

Xipe tottek

XX Aniversario

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO
Vol. XX/No.2/30 de Junio de 2011/60 Pesos



no. 78

DEMOCRACIA EN MÉXICO 2a parte
HEIDEGGER/ZUBIRI
EXPERIENCIAS DIONISIACAS 2a parte
MUJERES ZAPATISTAS IV, AI

● PRESENTACIÓN

Luis del Valle, sj

Dr. Raúl Cervera, sj.....pág.108

● FILOSOFÍA

Ciclo Democracia en México

Miseria y Restitución.....pág.111

Dr. Luis del Valle sj (+)

● DFIH (Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO)

De la sabiduría que busca camino.....pág.123

Mtro. Pedro A. Reyes Linares, sj

Fascinante experiencia dionisiaca.....pág.150

C.P. Jorge Delgado



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XX, No. 2. No. de Publicación 78. 30 de Junio de 2011*

● CEFyT (Cibernética, Erótica, Filosofía y Teología)

Respuesta a las objeciones de Kaare Rübner Jørgensen.....pág.155

Jørgen Nybo Rasmussen

● PARLAMENTO DE RELIGIONES

La sede del Parlamento 2014.....pág.175

Carpe Diem Interfe A.C.

● CINE

Red social.....pág.176

Dr. Luis García Orso, sj

● DERECHOS HUMANOS

Mujeres zapatistas y las luchas de género. IV Parte A1:

Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo

“La Comandanta Ramona y las zapatistas”.....pág.179

Dr. David Velasco Yáñez, sj

Luis Del Valle, sj**Raúl Cervera, sj, Director de la revista Christus*****Luis G. del Valle Noriega: teólogo, pedagogo,
acompañante y amigo**

Son muchas las facetas y los frutos producidos por Luis del Valle Noriega a lo largo de su dilatada y enorme -corpulenta y grande- existencia. Por de pronto, le gustaba que se le identificara, principalmente, como profesor de teología. De hecho fue maestro más de cuarenta años, hasta que se jubiló en 2005. Por sus clases pasaron decenas de jóvenes jesuitas que se preparaban para muy diversos ministerios, pero también muchos laicos, laicas, y miembros de diferentes congregaciones religiosas. Entre las disciplinas que impartió destacan la antropología teológica y el curso sobre los diferentes ministerios y servicios en la Iglesia católica. Pero tuvo también aportaciones en el campo del método pedagógico y de investigación. Se desempeñó como director de la revista *Christus* de 1998 a 2006; había fungido como editor responsable de la misma desde 1978 -fecha en que la publicación dejó de pertenecer a la Obra Nacional de la Buena Prensa para ser asumida por el Centro de Reflexión Teológica (CRT)- y lo fue hasta su fallecimiento.

A Luis le tocó vivir y servir en una época en que se sucedieron cambios radicales en algunas naciones latinoamericanas y en la Iglesia católica. En 1959 había triunfado la revolución cubana, a la que siguieron la revolución sandinista y la lucha del Frente Farabundo Martí. México, por su parte, tuvo un 1968 que sacudió la conciencia de los teólogos sensibles a las situaciones históricas. Luis no fue de las gentes que se abroquelaban tras la seguridad de las ideas y los usos establecidos. Secundó inmediatamente las transfor-

maciones impulsadas por el Concilio Vaticano II y desarrolló una serie de iniciativas prácticas para hacer realidad las reformas del concilio, por ejemplo, en el campo de la liturgia. Encabeza, junto con otros, el Congreso Nacional de Teología, *Teología y desarrollo* (México D.F., nov. de 1969), el cual pretende abrir la labor de los teólogos a la situación más amplia e, inopinadamente, termina por ser un manifiesto de la naciente teología de la liberación. Por ese mismo tiempo, Luis participa en el colectivo «Sacerdotes para el Pueblo» cuya finalidad consistía en analizar permanentemente la realidad del país y denunciar las arbitrariedades, luchando en pro de la liberación del oprimido. Militó también en el movimiento de Cristianos por el Socialismo. Junto con otros teólogos y teólogas Luis se interesó en la preparación y realización de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla de los Ángeles (1979), y quiso apoyar también los trabajos de la IV, llevada a cabo en Santo Domingo en 1992, aunque aquí el control que impuso la burocracia del Vaticano fue mucho más rígido y dificultó la labor de los teólogos latinoamericanos.

Otra faceta importante de su servicio teológico consistió en el acompañamiento a grupos de diferentes clases formados, por lo general, por laicos y laicas comprometidos por una sociedad más justa y humana. Además de los que hemos citado antes hay que contar al Centro Crítico Universitario (CECRUN), del que salieron jóvenes que se unieron a luchas radicales; el Centro de Reflexión Teológica (CRT); el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE); el Observatorio Eclesial (OE), la Asociación Teológica Ecuménica Mexicana (ATEM) y otros. Además de su aportación reflexiva, que se iba construyendo al calor de los acontecimientos, las discusiones y los conflictos, encantaba a todos por su sentido del humor, su buen sentido común y su facilidad para establecer relaciones amistosas. Fue proverbial su amistad con los obispos progresistas ya fallecidos Francisco María Aguilera, el jesuita José Llaguno, de la Sierra Tarahumara, y Sergio Méndez Arceo, de Cuernavaca.

Luis fue extremadamente coherente para convertir en reflexión teológica las convicciones que fue descubriendo a lo largo de su vida, en las que, con rara lucidez, se hilvanaba una profunda encarnación

* Dedicamos este número 78 de *Xipe Totek* a la memoria del teólogo mexicano Luis del Valle (1927-2010), quien formó parte del Equipo de Consulta de nuestra revista (1992-2010).

** rcervera@sjsocial.org

del mensaje evangélico en las condiciones de la sociedad contemporánea. Una de estas intuiciones fundamentales tuvo que ver con la imposibilidad de seguir sosteniendo el enfoque jurídico y legalista que hegemonizaba la vida cristiana en los tiempos que precedieron al Concilio Vaticano II; en contraste con esto Luis hizo suyo con verdadera pasión el postulado de la libertad, como uno de los valores fundamentales del cristianismo; repetía también cómo pasó de vivir según la ley a vivir según el amor. Por ello sus puntos de vista fueron contrastando cada vez más con el modo de pensar de las instituciones, crecientemente temerosas y decadentes, incluidas las eclesíásticas. Sus convicciones siempre apuntaron hacia el futuro. Y en esto consistió uno de sus servicios más fecundos y consistentes a la Iglesia y la sociedad●

Ciclo Democracia en México *Miseria y restitución**

*Dr. Luis del Valle Noriega, sj***

abstract Dr. Luis del Valle Noriega sj (+). *Misery and Restitution*. Reality is everything that has been created, God-Community's project of communicating divine communitarian life to his creatures. There is harmony imprinted by God, believers maintain; imprinted period, say non-believing humanists. Human beings with their actions have partially spoiled the harmony of creation; they have created political, economic and military systems by which some secure domination over others. And this has opened the door to misery. Globalization has introduced misery. Human beings, motivated by Jesus' message, try to bring back the original harmony. In my experience I find that I have been educated in two opposite directions. In the Society of Jesus there is a tendency to live from the law; and that is a kind of misery that ruins friendships; but this friendship is brought back by the Ignatius of Loyola's spirituality: he urged friends to live the freedom that God communicates to them.



resumen Dr. Luis del Valle Noriega sj (+). *Miseria y Restitución*. La realidad es todo lo creado, el proyecto de Dios-Comunidad de comunicar la vida divina comunitaria a sus creaturas. Hay armonía impresa por Dios, afirmamos los creyentes; impresa sin más dicen los humanistas no creyentes en Dios. Los humanos con sus acciones han deshecho parcialmente la armonía de lo creado; han creado sistemas políticos, económicos, militares de dominio de unos sobre otros. Y así ha entrado la miseria. La globalización ha introducido miseria. Los humanos, movidos por el mensaje de Jesús tratan de restituir la armonía primigenia. En mi experiencia encuentro que fui formado en dos vertientes opuestas. En la Compañía de Jesús hay una tendencia a vivir de la ley; y esa es miseria que corrompe la amistad; pero ésta es restituida por la espiritualidad de Ignacio de Loyola, que impulsa a que los amigos vivan la libertad que Dios les comunica.

