráticos y falta de respeto al acceso real

¹⁶ *Ibid.* P. 223.

¹⁷ *Ibid.* p. 224-226.

a canales de participación, creando condiciones que logren reparar las violaciones de DH y restaurar la convivencia en esta sociedad tan polarizada.”

Y la segunda, apunta a la necesaria

“Separación de poderes, la transparencia en la actuación de los servidores públicos y el pleno respeto a los DH en Oaxaca”, para lo cual, señala esa misma recomendación, “es necesario diseñar e implementar una reforma profunda de las instituciones del Estado.”

Este punto fundamental, reforma del Estado o transformación profunda del Estado, son las propuestas de dos de los grandes agentes sociales enfrentados y que actualmente se llevan a cabo, como veremos más adelante.

Si comparamos estos dos informes publicados, encontraremos diferencias de fondo y forma que confirman la disputa de los diversos organismos defensores de los DH por credibilidad y real incidencia política. Basta un dato simbólico que desdice el desempeño del mayor organismo público defensor de los DH de todo el mundo, es decir, la CNDH: la CNDH se pronunció tarde y de manera sesgada sobre la represión ocurrida en Oaxaca. Destacamos algunas de sus observaciones de lo que muchos esperábamos fuera una *recomendación* y se redujo a un Informe Especial. Aunque recientemente, el 23 de mayo de 2007, se da a conocer la tan esperada recomendación que lleva por número 15/2007, de la que destacamos algunos puntos importantes más adelante.¹⁸ Una primera comparación que salta a la vista son los recursos humanos, financieros y materiales que cada comisión tuvo a su disposición. En el Informe Especial de la CNDH, prácticamente se hace un alarde de ellos cuando da cuenta del personal enviado a la ciudad de Oaxaca:

“...la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, desde el 14 de junio de 2006 hasta la fecha, ha practicado actuaciones en la ciudad de Oaxaca por medio de un equipo de servidores públicos integrado

¹⁸ CNDH. Recomendación No. 15/2007. tomada de la página electrónica: <http://www.cndh.org.mx/recomen/recomen.asp>, el miércoles 20 de junio de 2007.

por: un visitador general, un director general, tres directores de área; sesenta y dos visitadores adjuntos; seis peritos médicos, un psicólogo, un criminalista y cuatro asistentes en DH.”

En total: 79 personas. La CCIODH sólo contó con un número limitado de voluntarios en una primera visita de observación y, luego, con el relevo de algunos. En total, no dispuso de más de 41 personas y con mucho menos recursos que fueron recabados de diversos donativos.¹⁹ La CCIODH da cuenta del nombre completo, profesión y nacionalidad de todos los integrantes de la Comisión, cuando la CNDH omite incluso los nombres de las personas que participaron. Cabe destacar que dicha Comisión estuvo integrada por 24 mujeres y 17 hombres; 30 pertenecen al Estado español, 5 de Francia, 1 de Dinamarca, 1 de Italia, 3 de Estados Unidos y 1 de Nueva Zelanda.

Otra comparación no menos interesante entre los dos informes está en que, mientras el Informe de la CCIODH se refiere explícitamente a los “escuadrones de la muerte”, la CNDH elude la mención y, sobre todo, señalar autoridades responsables. Mientras el Informe de la CCIODH recoge testimonios diversos con claros señalamientos de autoridades responsables, el Informe de la CNDH no los incluye, aunque los tenga en la amplia documentación que presume cuando señala que, “en total, el expediente integrado consta de 18,288 fojas, en el que obran 8,873 actuaciones practicadas.”²⁰ Otro detalle no menor es la diferencia con la que los informes hablan de las barricadas; mientras que el primero las plantea como mecanismos de autodefensa, en el extremo, la CNDH señala en el capítulo V sobre los hechos que “falleció en una ambulancia la señora Eudoxia Olivera Días, cuando dicha unidad no pudo llegar al hospital porque las barricadas instaladas se lo impidieron”. Existe una abismal diferencia en la concepción misma de la observación de los DH, y bastaría con comparar el índice para establecerla, pero si tomamos el clímax de

¹⁹ Vaya otro dato comparativo para acceder a la información señalada. Mientras el Informe Especial de la CNDH no tiene dirección electrónica precisa, porque se accede a él desde la página principal (www.cndh.org.mx), el Informe de la CCIODH tiene dirección precisa: http://cciodh.pangea.org/quinta/informe_final/informesinmarcas.pdf

²⁰ Ibid.

la represión y del terror del Estado, es decir, la batalla del 25 de noviembre, pareciera que los Informes se refieren a hechos diferentes. El texto del Informe Especial dice:

“Posteriormente, en la tarde del 25 de noviembre de 2006, al término de una marcha realizada en las calles de la ciudad de Oaxaca, por miembros y simpatizantes de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, se dio un enfrentamiento entre éstos y elementos de la Policía Federal Preventiva, del que resultaron severos daños materiales por incendio a vehículos e inmuebles públicos y privados, entre los que se encuentran el Tribunal Superior de Justicia del estado, los Juzgados de Distrito, el Teatro Juárez, el Hotel Camino Real, la agencia de viajes “Mexicana”, y una sucursal del Banco Banamex, así como también resultaron varias personas lesionadas y 149 personas detenidas, que fueron internadas en los penales de Tlacolula y Miahuatlán, Oaxaca.”²¹

En cambio, la CCIODH establece claramente la intervención de los escuadrones de la muerte:

“El operativo, respaldado por la policía estatal y municipal, estuvo formado por 4.500 efectivos de la PFP (incluyó la participación de todos los grupos de operaciones especiales de la policía federal), y participaron también grupos de personas no uniformadas que portaban armas de alto calibre. En algunos casos, incluso hubo coordinación o coadyuvancia de efectivos militares... La tipología represiva del 25 de noviembre tiene características propias, no sólo por la forma y los métodos con los que se desarrolló el operativo, sino también por la población a la que se dirigió y que se vio afectada. Las detenciones masivas e indiscriminadas, el trato vejatorio y la violencia física y psíquica para con las personas detenidas, y el uso desproporcionado de la fuerza contra toda la población son las características predominantes. Varios de los detenidos refieren ser transeúntes sin relación con el conflicto.”²²

²¹ CNDH, *Op. Cit.* Capítulo V, párrafo que inicia con “Posteriormente, en la tarde del 25 de noviembre...” No veo otra manera de establecer la referencia precisa, pues como señalé anteriormente, no tiene dirección electrónica, ni está en formato PDF ni en Word.

²² CCIODH. *Op. Cit.*, p. 81.

No deja de ser interesante que, mientras el Informe de la CCIODH incorpora 27 testimonios de afectados directos que lo avalan, el Informe de la CNDH toma como referente documentación jurídica de Agentes del Ministerio Público y documenta diversas violaciones a los DH señalando la legislación nacional y sólo después hacen mención del derecho internacional de los DH; no hace mención de testimonio alguno, y no es que no los tenga, suponemos que se reservaron la información.

A propósito del papel de las radiodifusoras, no deja de llamar la atención que mientras el Informe Especial de la CNDH menciona en dos ocasiones a la “Radio Ciudadana” y la Recomendación No. 15/2007 lo haga 7 veces, el Informe de la CCIODH lo hace en 17 ocasiones. Estas limitaciones del Informe Especial en parte se subsanan en la Recomendación No. 15, que sí menciona la actuación de esta “Radio ciudadana”, sin embargo, el Informe de la CCIODH entra en este análisis detallado; desde la página 38 en la que se menciona su aparición, “en la frecuencia modulada 99.1, que transmitía mensajes de odio contra los maestros, apoyaba al gobernador Ulises... y llamaba a acabar con el movimiento de barricadas...”²³

Hay otro punto de comparación que no deja de ser curioso, si no fuera por el dramatismo y la perversidad de quienes implementaron la acción. Mientras el Informe Especial de la CNDH desarrolla un apartado de “obstáculos” para su labor, tanto de funcionarios públicos de los tres niveles de gobierno como de simpatizantes de la APPO, el Informe de la CCIODH da cuenta de la liberación de algunos detenidos,

“Que fueron obligados a firmar una carta por un grupo de abogados a cambio de su libertad. En esa carta, dirigida al Gobernador Ulises Ruiz Ortiz, los procesados se dicen “engañados por organizaciones defensoras de Derechos Humanos”, acusan a la presidenta de la LIMEDDH – Oaxaca, Yésica Sánchez Maya, de “protagonizar actos violentos y de obligarlos a respaldar a la APPO”. Es importante señalar que los internos declararon, en conferencia

²³ CCIODH. *Op. Cit.* páginas señaladas.

de prensa el pasado 31 de diciembre de 2006, que firmaron dicha carta bajo la presión de los abogados y a cambio de su libertad.”²⁴