* Colaboración de Luis del Valle Noriega sj al homenaje a Nikolaus Klein sj, director de la revista *Orientierung*. Al homenaje dieron los organizadores el título general de *Miseria y Restitución*.

** Dr. en Teología, Universidad Gregoriana de Roma. Profesor de Teología, de los grandes en Teología de la Liberación. Durante muchos años director del Centro de Reflexión Teológica de los jesuitas de México. De 1992 a 2010 miembro del Consejo Asesor de la revista *Xipe Totek*. El 19 de septiembre 2007 tuvo la conferencia sobre la teología de la liberación y la democracia en México, pero falleció antes de entregarnos su manuscrito. Por este motivo nos tomamos la licencia de publicar el presente artículo, que aparte de la publicación alemana fue publicado en la revista de los jesuitas de México *Christus* (teología y ciencia humanas), de la cual fue director y después miembro del Consejo de Dirección. *Christus*, enero febrero 2008, pp. 51-55.

La miseria de la realidad

Miramos a nuestro alrededor y miramos al pasado, y en una y otra miradas nos desesperanzamos. Quisiéramos que todas las relaciones humanas nos causaran alegría y constatáramos que este mundo vive y ha vivido en la paz, en la justicia, en el buen entendimiento, en el apoyo y ayuda mutua de todos con todos. También quisiéramos que estuviéramos en armonía con la naturaleza, y que los recursos de ella se conservaran y crecieran. Que los recursos no renovables se fueran gastando racionalmente junto con la previsión de cómo substituirlos cuando se vayan acabando, y ambas cosas, el uso de ellos y la previsión de los substitutos, en beneficio de todos por igual. Lo que vemos es que en determinadas culturas las relaciones humanas están en función de todos por igual. Priva en ellas lo comunitario sobre los intereses individuales incluso sobre los de individuos constituidos en autoridad. Resuelven sus conflictos buscando la armonía de la comunidad mas allá de castigar al culpable. Han sabido también cuidar de sus bosques y de su entorno. Estas culturas y realidades no son Miseria. Viven estructuralmente en justicia y en paz, en apoyo y ayuda mutua. Pueden fallar y fallan los individuos. Lo hacen, si así lo quieren. Pero no en fuerza de una estructura que los encauce. Las culturas de los indígenas de México y de América Latina son así.

Pero esas culturas no son lo dominante. Lo que domina por la fuerza con que se impone sobre las otras culturas, es un sistema social basado sobre la ganancia, sobre el aprovecharse unos de los demás en beneficio del propio yo individual o grupal. Un sistema que explota los recursos de la naturaleza de manera que los que se han hecho sus dueños obtengan para ellos la mayor ganancia posible hoy, sin cuidarlos para el futuro y sin que importe el del ambiente. Ésta es la cultura dominante. Ésta es Miseria de la realidad. El discurso de ese sistema dominante encubre la miseria de la realidad pues dice que busca la libertad y la igualdad de todos. Y dice una verdad a medias. Sí, pretende la libertad y la igualdad de todos los que mandan o dominan en los diversos órdenes del sistema. Igualdad para competir y luchar para que el que gane a los otros se sienta tranquilo en su conciencia porque el otro comenzó igual que pero no tuvo la inteligencia ni la astucia para triunfar. Gané, se dice a sí mismo, en buena

lid. El sistema también dice pretender la libertad y la igualdad de los empleados, funcionarios y servidores del sistema dominante para que cumplan bien con el papel que les toca. Libertad e igualdad condicionadas a los intereses de los que dominan en el sistema. Aceptan vivir o viven por necesidad en un sistema radicalmente desigual en sí y excluyente de quienes no se someten a él. Obtienen ventajas económicas y privilegios por servir. Se creen el discurso que los declara libres e iguales ocultando que en realidad no son libres ni iguales ni siquiera entre sí. Viven en jaula de oro, o de bronce, según los beneficios que obtienen. Y otros en jaula de hierro porque están forzados a vivir en el sistema para subsistir en estrechez, pobreza o miseria. Y el discurso del sistema no es encubridor sino cínico, cuando se refiere a los que no caben ya en el sistema porque no los necesita. Esos son prescindibles y desechables. Son los excluidos del sistema y dejados, como se dice, a que se rasquen con sus propias uñas. Son los dejados de la mano de dios, porque el sistema se ha erigido en dios, y los deja fuera.

La miseria de la realidad está en que los humanos hemos construido una historia diferente y contraria a lo que debe ser según nuestro propio ser impreso en nuestra naturaleza. Impreso por Dios, afirmamos los creyentes. Impreso sin más dicen los humanistas no creyentes en Dios.

Restitución

En nuestras miradas, la que echamos sobre el presente y con la que revisamos el pasado, quisiéramos ver cumplida la pretensión de Jesús de Nazaret. Su misión y mensaje central, la tarea de su vida, fue comunicar la experiencia y la conciencia de que todas y cada una de las personas de esta raza humana nuestra somos hija/os de Dios. No simplemente cada una. Todos y cada uno/a hemos de expresar que ser hijo/as de Dios es simultáneamente que todos en esta humanidad somos hermano/as. Sí, que seamos hermanos y hermanas entre nosotros en una creación toda ella armónica. Por ser inteligentes nos toca saber cuidar de ella. Por ser hermanos entre nosotros y con los que nos precedieron y con los que nos seguirán nos toca cuidar de la naturaleza para todos y oponernos a los que no la cuidan sino que

la explotan para sacarle todo el provecho que puedan aquí y ahora y para ellos solos.

Sobre la miseria viene la restitución. Es re-creación de la obra de Dios como salió de sus manos: “Y vio Dios que era bueno”. Lo dice el Génesis de cada día de la creación. Y aunque vemos que la historia ha transcurrido en la prevalencia del aprovecharse unos de los otros, también vemos que hay y ha habido amor y justicia y paz que no se han impuesto con el poder que aplasta. Y con esto matizamos y en cierto modo corregimos que sobre la miseria venga la restitución. Se restituye lo que ya antes era. Se re-crea lo que ya desde el principio había sido creado. El fallar de los humanos en su ser tales perturba el funcionar de la creación. Y eso hace a la realidad miserable, pero no la hace miseria. La miseria se establece en la realidad, pero no como lo fundamental. La realidad no se hace miseria. No se da nunca la miseria-realidad; se da la miseria en la realidad. La realidad es en sí buena; no es miserable. Se hace miseria en cuanto es corrompida por los hombres que abusan de su libertad. Sobre la realidad viene la miseria y luego se restablece o restituye la realidad buena. Restitución será vivir de nuevo, sin que nunca haya dejado de ser, la realidad del proyecto de Dios de que vivamos como los hermanos que somos. No se restituye nuestro ser hijos de Dios y hermanos entre nosotros, pues eso nunca se pierde, sino el vivir conforme a eso, pues lo que hemos visto en nuestras miradas es que las estructuras sociales dominantes encauzan conductas basadas en el máximo provecho y ganancia en las relaciones humanas: ganar dinero y bienes, ganar prestigio, ganar poder. O sea, vivir en contra de nuestro ser de hijos de Dios y hermanos entre nosotros.