El punto común de los dos informes es que en ambos se denuncia el hostigamiento y amenazas a defensores y defensoras de los derechos humanos, pero la diferencia de fondo está precisamente en las recomendaciones que cada organismo hace. De la Recomendación No. 15 de la CNDH recientemente publicada, el capítulo V, contiene un conjunto de recomendaciones dirigidas en primer lugar, al presidente de la Mesa Directiva del Senado de la República, al secretario de Gobernación, al secretario de Marina, a la secretaria de Educación Pública -a quienes se les hace una única recomendación-, al secretario de la Defensa Nacional -al que se le hacen tres recomendaciones-, al secretario de Seguridad Pública federal -al que se le señalan hasta 8 recomendaciones concretas- y sólo después se establecen las diez recomendaciones al gobernador del estado de Oaxaca sin hacer mención especial de sus responsabilidades como autor intelectual, pues sólo recomienda que se investigue a sus subordinados, dos de los cuales, casualmente, figuran en las listas de candidatos plurinominales al congreso local para las elecciones del mes de agosto. Finalmente, se establecen dos recomendaciones a diversos ayuntamientos municipales de Oaxaca. Un total de 27 recomendaciones, en las que el verbo dominante es “giren instrucciones...” No podemos dudar, a estas alturas del análisis del espacio social oaxaqueño, que el juego de fuerzas entre los dos niveles de gobierno escaló gravemente la violencia del conflicto y, en buena medida, es origen y circunstancia para que el gobierno del estado haya utilizado medidas extremas, como el uso de escuadrones de la muerte y otros grupos paramilitares, no sólo para sembrar el terror entre la población sino, también, para acelerar y provocar la intervención de las fuerzas federales. Al momento de redactar este artículo, la Secretaría de Gobernación se mantiene en la postura de no volver a enviar la PFP para desalojar el plantón de maestros que, de nueva cuenta, han ocupado el zócalo de la ciudad de Oaxaca para exigir el cumplimiento de sus demandas. Con los recientes enfrentamientos del 16 de julio se confirma la hipótesis de que el terror del Estado se instrumenta sobre todo en

los cuerpos policíacos oaxaqueños a las órdenes del gobernador y el deslinde del gobierno federal lo hace más evidente.

Del conjunto de recomendaciones de la CNDH, llama la atención que sólo tres funcionarios públicos son mencionados explícitamente, primero, para que se determinen sus responsabilidades administrativas y, “si dicha conducta es tipificada como delito, instruir se inicie la averiguación previa correspondiente a efecto de determinar la responsabilidad penal de la mencionada servidora pública.” De la investigación al gobernador del estado, la CNDH calla absolutamente, cuando para muchos observadores nacionales y extranjeros, es una gran evidencia. De ahí que esta recomendación No. 15, con todo lo detallado de su contenido, demerita en mucho su credibilidad y la confianza de que pueda ser acatada en todos sus detalles, porque no va al fondo del asunto, como sí lo hacen las recomendaciones ya señaladas del Informe de la CCIODH. Finalmente, mientras que la credibilidad de la CNDH ha caído de manera estrepitosa, por una serie de actuaciones erráticas que han hecho blanco de críticas a su presidente, al grado de que diversas organizaciones han comenzado a exigir su renuncia, la credibilidad de la CCIODH se ha ido expandiendo, básicamente, por su enorme capital social y político que le permite acceder lo mismo al Parlamento Europeo que a varios parlamentos de Estados de dicha comunidad, quienes ya han hecho pronunciamientos demandando al gobierno federal el respeto de los derechos humanos en Oaxaca.

1.3. El campo religioso

El campo religioso es otro subcampo del campo de producción cultural, ahí donde se producen y distribuyen las visiones del mundo en general, y de los hechos sociales en particular.²⁵ De manera especial, la jerarquía de la Iglesia Católica en Oaxaca tuvo su intervención en

²⁵ Para un estudio riguroso del campo religioso, conviene la lectura de dos textos de Pierre Bourdieu al respecto. Uno de ellos está publicado en castellano, en el libro *Intelectuales, política y poder*. Universidad de Buenos Aires, 1999, 2000. El título es “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber.” pp. 43-63. El otro artículo es “Génesis y estructura del campo religioso”, publicado en *Revue française de sociologie*, XII, 1971. Pp. 295-334.