Creación, Miseria y Restitución

Al exponer por separado Miseria y Restitución también se ha ido proponiendo cómo se relacionan en una secuencia. Primero existe la realidad; luego esa realidad ha ido siendo corrompida en su armonía por la intervención de los seres libres que somos los humanos. De aquí que se implante miseria en esa realidad. Una armonía que no se destruye sino que se corrompe en muchas ocasiones y dinámicas y que va siendo restituida por acciones y dinámicas de los seres libres

que somos los humanos. Sobre la miseria viene la restitución. No en el sentido de pago, ni de compra, ni de desamarrar o desatar lo que se había amarrado. Sí en el sentido de restituir lo que, habiendo sido creado a la imagen y semejanza de Dios, se ha ido corrompiendo; no se ha ido deshaciendo, ni se ha ido destruyendo. No pago ni compra. Y por eso se ha preferido la palabra *restitución* a la de *redención*. Redimir, verbo cuyo sustantivo de acción de redención y significa etimológicamente *volver a comprar*. Su aplicación más clara es respecto de la redención de los cautivos. Alguien ha caído en la esclavitud y otro para devolverle la libertad paga un dinero al dueño del esclavo. Y eso es redimirlo, comprarlo de nuevo. También hemos preferido *restitución* a *rescate* por la connotación que tiene esta palabra de los cautivos.

El proceso de corromper la realidad y de restituirla luego no es tampoco un proceso de que se nos amarre y luego se nos quiten esas ataduras. De alguna manera las concepciones de caer en la esclavitud o de sujetarnos a ataduras cuando corrompemos la realidad para que entre en ella la miseria son una búsqueda de disminuir nuestra responsabilidad porque presos o atados ya no somos libres. A la libertad humana se debe la corrupción de lo real, que se hace miseria. A la libertad humana se debe que la realidad se vaya restituyendo. Nos importa ahora seguir considerando la libertad de los humanos. Dos consideraciones: 1) Los humanos somos personas comunitarias. 2) Participamos de la misma vida de Dios que es Comunidad.

Dos veces hemos nombrado a esos seres libres que somos los humanos. Somos libres; somos personas, o sea individuos relacionales, necesariamente relacionados. Ciertamente que ha habido quienes por persona entienden simplemente al individuo racional. Pero aun ellos no se escapan de la realidad de que ningún niño puede mantenerse en la vida solo. No puede ser ni hacerse humano sin relacionarse. No es la simple verificación empírica de la total impotencia del bebé para subsistir y desarrollar su vida. Se impone la estructura humana como plural porque nadie puede ser ni sentirse a sí mismo si no es en el contraste y la afinidad con el otro. De Dios decimos que es uno. Pero no una persona. Hay en Él una pluralidad. Una pluralidad que no rompe la unidad porque esas tres personas son relaciones subsistentes. Dios es

comunidad: Personas relacionadas. La creación suya culmina en que comunica su propio ser comunidad a la raza humana. Así, la humanidad es comunidad, y los seres humanos son individuos relacionados. La humanidad toda recibe su ser de Dios por comunicación de Él. La humanidad es pluralidad de muchas personas que se interrelacionan. Cada individuo es persona que se relaciona con otros, desde la primera y más honda relación del ser hermano de todas las demás personas humanas a través de todo el tiempo y todo el espacio y de estar en armonía con toda la creación. Las demás relaciones humanas vienen después y subordinadas a esas primera de ser hijos de Dios, hermanos entre nosotros. La madre, antes de ser mamá de su hija, es su hermana. El marido, antes de ser esposo, es hermano de su mujer. El empleador, antes de ser patrono de su empleado, es su hermano. Así de toda otra relación.

Miseria y Restitución en la sociedad global

Hay dos grandes símbolos de Miseria y Restitución en la vida de la sociedad cada vez más globalizada. Esos son: 1) Las reuniones de los Siete Grandes, las de la Organización del Comercio Mundial, símbolo de la Miseria. 2) Las reuniones del Foro Social Mundial (Porto Alegre, Mumbai, Venezuela, y sus predecesoras: de Seattle a Cancún) símbolo de la restitución.

La historia la escriben los vencedores. ¿Es lo mismo con la crónica del momento? En general sí, pero se van abriendo espacios para que las víctimas de los poderosos se comuniquen entre sí y llamen la atención y provoquen a quienes los victiman a través de la presencia en la opinión pública. Las reuniones de los poderosos en lo político y militar y en lo económico son excluyentes. Se organizan con mucho cuidado y precisión y se instalan barreras y se toman medidas para que no sean perturbadas por quienes cuestionan que la vida de la humanidad esté toda al servicio de los pocos que detentan poder. Son eficientes: se toman decisiones que luego se implementan en los organismos y bajo las normas prescritas. Lo que aparece es orden, eficiencia, claridad, éxito. ¿Por qué son estas reuniones símbolo de la miseria en la realidad? Porque los logros que saltan a la vista no son para toda la sociedad. Son para los que poseen poder para imponerse

a los otros. Logran la sociedad de los desiguales. Unos son los beneficiarios. Relativamente pocos. Otros son los que están al servicio de esos pocos beneficiarios del sistema global. Son muchos. Participan en los privilegios de los pocos, con la condición de ser sus subordinados. Muchísimos quedan obligados a vivir en el sistema para subsistir. Obligados a conformarse con sus leyes. Y muchos más son los excluidos. Porque no se sujetan o no pueden sujetarse a las exigencias del sistema global quedan fuera. Como dice el dicho “han de rascarse con sus propias uñas”; o de otra manera: han sido dejados de la mano de Dios; de ese dios que es el sistema de los poderosos. Esto dicen: “Quien quiera vivir bien, que esté a nuestro servicio y cumpla nuestras órdenes. Quien quiera al menos subsistir que entre a nuestro sistema y haga que sus recursos produzcan para nosotros. Y el que no, que vea qué hace. Allá él. Y si se muere de hambre o de miseria, no es nuestro problema. Está fuera; es simplemente desechable”.

Las reuniones del *Foro Social Mundial* y sus predecesoras desde Seattle hasta Cancún aparecen como desorden, caos, desorganización, indisciplina. Pero son la explosión entusiasta de cientos de formas culturales que expresan la fuerza libertaria de los seres humanos. Son manifestaciones de las muchas identidades culturales. Son muestras de la vida de tantos grupos humanos y de sus relaciones entre ellos y con otros y con la naturaleza. Música, alegría, movimiento, colorido, danza. Son también protesta contra el sistema unificador, para el que sólo vale su modo de ser y de vivir. La humanidad está llamada a la diversidad en la unidad, o a la unidad en la diversidad. A unos gustará mejor una forma y a otros otra. Y otros podrán formular esto mismo de otra manera. Y está llamada no por una vocación extrínseca. Extrínseca sería la llamada a la unidad si fuera de un modo y se le impusiera el imperativo de cumplir con una finalidad que se le diera desde fuera. No es una vocación extrínseca. El ser uno en lo diverso es un dinamismo propio del ser humano. Así es su ser comunicado por el Dios-comunidad, Trino y Uno. Comunidad es unión de los diferentes en igualdad. Se rompe la comunidad si la unión suprime la diversidad, o si la diversidad no logra la unión. De Dios afirmamos la total diversidad, en verdad tres personas distintas, y la total unidad: un solo Dios verdadero. Al crear comunica a sus creaturas su mismo ser. Y así toda la creación es de una grandísima

variedad en una armonía que para nada destruye la diversidad. La humanidad es una gran variedad de culturas y de individuos en ellas con el principio vital del amor.

Hay culturas comunitarias y abiertas a interactuar con otras en plan de igualdad. Muchas etnias en los territorios de las Américas (norte, centro y sur) son así. Aunque abiertas a interactuar con otras en plan de igualdad, de hecho han tenido que interactuar sometidas por el poder militar, económico, político, religioso, tecnológico de pueblos invasores. En México muchas culturas han sucumbido hasta el punto de que sus lenguas han desaparecido. Pero bastantes han resistido. Siguen siendo comunitarias. Han sabido resistir a las enormes presiones del sistema dominante, que fue primero el de los conquistadores españoles y el de países europeos y de los Estados Unidos con intervenciones militares incluso, pero sobre todo por medios económicos, diplomáticos, políticos y tecnológicos, con el papel de los medios masivos de propaganda bajo el nombre de “comunicación”.

Las culturas comunitarias y armónicas con la naturaleza, las actuales y las del pasado, indican que en ese aspecto tienen la vida propia de su ser, y que las que se han hecho individualistas y desiguales por basarse en la ganancia ante todo, se han hecho miseria en ese aspecto tan fundamental de la igualdad entre los humanos y la armonía con la naturaleza. Y también son testimonio y garantía de que la restitución o vuelta al dinamismo primero de toda la creación es posible y está en camino. Éste fue y sigue siendo el grito del “ya basta” del movimiento zapatista lanzado a México y al mundo al comenzar el año de 1994, con su levantamiento en armas. Y estos doce años han mostrado que no empuñan las armas para dispararlas, sino sólo para ser oídos. Han insistido una y otra vez en resolver los conflictos con el diálogo entre iguales. Quieren paz con justicia y dignidad. No quieren imponer su visión desde el poder. Son una revolución cuyo objetivo no es tomar el poder y desde allí imponer su proyecto de nación. Han lanzado *la otra campaña* al lado de la campaña de los partidos políticos para lograr que su candidato sea el próximo presidente de la República con su proyecto de nación. *La otra campaña* no se liga ni limita al tiempo electoral sino que busca que los grupos de la base aumenten su conciencia y capacidad de vivir en justicia y

dignidad y de influir en toda la sociedad hasta que los poderes entren también por el camino de la justicia y dignidad.

La realidad es pues en parte miseria en espera y en camino a su restitución por la vuelta a sus dinamismos propios y originales, según la buena noticia de Jesús, de que desde el principio toda la humanidad es participante de la vida de Dios, es la fraternidad universal. Los humanos hemos introducido dinámicas y estructuras y acciones contrarias a la fraternidad, hemos producida miseria en ella. Deshaciendo esas dinámicas, estructuras y acciones se supera la miseria producida y se restituye la realidad.

Miseria y restitución en una mirada a la formación desde mi experiencia biográfica

Nikolaus Klein y el autor de este trabajo coincidimos en ser jesuitas. Él en Suiza, yo en México. Él 20 años menor que yo. Hablar desde mi experiencia no es hablar desde la suya. Pero quizá se puedan reconocer algunas similitudes. Y como todo este libro en su honor (este *Festschrift*) hablo de mi experiencia para honrar a su persona. Mirando hacia atrás encuentro que fui formado en dos vertientes por lo menos divergentes, en ciertos momentos opuestas. Y que ahora puedo decir que una permitió que entrara miseria en el proceso educativo; y la otra fue restitución de la primera inspiración que reunió a Ignacio de Loyola y unos compañeros estudiantes de la Sorbona como “amigos en el Señor”, que se comprometieron entre sí a serlo para toda la vida en una sencilla ceremonia que tuvo lugar en Montmartre el 15 de agosto de 1534.

Entré al Noviciado con toda la buena voluntad de quien quiere incorporarse a la Compañía de Jesús y dejarse moldear por ella. Y me encontré en una estructura de vida en la que todo estaba definido. Muy claras las relaciones de autoridad y la vida toda organizada en todos sus tiempos cada día y a través de las actividades que se iban desarrollando. Se nos decía, y lo vivíamos con toda naturalidad, que estábamos en la vida religiosa para cumplir la voluntad de Dios y que eso lo realizábamos continuamente dado que cumplíamos en todo momento con lo que Él quería manifestado en las Constituciones,

ordenaciones de los Padres Generales, orientaciones del Provincial, órdenes del Maestro de Novicios (luego del Rector de la casa) expresadas muy concretamente en el reglamento del Noviciado, en las costumbres escritas y recibidas por tradición. Sabíamos -¡qué maravilla!- en todo momento qué es lo que quería Dios que hiciéramos. Ni la menor duda. Y parecía que eso iba a durar toda la vida. No siempre sería fácil, podríamos fallar, pero siempre estaba claro lo que debíamos hacer. Y el ser fiel así y cumplidor en todo momento y por toda la vida era heroico, propio de los santos. En el tiempo de la formación no debíamos pensar en el futuro, en lo que haríamos o seríamos al terminar la formación. Eso ya vendría, los superiores nos mandarían a nuestros trabajos apostólicos para los que por el momento nos preparábamos. No había ninguna necesidad ni utilidad en que tuviéramos contacto con lo que sucedía en el mundo en general. Hasta nos estorbaría porque nos distraería de nuestra importante tarea de prepararnos para el futuro. Cada etapa con su finalidad precisa y sus actividades apropiadas. Saldríamos de las varias etapas como jesuitas sólidos en la espiritualidad ignaciana, formados en el contacto en su lengua con los grandes humanistas grecolatinos, con buen manejo de la lengua castellana, con conocimientos de otras lenguas y capacidad para convencer a los auditorios, con dominio de La filosofía perenne y por tanto muy bien formados en lo intelectual y con más cualidades que adquiriríamos luego como maestros en alguno de nuestros colegios y todo eso coronado por la teología: conocimiento de la doctrina de la Iglesia desde las fuentes de la revelación. Éste era el plan desde el principio la formación. No lo viví así siempre. Al principio sí por la aceptación incondicional de lo que se nos dijera y enseñara. Después de un tiempo, unos años funcionó la otra vertiente de formación, divergente y en momentos opuesta.

También nos dieron los Ejercicios de San Ignacio. *Nos daban* los ejercicios, pero poco a poco los fui haciendo yo mismo conforme fui superando la actitud de sólo aceptar y asimilar las pláticas que nos proponían como *puntos de meditación*. Y también el ir entrando yo mismo en el texto y sentido de los ejercicios con ayuda de quienes habían ido de nuevo a su fuente en las cartas de san Ignacio y los primeros comentarios. Y así descubrí que los ejercicios son la preparación para recibir de Dios el don de su libertad. Jesucristo nos

vino a hacer libres. Eso es lo que Dios nos comunica al crearnos. Y es lo que nos cuesta trabajo asumir, o lo que no queremos vivir. Y los Ejercicios son una pedagogía para que vayamos queriendo y de hecho queramos aceptar en nosotros el don de la libertad de Dios. En un nosotros percibido primero quizá como simple plural: en cada uno de nosotros, y luego como verdadero colectivo, como un nosotros-pueblo-de-Dios.

Dentro de mí chocaban las dos dinámicas: la de encontrar la voluntad de Dios en las leyes, reglamentos, costumbres e indicaciones concretas y la de ir descubriendo mi libertad en la de Dios. Ir participando de la libertad de Dios; ir haciendo mía la libertad de Dios como regalo suyo. Y esto en el mundo real en que vivimos como individuos y como sujetos colectivos. No alejado de ese mundo hasta que me tocara recibir el envío hacia Él cuando ya estuviera preparado para afrontar cualquier reto de la realidad al terminar la larga formación.