el conflicto a través de un llamado permanente al diálogo y la conciliación, la solución de las causas estructurales de la pobreza y la marginación. Sin embargo, no hubo una posición unitaria y, sin entrar en un conflicto abierto entre diversas posturas, llama la atención la diferencia entre diversas voces episcopales que muestran la situación actual del episcopado mexicano. Una de las más notables es que, mientras el arzobispo de Oaxaca-Antequera, José Luis Chávez Botello, fue el portavoz del llamado al diálogo y la conciliación en una posición aparentemente neutral (en política no hay posiciones neutrales), obispos como Don Samuel Ruiz y Don Raúl Vera cuestionaron abierta y directamente a funcionarios del gobierno federal y estatal, señalando su responsabilidad en los hechos de represión. Para ilustrar el papel diverso de dos obispos, citamos las declaraciones de Don Raúl Vera, obispo de Saltillo, el pasado 16 de junio de 2007 durante la segunda Jornada Ecuμένηca por la Paz, celebrada en el atrio del templo de San Pablo Huitzo, municipio de ETLA, Oaxaca. En este evento, urgió a la SCJN a ejercer su facultad de atracción del caso para castigar a los culpables de los asesinatos, detenciones ilegales y torturas; también dijo que

“El máximo tribunal ‘debería llamar a cuentas’ al gobernador Ulises Ruiz, ‘para empezar’, y posteriormente delimitar las responsabilidades de Fox Quesada y Abascal Carranza, así como de funcionarios del gobierno anterior que siguen en la administración actual...”²⁶

Ya en la Primera Jornada Ecuμένηca por la Paz en Oaxaca, el obispo Raúl Vera había declarado que

“La represión en Oaxaca a los simpatizantes del movimiento magisterial y popular demuestra que ‘cuando la fuerza de la razón no es la que vale, y cuando no hay razones convincentes para mantenerse en el poder, lo único que queda es el garrote...’” (*La Jornada*, 22.01.07)

En otro momento, el obispo Raúl Vera había hecho declaraciones en el sentido de que “el estado de Oaxaca está secuestrado, lo mismo que

el país, pero por los partidos políticos que protegen a personajes en el poder como el gobernador Ulises Ruiz.” (*La Jornada*, 07.10.06). Con la misma claridad declararía sobre hechos de represión ocurridos, como cuando afirmó que

“La irrupción de tanquetas y fuerzas federales en el centro de Oaxaca y la negativa de Ruiz a dejar el cargo marcan la dinámica de gobierno que le espera al país a partir del próximo diciembre, en la que los partidos ya se repartieron el poder sin tomar en cuenta a la sociedad.” (*La Jornada*, 01.11.06).

En abierto contraste, el arzobispo de Oaxaca-Antequera, José Luis Chávez Botello, hace un llamado al Gobernador para agotar el diálogo y no utilizar la fuerza para resolver el conflicto (*La Jornada* 05.06.06.), declaración recurrente desde hace más de un año. Algunas variaciones de sus declaraciones ocurren conforme avanza el conflicto. Otras en cambio, parecen hacer eco a los llamados del Gobernador del Estado y del Poder legislativo local, en el sentido de que intervengan las fuerzas federales. Así, en una conferencia de prensa “demandó... la ‘intervención urgente’ del Congreso de la Unión y la Secretaría de Gobernación para solucionar el conflicto político y detener la ola de violencia y represión en la entidad.” (*Noticias de Oaxaca*, 14.08.06).

Hay un momento crucial para la intervención de la Iglesia Católica cuando la APPO solicita el espacio de la catedral para una mesa de diálogo con el gobierno del estado. Al día siguiente, el Arzobispo aceptó que el diálogo se realizara en el espacio del Arzobispado, en el Carmen Alto de esta ciudad, pero a condición de que las pláticas no tengan un fin político y que participen agrupaciones ajenas al conflicto e imparciales... (*La Jornada*, 03.11.06). Posteriormente, la APPO rechazaría estas condiciones. Todavía tendría otra oportunidad para asumir una posición más clara cuando algunos dirigentes de la APPO solicitaron asilo político y les fue negado, supuestamente por no tener la infraestructura necesaria. En contraste con esta posición arzobispal, a finales de agosto, 29 sacerdotes de la Arquidiócesis de Oaxaca firmaron un desplegado público señalando la necesidad de la renuncia del gobernador Ulises Ruiz, la desaparición de poderes y

²⁶ Declaraciones recogidas en una nota periodística de Octavio Vélez Ascencio, corresponsal del diario *La Jornada*, el domingo 17 de junio de 2007.

la instalación de un gobierno interino. El presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, José Guadalupe Martín Rábago, desautorizó este pronunciamiento. A finales de octubre, cuando la PFP había consumado la ocupación de Oaxaca con un saldo de tres muertos, presbíteros de cuatro diócesis de Oaxaca le escribieron al presidente Vicente Fox:

“Hay una incongruencia inadmisible entre la promesa de un operativo que supuestamente brindaría protección a la población y los hechos terribles que hemos presenciado. Por ello, en nombre de Dios, y en nombre de este sufrido pueblo agraviado históricamente por poderes autoritarios y corruptos, pedimos: cese la represión”... (*La Jornada*, 15.11.06)

El 8 de noviembre, volvieron a pronunciarse en otra carta a Martín Rábago, cuestionando el apoyo que el presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana había brindado a la PFP en su incursión a Oaxaca. (*La Jornada*, 15.11.06) Después del ingreso de la PFP a la ciudad de Oaxaca, el episcopado mexicano a través de su presidente y otros obispos, advirtieron al entonces presidente Fox que la violencia no es camino de solución a problemas tan arraigados. (*La Jornada*, 17.11.06) En otro momento, los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos de la Región Pacífico Sur, señalaron el mismo llamamiento a solucionar el conflicto atacando sus raíces:

“...llamaron a las autoridades federales y estatales, a los legisladores, a los líderes de grupos y organizaciones, a los maestros, a los empresarios, comerciantes y dirigentes sociales, ‘a ser sensibles ante los reclamos justos del pueblo, gobernar con honestidad y transparencia, no abusar del poder para reprimir, no manipular ni lucrar con la ignorancia y la pobreza de la gente’...” (*La Jornada*, 30.11.06.)

Esta misma tónica se mantiene en un documento de febrero de 2007, en el que el obispo José Luis Chávez y su obispo auxiliar, Oscar Campos, se pronuncian por la necesaria reforma del Estado, misma que está en proceso a convocatoria del gobernador Ulises Ruiz y el legislativo local.

“Expresan su preocupación por la situación en Oaxaca y señalan que de ninguna manera se puede claudicar de la responsabilidad de enderezar el rumbo y reconstruir las leyes e instituciones que han mostrado su incapacidad de garantizar la justicia social, el desarrollo integral, una educación de calidad y una vida más humana. Es, insistentemente, una necesidad inaplazable de una reforma a fondo del estado de Oaxaca.” (*La Jornada*, 14.02.07)

Este papel desarrollado por la jerarquía eclesiástica de la Arquidiócesis de Oaxaca tendrá su repercusión en la batalla por la reforma o la transformación profunda del Estado, como veremos más adelante.

2. El campo burocrático y los espíritus de cuerpo

Una de las consecuencias teóricas y metodológicas de la utilización de los conceptos de campo burocrático y campo de poder, como mencionamos anteriormente, nos lleva a plantear la hipótesis de que, en su origen y desarrollo ocurre una oposición entre diferentes burocracias estatales, máxime si incluimos al sector magisterial como parte de esas burocracias, que aunque disidente pero burocracia al fin y al cabo, porque serán parte fundamental del conflicto, ¿quién es el patrón real de los maestros oaxaqueños? El análisis de este campo social nos coloca frente a las expresiones más directas de los mecanismos del terror del Estado. No sólo porque hace intervenir a diferentes agentes sino porque el juego interno nos lleva a mirar algunas acciones que no siempre son visibles, y las diversas interpretaciones que se han hecho de ellas son parte del debate político. En una apretada síntesis señalamos, de cada una de estas burocracias, las oposiciones que enfrenta y sus principales apoyos.

2.1. El campo del gobierno federal

Su principal opositor no es precisamente la APPO, sino el gobierno del estado de Oaxaca y en alguna medida, los grupos parlamentarios del PRI. Primero, porque las soluciones a las demandas del magisterio oaxaqueño son de competencia federal; no intervinieron con oportunidad ni siquiera por estar negociando en tiempos electorales. Ambas burocracias prefirieron apostarle a los resultados electorales.

Segundo, porque al salirse de las manos estatales la solución al conflicto, demandan la intervención de las fuerzas federales; un nuevo acto de represión del gobierno del estado y sus escuadrones de la muerte obliga al gobierno federal a intervenir a finales de octubre. Sin embargo, mientras el gobierno federal mantiene su postura de que el conflicto es de carácter local y que no le corresponde intervenir, desarrolla dos estrategias hacia Oaxaca: por un lado, la Secretaría de Gobernación establece una mesa de diálogo con dirigentes de la APPO; y por otro, prepara el Operativo Oaxaca en el que intervienen las fuerzas militares.²⁷ Durante todo el proceso de negociaciones se va creando un clima de terror, entre el rumor de la pronta intervención de la PFP, el sobrevuelo de aviones militares y el accionar de grupos paramilitares contratados por el gobierno del estado. La proximidad de la toma de posesión genera un conflicto extra entre la presión del equipo de transición y Felipe Calderón, y las negociaciones y preparativos que realiza el gobierno saliente. El primero para evitar heredar el conflicto y el segundo, para mantener una posición de fuerza y no cargar con el costo político de la represión, asunto que no logra evitar dado el comportamiento federal en los conflictos de Atenco y Lázaro Cárdenas.