El primer movimiento del hacerme jesuita fue querer unirme a un grupo de amigos que como tales han asumido el compromiso de promover que los hombres y mujeres todas vivan del amor fraterno como nos lo enseña con su vida y proyecto Jesús, el Hijo de Dios y hermano primogénito de toda la creación. El proceso de normar mi vida por los mandamientos y leyes y toda clase de ordenaciones, hizo que se obscureciera la realidad de ser los jesuitas un grupo de amigos. En ese sentido, en aspectos la vida como jesuita se hizo miseria. Y el recuperar la libertad en lo individual y en lo grupal me restituyó el vivir en el grupo de amigos con un proyecto común que va siendo este conjunto humano que llamamos Compañía de Jesús.

Resumen Conclusivo

La realidad es. Así, sin más. Para expresar esto a veces le ponemos el adjetivo de *buena*. Un adjetivo que no la califica. Nos dice lo mismo de otro modo. La realidad es todo lo creado. Todo en un proyecto de Dios de comunicar su misma vida a sus creaturas al modo como la pueden recibir. El amor de Dios es recibido por la creación como armonía y esa armonía en los seres inteligentes es el amor. Porque son capaces de amar son libres, pues el amor o es libre o no es amor.

Y la historia ha sido que los humanos con sus acciones han deshecho parcialmente la armonía de lo creado. Y en el ámbito de las relaciones humanas han creado sistemas políticos, económicos, militares de dominio de unos sobre otros. Y así ha entrado la miseria. Y luego con el mensaje, ejemplo e impulso de los humanos, van restituyendo la armonía y el amor. Y esto lo hemos considerado en un nivel grande viendo que el sistema globalizante y de poder ha introducido miseria, manifestada en las reuniones de la Organización Mundial del Comercio y en las de los Siete Grandes. Y que las reuniones del Foro social mundial, expresan que se va restituyendo al mundo las buenas y verdaderas relaciones humanas. A nivel pequeño, de biografía, en un grupo de amigos, que es la Compañía de Jesús hay una tendencia a vivir de la ley. Y esa es miseria que corrompe la amistad; pero ésta es restituída por la espiritualidad que impulsa a que los amigos vivan la libertad que Dios les comunica ●

*De la sabiduría que busca camino**

*Pedro A. Reyes Linares, sj***

abstract Mtro. Pedro A. Reyes Linares, sj. *On the wisdom that looks for a way.* This paper seeks to contribute to the understanding of the relationships and contrasts between Heidegger and Zubiri's thinking about the original condition of humankind's being: it looks at a change in the metaphorical foundation that guides the logic of the two thinkers. Following Hans Blumenberg's proposal regarding the heuristic virtue of metaphors in philosophy, the paper proposes that the change— found in Zubiri's early writing—of Heidegger's metaphor of "being thrown into" (in *Being and Time*) for that of "being implanted," proposes a new ontological understanding of the human person that the Spanish author will develop, in opposition to Heidegger, in the rest of his writings. The result is the recognition of the human person's being as an existence constitutionally linked to God as the reality-source of all of her own being, a deified being that is revealed fully and historically in the Jesus of Nazareth occurrence.



resumen Mtro. Pedro A. Reyes Linares, sj. *De la sabiduría que busca camino.* Este trabajo busca contribuir a la comprensión de las relaciones y contrastes de los pensamientos de Heidegger y Zubiri sobre la condición originaria del ser del hombre, investigando un cambio en el fondo metafórico que guía la lógica de ambos pensadores. Aprovechando la propuesta de Hans Blumenberg sobre la virtud heurística de la metáfora en filosofía, propone que el cambio, en los escritos tempranos de Zubiri, de la metáfora heideggeriana del "arrojado" (en *Ser y Tiempo*) por la del "implantado", propone una nueva comprensión ontológica del hombre que el autor español desarrollará, contra Heidegger, en el resto de su obra. El resultado es el reconocimiento del ser del hombre como existencia religada constitutivamente en Dios como realidad-fuente de todo su propio ser, ser deificado que se revela plena e históricamente en el acontecimiento Jesús de Nazaret.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 30.06.10

** Doctorando en filosofía en la Universidad de Comilla, España, pare1974@hotmail.com

De cómo la Sabiduría salió a sembrar y alguien se acercó a enseñarle

“Un sembrador salió a sembrar...” La primera vez que los pueblos tseltales de Chiapas oyeron esta historia en su propia lengua, una sensación de desconcierto invadió a la asamblea. En esa primera vez, sin embargo, no hubo manera de aclarar la historia de ese desconcierto. No había todavía espacio para su palabra. Unos años después, en un curso sobre esta parte del Evangelio con grupos de principales de las diferentes comunidades, fue ese espacio necesario. Uno de ellos dijo: —Es que el sembrador no sabe sembrar.— El comentario sorprendió a los misioneros. —¿Por qué dice eso?— preguntó el sacerdote, ya con experiencia ganada por los años de confianza cultivada. —Es que nadie siembra maíz arrojándolo por los aires. El maíz hay que enterrarlo, hay que colocarlo con cuidado en el seno de nuestra Madre.

Para la traducción del Evangelio al tseltal, la anécdota referida significó la confirmación definitiva de que este proceso no podía excluir a aquellos a los que se dirigía. La palabra que los misioneros eligieron para traducir *semilla*, había sido la más común y valiosa en aquella cultura maya: la semilla del maíz. Pensaban dar con ello el mismo valor que en la cultura mediterránea tiene la semilla del trigo. Pero los principales tenían razón: nadie puede sembrar maíz arrojándolo por los aires. El problema se corrigió con un cambio de nombre: la palabra que en tseltal se usa para la semilla de calabaza fue la elegida para ponerla en las manos del sembrador. Pero la anécdota también nos recuerda la importancia que tienen los nombres en el momento en que se cuenta —y se vive con sentido— una historia. ¿Qué hizo que aquellos principales captaran la importancia de ese nombre, cuando tantas comunidades cristianas, también hijas de las culturas del maíz, nunca lo cuestionaron? Se tomaban en serio la historia que se les contaba. Y tuvieron el espacio para convertir el relato definitivo en un asunto que recuperara la provisionalidad que otorga el diálogo. Al devolver el nombre a la historia viva con un sembrador que realmente salía a sus campos, a los campos de ellos, a sembrar, el nombre rompía la coherencia ya fijada y se abría a nuevas posibilidades que ponían en suspenso, incluso, su relación con el mismo Dios. El sembrador salía a sembrar y la semilla caía en la tierra. Pero con ese

nombre esta semilla no podía ser más que una semilla caída. El nombre otorgado hacía imposible para la semilla aprovechar la humedad superficial y la poca profundidad, enraizar y crecer ahí. Para la semilla así nombrada, todos los terrenos en que podía caer no eran otra cosa que duros caminos, pedregales o espacios donde todo crecía más que ella. Ahí, la semilla se perdía. El nombre exigía a la historia no una tierra —como contaba la historia original— sino un trabajo, un cuidado que le permitiera poder desplegar la fuerza de su nombre y colmar la historia de los frutos que en él se prometían. La historia estaba obligada a cambiarse y el sembrador debía volverse cuidadoso, comprender a su semilla y colocarla según su propia naturaleza. La semilla caería, sí, pero sería otra la historia de su caída.