2.2. El campo del Gobierno del Estado

Este campo puede ser señalado como el núcleo del ejercicio del terror del Estado, no sólo como un ensayo general de la instalación de un “estado de excepción”, pues esto ya había ocurrido en la represión del 28 de mayo de 2004 en Guadalajara, sino como una manera de medir la resistencia y la rebeldía de un pueblo con amplia trayectoria de lucha, además de enviar el mensaje a todos los movimientos sociales acerca de la criminalización de su lucha. Un dato importante a destacar se refiere a la manera como llega el equipo de gobierno de Ulises Ruiz Ortiz, luego de una elección sumamente competida,

²⁷ Hasta parece que se sigue al pie de la letra el Manual para Gobernar, elaborado por la Secretaría de Gobernación en febrero de 2003, según da cuenta el periodista Elías Chávez, en la Revista *Contralínea*. Tomado de la página electrónica: http://www.contralinea.com.mx/c11/html/portada/feb03_manual.html, el jueves 8 de febrero de 2007.

reñida y con un ligero margen de diferencia sobre su opositor, el ahora senador por el partido Convergencia, Gabino Cué Monteagudo. Asume la gubernatura por una decisión del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. Antes de que estalle el conflicto magisterial, el gobierno del estado ya había arremetido con varios de sus opositores, tanto por la vía del asesinato como por la intervención violenta del diario *Noticias de Oaxaca*, con el pretexto de un supuesto conflicto laboral.

Dado que la principal oposición que enfrenta el gobierno del estado es precisamente el movimiento de la APPO, y sólo de manera secundaria y como apoyo táctico, está el gobierno federal y su renuencia a intervenir en un asunto “local” -pero de clara responsabilidad federal-, su principal apoyo viene del conjunto de los gobernadores priístas, de la dirección nacional del mismo partido y, sobre todo, de los grupos parlamentarios del tricolor, quienes maniobraron con dos grandes estrategias: la primera, para señalar que si el gobernador de Oaxaca caía como resultado de una movilización popular, lo mismo podría suceder con cualquier otro gobernador e, incluso, con el presidente electo Felipe Calderón. La otra estrategia fue la de vender su apoyo para garantizar la toma de posesión, a cambio de mantener en el gobierno a Ulises Ruiz Ortiz.

Para la APPO, el gobierno del estado jugó siempre a dividir al movimiento, al menos a mantener separada a la sección 22 del magisterio del resto de las organizaciones; una división que, por otro lado, corresponde en parte a la realidad, tanto en la gestación de la APPO como en las actuaciones a lo largo del proceso. No siempre se pudo mantener la unidad interna. Además, tanto el gobierno federal como el gobierno del estado, coincidieron en su táctica de dividir al magisterio, en especial cuando forzaron el regreso a clases y el entonces líder de la sección 22, Enrique Rueda Pacheco lo anunció, aun antes de realizar las consultas con los maestros, lo que claramente se reconoció como una traición al movimiento.

En la implementación de diversos mecanismos del terror, Ulises Ruiz contó con una cadena de mando que partía directamente de la secretaría general de gobierno y llegaba hasta el instrumento mate-

rial de todos los que formaron parte de los escuadrones de la muerte, pasando por los mandos policíacos y las dirigencias corporativas del PRI estatal. Es en estos grupos burocráticos en los que se percibe un clarísimo “espíritu de cuerpo”, por el que se oculta y solapa la verdadera responsabilidad en la comisión de diversos delitos de lesa humanidad. Difícilmente una investigación, como la que supuestamente garantiza el gobernador del estado a los ministros de la SCJN, llegará al fondo de los hechos porque nadie puede ser juez y parte, ni mucho menos, mandos inferiores apuntarán a la responsabilidad intelectual de Ulises Ruiz Ortiz.