De cómo la Sabiduría aprende a contarse sus caminos para, tal vez, encontrar nuevos caminos

Hans Blumenberg nos ha llamado la atención sobre el peso que tiene la transformación de un relato, mítico o incluso anecdótico, en la tarea de los hombres sobre su propia existencia. El relato no se construye de una vez y para siempre. Surge en el esfuerzo de hombres y mujeres de enfrentar su angustia en las incertidumbres del existir. La angustia —como recordaría Heidegger siguiendo descripciones anteriores como las de Kierkegaard— no es solamente miedo por lo venidero. Es, más bien, la constatación de que los esfuerzos que puedan hacerse en el futuro no encontrarán un destino que rebase su propia duración. El esfuerzo acabará consigo mismo. Se agotará en su arrojamiento, y eso es lo que angustia. El rodeo, el relato, entonces cuenta al esfuerzo su propia epopeya; pero al diseñarle sus rumbos le diseña también sus descansos, los pasos delante de sus pies, sus vueltas desde el sueño, de la muerte, de lo incierto. La historia del relato toma el lugar de la historia del esfuerzo, y éste puede encontrar en ella lo que no encuentra en su búsqueda de certezas: un sentido, un modo de andar, de diseñarse su propia existencia en tanto que esfuerzo. En el relato, el esfuerzo se hace sueño sin dejar de ser esfuerzo. El esfuerzo cansado, el esfuerzo dormido, parecerían negar —como nos recuerdan los intentos antiguos de los sucesores de Sócrates— su propia naturaleza. Plantean una contradicción, pero que se cuenta en el relato como un vencimiento, un abatimiento, una recaí-

da, un ocultamiento, un refugio, un encantamiento, y mil figuras más que llevan al esfuerzo más allá de su propia univocidad. El esfuerzo es llevado en el relato a donde no puede esforzarse, donde su voluntad de ser siempre quien es no alcanza, pero donde lo que hay le permite seguir siendo lo que es sin agotarse totalmente. Ahí, donde hay eso que se pone en figura, el esfuerzo podrá seguir esforzándose. Es llevado desde sí mismo a sí mismo, pero por un rodeo que le ha dado textura y densidad a su identidad. Se muestra entonces, trascendente o –con palabras de Zubiri– “el mismo pero no lo mismo”.

Esta labor de traslación que permite el relato, se expresa en las metáforas que lo forman. La metáfora no es una figura predispuesta en la tradición para adornar el relato sino que es una exigencia del relato que pretende continuar su trabajo de traslado. Sin embargo, eso no quiere decir que la metáfora esté determinada; tiene que ser creada y, en general, construida desde los elementos que se poseen, así como en el estado afectivo que la motiva. El relato que se traza en la angustia busca, con la metáfora, la expresión de los restos que le permitan mantenerse en búsqueda, en el mar y en el naufragio, usando uno de los motivos que Blumenberg recupera como uno de los más célebres y fecundos de Occidente. Pero el autor advierte: “o no”. La metáfora puede también favorecer la distancia del naufragio; la distancia que pone la isla desde la que se mira la montaña elevada, la historia que pasa mientras se la contempla desde la ahistórica inmovilidad de la subjetividad absoluta. Ahí, la metáfora se ofrece para dar conclusión al relato; para darle playa al navegante o un lugar de descanso en el fondo del océano. Pero al fin, paz. El cese de la movilidad de lo provisorio. Esto ha sugerido a Blumenberg una distinción entre las metáforas y su efecto en el relato. Las hay, aquellas que buscan la plenitud de la forma. La metáfora busca llevar el relato a sus fronteras y, ahí, delinear. Establece los criterios y el balance a los desajustes; no tiene un solo mecanismo fijado para hacerlo aunque puede recurrir a diversas tradiciones para ello. Es también creación, pero la creación busca definir las reglas en las que puede jugarse el cuento del relato. Es una metáfora con la que se hacen cuentas, tanto porque ella misma sirve de libro de *debe y haber*, como porque se convierte en juez ante quien hay que declarar, y en forma transparente –dejándose invadir de la luz de la metáfora– los sentidos que se intentan en cada movimiento

y acción. Estas metáforas realmente no se sostienen a sí mismas; en verdad, sirven a un sentido que las rebasa en su pretensión de dominio sobre la totalidad, de ser forma total: un sentido que se expresa en narración como ‘mito artístico’.

Por otro lado, hay metáforas que, exigidas por el relato, sin embargo rebasan por su propia fuerza lo que podría plantearse como pretensión de sentido absoluto en el mismo. Son aquellas que tocan al relato no meramente en su forma, completando la pretensión de ser, en ella, entrega plena, sino que su mismo relato se puebla de nuevas vías que podrían explorarse desde ellas. Tal vez no se trata de características especiales que las hagan objetivamente diferentes de aquellas que han construido el mito artístico, pero el contexto vital en que se encuentran las dota de una capacidad de no ser solamente significado sino de abrir las vías de posibilidades para significar. Ellas sugieren, motivan y fortalecen maneras de resistencia a la plenificación que se ofrece como final para la angustiada existencia. Las metáforas absolutas no fundan por sí mismas mitos fundamentales sino donde logran la entrega de relatores que recorran por sí mismos –con su propio arte– las vías que se abren con ellas. Si el relator se entrega a dar rodeos sugeridos por la metáfora, la metáfora le mantiene en vilo buscando en las preguntas planteadas con la pretensión de responder; pero sin prisa de agotarlo todo y sin ningún afán de sumisión.

Así el sujeto juega en esta valoración del mito un papel fundamental. Trabaja en el mito y sobre el mito para darse con él destino, pero también para mantenerse fiel a lo inédito, lo contingente y lo provisional de su existencia. Movimiento con dos polos que mantienen la tensión de la existencia. La obra de Blumenberg, al tomar su papel de nuevo relator de las antiguas metáforas que encuentra todas sus virtualidades, busca conscientemente favorecer esta tensión. Parecería ser su forma de dar al sujeto un objeto adecuado a su propio ser, que considera la apuesta fundamental de la fenomenología husserliana del último tiempo. La búsqueda por la fundamentalidad del mito es también la búsqueda de fundamento para la vida; uno que no sea determinación sino tensión que le permita seguir siendo despliegue, dinamismo, movimiento. Ahí es donde los nombres juegan un papel fundamental. El nombre determina en cuanto supone conocimiento

de aquello que, innominado, se mostraba imponente e indómito. Sobre el caos, la voluntad de nombrar funda un orden de relaciones en el que lo que se nombra, aparece en el mismo hecho de nombrarlo pero ostentando en lo nombrado la fuerza primordial que hay en su nombre. Esa fuerza primordial se reduce cuando el nombre se toma como lo definitivo y como mero signo en la estructura significativa que compone la narración. En cambio, cuando en el nombre se mantiene la atención al hecho mismo de nombrar, el nombre es ventana hacia su historia que provoca en la narración una apertura de vías que podría tomar, donde el sentido será siempre búsqueda incesante y provisional por lo que la una pueda conectar o no con las demás. De ahí que un nombre esconde tras de sí la historia que el mito cuenta y la que está por contar.

Algo así ha pasado en aquel episodio de la semilla del sembrador. El nombre de la semilla trae cargando una cultura y sus historias, una tierra –que no un cielo– y sus dioses, y los pone en contraste con esa otra semilla que trae las suyas. Y ahí la historia se hace de forma nueva y la existencia toma colores nuevos; y también trae una nueva inquietud: la de unos misioneros que comprenden que la determinación que su conocimiento había dado a las categorías que regían el diálogo con aquella cultura, se mostraban en una impotente e imponente provisionalidad.