2.3. El papel del Poder Legislativo

Según las reglas de juego, le corresponde a este “poder del Estado” -sea la Cámara de Diputados o de Senadores-, impulsar el juicio político o la desaparición de poderes. A lo largo del proceso, fueron los partidos integrantes del Frente Amplio Progresista (FAP) -PRD, Convergencia, PT-, quienes impulsaron las dos iniciativas en las cámaras respectivas, no sin antes haber cabildeado con los grupos parlamentarios del PRI y del PAN. En ambos grupos las posturas fueron relativamente claras. Los del PRI, en franco apoyo de su gobernador oaxaqueño; en el PAN, las cosas no quedaron tan claras; hubo desde expresiones aisladas de algún senador o diputado en el sentido de que para resolver el conflicto se requería la renuncia del gobernador o, por el contrario, se sumaban a las voces que reclamaban la intervención de las fuerzas federales. El caso es que, teniendo en sus manos un aspecto importante de la solución del conflicto oaxaqueño, al menos en lo que a instituciones se refiere, tanto la Cámara de Diputados como la de Senadores decidieron la no procedencia ni del juicio político ni la desaparición de poderes, a pesar de que el Senado de la república envió expresamente a una comisión de senadores a investigar la situación. En cambio, tomaron un acuerdo por el que “exhortan” al gobernador del estado a renunciar. A lo que Ulises Ruiz respondió con la presentación a la SCJN de una controversia constitucional. Por supuesto que los ministros desecharon “por notoriamente improcedente” la solicitud. Con todo este rejuego en el legislativo federal, pudiera perderse de vista el papel realizado por el legislativo local de Oaxaca. Su acción más relevante fue la

solicitud al gobierno federal para el envío de las fuerzas federales “a poner en orden” la situación de violencia y caos generado, supuestamente, por la APPO. A pesar de las formalidades, su solicitud no fue atendida sino meses después, como ya hemos señalado. Pero hay un antecedente que no hay que olvidar; es la modificación de la constitución de Oaxaca para empatar las elecciones locales con las federales, con lo que de manera automática los legisladores se aprobaban un año más en el ejercicio de sus funciones y lo mismo para el gobernador del estado. Esta reforma constitucional fue desechada por unanimidad por los ministros de la SCJN, a principios del año 2007. Tampoco hay que perder de vista que en la participación del legislativo local, entraron en el juego los legisladores de todos los partidos políticos, incluyendo a los del FAP, de lamentables consecuencias actuales en las jornadas electorales que preparan la elección del nuevo legislativo para el mes de agosto de 2007.

2.4. El papel del Poder Judicial

A partir de la solicitud de la Cámara de Diputados que aprobó un punto de acuerdo propuesto por la diputada perredista Aleida Alavez²⁸ -a la que otras muchas voces se han sumado, en especial la APPO, para que la SCJN investigue las graves violaciones a los DH cometidas en Oaxaca, por la que se ejerce la facultad prevista en el artículo 97 constitucional-, se puede recuperar el papel diverso y contradictorio de este poder del Estado, sobre todo, si nos remitimos a los niveles básicos, a través de los jueces locales de Oaxaca, a los que se ha señalado completamente sometidos al gobierno del estado para la fabricación de expedientes en contra de appistas, como se puede ver por sus actuaciones en infinidad de irregularidades en el proceso seguido a los detenidos de todo tipo. Estas actuaciones están más documentadas con todo detalle en el Informe Especial de la CNDH y la Recomendación No. 15/2007.

²⁸ Es la misma diputada federal perredista que, a finales de octubre y luego de la negativa de la Cámara de Senadores para declarar la desaparición de poderes en Oaxaca, demandó juicio político contra el gobernador del estado por graves violaciones a la constitución y a las leyes federales. (*La Jornada*, 27.10.06.)

Haciendo un breve recorrido por las versiones estenográficas de las sesiones de la Corte²⁹ en las que discutieron si intervenían en el caso Oaxaca, no dejan de llamar la atención los términos en los que discuten los ministros, como lo muestra la exposición de la ministra Olga María del Carmen Sánchez Cordero de García Villegas, quien primero hace un balance de las posiciones de los ministros para luego centrarse en la interpretación del segundo párrafo del artículo 97 constitucional y valorar la importancia de que la Corte realice este tipo de investigaciones, aunque el informe tenga -dice la ministra-

“Sólo el valor de un instrumento público elaborado por esta Suprema Corte en ejercicio de una facultad constitucional, que deberá limitarse a exponer los hechos materia de la investigación y en ningún caso, el informe podrá tener el carácter de una sentencia y efectos vinculatorios. Una vez rendido, las autoridades estarán en libertad de actuar conforme a sus atribuciones.”³⁰