De cómo la Sabiduría fue extraviada en un punto claro de un bosque de Alemania

Esta historia tiene un símil en otro episodio que no por ser de tradición más filosófica, niega su aire de familia. La vinculación de los movimientos consagrados del pensamiento con aquellos que expresan los movimientos cotidianos en la anécdota, es también uno de los méritos importantes de Blumenberg y su trabajo de metaforología. La década de los años veinte en Alemania fue testigo de un giro en una de las más importantes escuelas de filosofía que habría de dominar todo el resto del siglo XX y aún domina los inicios del XXI. *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, significó su consagración definitiva como autor, ya no a la sombra de Husserl sino como su par. En este libro, Heidegger propone su propia interpretación de la fenomenolo-

gía para ajustar cuentas con lo que piensa es un error de toda la metafísica occidental –Husserl incluido–: lo que él llama el “olvido del ser”. Para iniciar esa interpretación, Heidegger propone una primera condición:

El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no *μῦθόν τινα διηγείσθαι*, en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente. El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. (§2).¹

Heidegger considera que es necesario corregir el camino de la metafísica que ha pretendido comprender el ser de cada una de las cosas a partir de un concepto de ser abstracto y supuesto. Esa metafísica ha olvidado que su pregunta por la determinación del ser de los entes no es una pregunta nacida de la mera curiosidad. La pregunta está marcada por la radicalidad que –quien pregunta– tiene en cuanto es pregunta por lo que es el ente. Cuando pregunta por lo otro, lo que está en juego es la pregunta por sí mismo, el intento de comprender su propio ser en lo que es. Es ese modo radical lo que tiene que ser cuestión previa y fundamental para cualquier búsqueda por el ser de los entes. Lo que Heidegger pretende aclarar en su interpretación es ese modo radical: comprender el modo del que pregunta, que Heidegger caracteriza como *ontológico*.

Heidegger propone entonces el campo de la pregunta como el espacio propio para poner en claro ese modo de ser: es el ámbito en el que quien pregunta, se determina preguntando por las cosas. Y Heidegger pone claros los términos:

El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos existencia. Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la

¹ En todo lo que sigue, las citas son la de traducción de Rivera, HEIDEGGER, M, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 29.

indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo. (§4).

No habrá determinación entonces del ser del Dasein a partir de las cosas, sino que ellas serán meramente ocasión para lo que su propio modo de ser le exige y le determina. El Dasein, en esa ocasión, toma una posibilidad de determinarse, pero no ante las cosas sino ante su propio ser. Posibilidad que se reduce en una dualidad: propiedad o impropiedad en ese modo de determinarse como posibilidad.

Ahí empieza una narración: la del Dasein como “arrojado”. La condición de esta narración es que no se puede construir al Dasein desde una idea concreta de la existencia (§9), sino afirmando su “indiferencia cotidiana”. No es que el Dasein quede suspenso de toda posibilidad de la existencia sino que esta indiferencia es una positividad del Dasein, es su fáctico “estar-en-el-mundo”, el *factum* que se da cuando se comprende como “intramundano” y “ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo” (§12). Esta ligadura en la cotidianidad es comprendida por el Dasein como una ‘ocupación’. Ocupándose está dentro de sí mismo, en cuanto todo comparece para él en el sentido de la ‘utilidad’. La caída del Dasein es el estado de pérdida en que se encuentra el Dasein viviéndose ocupado en manifestar la utilidad del mundo. “Un útil no es, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles en el que el útil puede ser el útil que él es”. En cuanto se manifiesta la utilidad, el mundo se ordena en el sentido del ‘para-qué’ que ocupa el ser del Dasein, que no se determina por uno u otro ‘qué’ sino que “refiere siempre al ser del Dasein, al que su ser le va esencialmente este mismo ser” (§18). Así, en cada obra, el Dasein significa el ser como ‘tener-que-ser’. El Dasein queda absorto en sí mismo cuando queda absorto en todas sus obras. En ese estar-en-el-mundo ocupándose, el Dasein se encuentra con otros que están también ocupándose de sí, cada uno ocupado en el mundo. El encuentro constituye su ‘estar’ como ‘coestar’, donde cada uno en sí mismo queda perdido en la indiferencia del ocuparse como ‘uno’ más. Puestas estas condiciones, podemos ahora considerar la narración heideggeriana:

El Dasein está inmediatamente y regularmente en medio del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”. El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Lo que antes hemos llamamos impropiedad del Dasein recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída. Sin embargo, im-propio o no-propio no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación, como si en este modo de ser el Dasein perdiera pura y simplemente su ser. La impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Dasein queda enteramente absorto por el “mundo” y por la coexistencia de los otros en el uno. El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo. Este no-ser debe concebirse como el modo de ser inmediato del Dasein, en el que éste se mueve ordinariamente. [...] no debe entenderse como una “caída” desde un “estado original” más puro y más alto. De ello no sólo tenemos ninguna experiencia óptica, sino también posibilidades y cauces ontológicos de interpretación. [...] El Dasein en cuanto cadente ha desertado ya de sí mismo, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el mundo, en ese mismo mundo que forma parte de su ser. La caída es una determinación existencial del Dasein mismo. (§38).

Esta narración parece contarnos una historia, precisamente aquella de quien cae. Sin embargo, el autor alemán reacciona contra esta tentación de convertirla en una *experiencia óptica*, advirtiéndonos de no convertirla en una caída desde un estado primitivo más alto. La caída no tiene ‘desde’, sino que ella misma es el ‘desde’ que el Dasein carga como su propio ser en impropiedad, “La existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad.” (§38). La caída y el estado de arrojado no es una circunstancia que le ocurra al Dasein; es su estructura ontológica, que le servirá si quiere tener de sí una *comprensión conceptual*. El participio pasado, en realidad no

marca un estado afectivo, porque éste sería la *angustia* en la que el Dasein comprende su condición de arrojado, cuando no –impropiamente– es solamente *miedo*. El arrojado pone al Dasein en su lugar, entre el mundo como una posibilidad suya, pero también siendo él mismo quien posibilita esa posibilidad por esa condición suya de poder-ser arrojado. El arrojado no es la historia del Dasein, sino, solamente, su nombre.

El Dasein se anticipa a la propia condición entre el mundo, comprendiéndose a sí mismo, nombrándose “arrojado”. Este anticiparse es lo ‘propio’ del Dasein: darse nombre a sí mismo, determinándose por propia resolución, antes de ser nombrado o determinado por cualquier otro ente del que se ocupa o por el *mitdasein* en el que es ‘uno’. Al poder darse nombre estando en el mundo, el Dasein puede asumir su ser arrojado de forma propia, proyectándose en un futuro en el que pueda ser asumido todo lo que constituye su haber sido, su estar-ya-en: “...hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el Dasein ser en forma propia como él ya siempre era. Pero, hacerse cargo de la condición de arrojado sólo es posible en tanto que el Dasein venidero puede ser su más propio ‘como él ya siempre era’, es decir, su ‘haber-sido’” (§64). En esta estructura, el Dasein ha querido tener conciencia de que consiste fundamentalmente en esa anticipación de sí, en estar viniendo desde su futuro a lo que ya era para repetirse como poder-ser ahí; esa estructura que Heidegger llama “cura” (*Sorge*).