Tal cual, como ocurrió con la masacre de Aguas Blancas, Guerrero, no pasó nada, y el crimen sigue impune a once años de los hechos ocurridos y diez de la intervención de la SCJN, que reconoció graves violaciones a los derechos humanos. Y de ahí no pasó. Pero si la intervención de la ministra Olga Sánchez iba en el sentido de interpretar la facultad constitucional, la argumentación del ministro Cossio se centra en la hipótesis de la presunta gravedad de los hechos.³¹ Por su parte, el ministro presidente, Guillermo I. Ortiz Mayagoitia, al final de la sesión del lunes 18 de junio, manifiesta su voto a favor de que se realice la investigación y expresa que

²⁹ Especialmente las celebradas el jueves 14, lunes 18 y martes 19 de junio de 2007.

³⁰ Es interesante leer una versión estenográfica de una sesión como la del lunes 18 de junio, en la que los ministros discutieron si atraían el caso Oaxaca para investigar los hechos ocurridos. Se puede consultar la página electrónica: <http://200.38.86.53/NR/rdonlyres/718202B5-E84E-48EB-9742-CE9C17E60F55/0/PL20070618.pdf>, o seguir la liga <http://200.38.86.53/PortalSCJN/>, y de ahí pasar a Medios y Publicaciones, y en ésta, Versiones Estenográficas. Consulta realizada el martes 19 de Junio de 2007.

³¹ Cfr. Versión estenográfica de la sesión del lunes 18 de Junio de 2007, página electrónica citada.

“El caso de Oaxaca, es un claro ejemplo, de un conflicto de intereses sociales en el que entraron en pugna garantías individuales del más alto valor. Por un lado, el derecho ciudadano de reunión para tratar asuntos políticos, la garantía de libre expresión o manifestación de las ideas, y el derecho de petición derivado de inconformidades hechas valer. Esto por una parte, por la otra, el derecho colectivo de la sociedad para vivir en paz, con seguridad, con orden público.”³²

En la sesión del martes 19 de junio de 2007, por mayoría de 8 votos, los ministros aprueban ejercer su facultad de investigación para el caso de Oaxaca, no sin antes hacer algunas precisiones para distinguirla de otros procedimientos judiciales.³³ Dado que en política, como en la física, se cumple aquella ley de que a toda acción corresponde una reacción igual y en sentido contrario, ante la inminencia del acuerdo de la SCJN para decidir una investigación en el caso Oaxaca, los abogados del gobernador Ulises Ruiz hicieron llegar a primera hora del martes 19 de junio, un escrito en el que comunicaba que ya había aceptado la recomendación de la CNDH y que, por tanto, según una jurisprudencia de la misma Corte, no aplicaba la decisión de realizar una investigación, asunto que fue discutido en el Pleno y, por supuesto, fue descartada la solicitud con los argumentos lógicos de que aceptar una recomendación no supone, como dijo el ministro Azuela, las

“...llamemos buenas intenciones, esas buenas intenciones, pues de ninguna manera están significando que lo que pidió, lo que recomendó la Comisión Nacional de Derechos Humanos, se vaya efectivamente a cumplir, cosa diferente que ya hubiera cumplimiento a algunas de esas recomendaciones.”³⁴

Finalmente, hasta el 22 de junio de 2007, cuando se conoce la resolución de la Corte en torno al objeto de la investigación y su temporalidad, queda pendiente la integración de la comisión investigadora

³² Ibid.

³³ Los detalles del debate se pueden consultar en las páginas ya citadas y, específicamente la versión estenográfica de la sesión del martes 19 de Junio de 2007, es: <http://200.38.86.53/NR/rdonlyres/7C8263AA-DD31-48F7-8BBE-DAE32C3100D1/0/PL20070619.pdf>

³⁴ Ibid. p. 29.

y la fecha del inicio de sus actividades. La propuesta fue aprobada por la mayoría de los 10 ministros presentes en la sesión, dada la ausencia de la ministra Luna Ramos. Llama la atención que, a diferencia del Informe Especial y la Recomendación No. 15/2007 de la CNDH, la investigación se propone “investigar la probable omisión o pasividad de las autoridades municipales, estatales y federales para restaurar, mantener el orden público y la seguridad en la zona de que se trata.”³⁵ Si estableciéramos la relación de este punto con los tres anteriores, la investigación debe dar por resultado, entre otros, las responsabilidades de concretos funcionarios federales, estatales y municipales en la comisión de delitos de lesa humanidad ●