Heidegger cuenta la fábula de *Cura* que forma al hombre desde el *humus*, barro de la *Tierra*, pidiéndole a *Júpiter* le regale su espíritu. La obra es, entonces, objeto de conflicto por su nombre. Los tres progenitores quisieran que llevara el suyo. *Saturno* hace el reparto de posesiones sobre la obra, dejando para la muerte la división entre *Júpiter* y *Tierra* (Espíritu y Cuerpo, respectivamente) y dejando que *Cura* lo retenga en la vida. El nombre, sin embargo, es dado por el juez, no en consideración de su ser sino “en relación a aquello de lo que está hecho”. Es *homo* porque es *humus*. El nombre y el ser se marcan en una disparidad. Atendiendo al material que ya es, es *hombre*, pero es *Cura* en cuanto que vive. Entonces, su nombre ontológico, el que le viene atendiendo a su ser, su *perfectio*, es “arrojado”, puesto que:

La *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)– es “obra” del “cuidado”. Pero, el “cuidado” determina también con igual originalidad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa (condición de arrojado). El “doble sentido” de la “cura” mienta una sola constitución fundamental en su doble estructura esencial de proyecto arrojado. (§42).

El ser del Dasein consiste esencialmente en esa dualidad estructural, proyecto libre-arrojado en el mundo en que se ocupa. La *perfectio* no consiste en que el hombre sea algo más que lo que ya es, sino que llegue a ser precisamente eso que ya es, pero de modo propio, libremente, en cuanto comprende en lo que ya es su propio poder-ser que lo determina ahí. El hombre conquista así su ser, comprendiendo su nombre: Arrojado.

En el nombre dicho en alemán hay un juego de palabras que completa el relato heideggeriano. El arrojado es *geworfen*, el participio pasado del verbo *werfen*, que está también en la raíz de la palabra que describe el modo como el Dasein se anticipa comprensivamente a lo que puede obrar en sí mismo, y que ya apareció en la conclusión de Heidegger sobre la doble estructura que constituye al Dasein. Proyectar es *entwerfen* y sus significados incluyen sentidos como crear, diseñar, esbozar, etcétera. El que es arrojado se arroja diseñando en el proyecto su arrojado, su modo de ser arrojado. Si el proyecto es indiferentemente el suyo, es proyecto de cualquier uno, proyecto de nadie, es arrojado en impropiedad. Su ser le está viniendo de su ser-con-otros, y al modo en que cualquier uno se anticipa. Pero si puede ser proyectado así, puede también ser proyectado apropiando con arrojado, sin huída en el mundo o en los otros, su nombre de Arrojado. Anticipando en su proyecto la posibilidad del desligamiento del mundo y de los otros, el Dasein puede decidirse en ella puesto que, en cuanto posibilidad, ya, cuando está en la existencia, se le da. El ser-proyecto [*Entwurf*] como del Dasein es “anticiparse-a-sí” en su arrojado que se funda en el ser por venir. Pero este proyecto está-ya-en-el-mundo, desde donde el proyecto se repite como posible “estar-en-medio-de”, que ya es presente. En el proyectar, el Dasein se pone en la angustia que reconoce en ese ‘haber sido’ poder-ser, la posibilidad que volverá

a ser: venir a ser, en el mundo, poder-ser. Es la estructura de la *Cura*, como ser del Dasein, constitutiva inquietud, donde lo que inquieta no es nada de lo que está-ahí sino su propia inquietud que le viene por nada. Vuelve así a comprenderse arrojado, pero arrojado a sí mismo como poder-ser-nada que viene, la otra cara de la posibilidad, poder-ser, que constituye esencialmente toda posibilidad.²

Si el Dasein se comprende entero, en la plenitud de poder-ser que lo constituye en finitud, por la angustia se adelanta el desligamiento del mundo en el que ya está.

En la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra. (§40).

Liberado del aferramiento, anticipa así su muerte. No puede anticiparla ónticamente, ni referir su propia muerte a la de ningún otro con quien existe. Su muerte es siempre venir, sin que haya experiencia de lo que viene que la haga familiar. No es compartida, no es conocida, y por ello, es absolutamente propia de aquel al que le viene. Si esa posibilidad de ser suyo le viene al Dasein en cada instante, éste queda suelto para resolverse por sí mismo, "...en tanto que cada vez mío, el poder-ser queda libre para la propiedad o impropiiedad, o para la indiferencia modal de ellas." (§45). Anticipando la muerte, el Dasein se comprende estando a la espera de algo propio de sí que, inminente, niega la relevancia de lo que se presenta como totalidad respeccionabilidad absoluta, el mundo de lo a la mano que convive con los otros.

² "La angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del 'mundo' y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo. La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. Con el 'por' del angustiarse, la angustia abre, pues, al Dasein *como ser-posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento" (§76)

Él no está –por la muerte– en ese ahí respeccional. Tampoco está en otro. Simplemente, por la muerte, no está ahí. Comprendiendo su muerte como posibilidad en cuanto existe, el Dasein se resuelve en cualquier decisión, libre de todas ellas, en cuanto comprende en su nombre Arrojado como algo que le es propio y que no le viene del mundo o de los otros: "La resolución, en cuanto destino, es la libertad para renunciar a una determinada decisión si eventualmente la situación lo demandare" (§76). Heidegger ha llegado donde quería: afirmar el nombre propio del Dasein, nombre sin historia, sólo nombre y nada más. En la comprensión de la finitud, el nombre Arrojado no significa nada para el Dasein. No es para él una referencia de algo que el Dasein pueda ser. Es más bien desde ese nombre que se hace significar. Desde él se significa y se in-significa el mundo, pero en ese significado no cabe significar también al que significa. El mismo nombre no ha de decirse por el riesgo que decirlo tiene de convertirlo en 'cosa' que esté también ahí. El nombre ha de ser silente. No es una afirmación del Dasein en su nombre, sino el nombre que el Dasein *es* en silencio: "El ser-sí-mismo propio en cuanto silente precisamente no dice 'yo, yo', sino que en su silenciosidad 'es' el ente arrojado que él puede ser en cuanto propio" (§64). No calla su nombre sino que lo es. No es para proyectarse en el mundo ni para comprenderse en el mundo. Es simplemente su 'ser' mientras 'es'.

Todo proyectarse, todo ocuparse, todo significarse, sólo es un posible modo del arrojado que es. Pero nada de ello significa al arrojado, sino que todo significa solamente en cuanto él es. Siendo nombre propio, el Arrojado no es la relación, sino la posibilidad libre de toda relación o de ninguna. "El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*. El futuro propio, temporizado primariamente por *la* temporeidad que constituye el sentido de la resolución precursora, se revela así, también él, *como finito*" (§65). Ese futuro originario, que es clausura del poder-ser, en cuanto es comprendido en su nombre propio *arrojado en la muerte* (§64) le mantiene en la tentación de perderse y pensar que su nombre está definido desde el mundo y que no le es propio. Esa tentación le llevaría a poner el nombre en una historia que –para Heidegger– recaería en el vicio óntico que pretende evitar.

De la Sabiduría que no sabe si es posible desandar el camino, frente al consejo de uno que dice que mantenga el paso hacia delante

Pero, ¿habría acaso otra manera de comprender lo que acaba de narrarse aquí? Lo que ha sucedido con el Arrojado de Heidegger puede contemplarse a la luz de la anécdota chiapaneca con la que iniciamos el análisis. La parábola que era citada delante de aquella comunidad, había sufrido en uno de sus elementos un trabajo de abstracción semejante al que Heidegger ha realizado con el Arrojado. La semilla de la parábola del sembrador, cuando es contada por el misionero, ha perdido ya su historia; ha convertido en irrelevantes todas las relaciones por las que esta semilla podría tener alguna propia identidad. En la historia del misionero, la semilla sólo mira para delante y sólo para completar lo que ha de ser la conclusión, la moraleja de la historia. Los elementos de la historia se hacen relevantes sólo en función de esa conclusión. Por ello pierde relevancia el método de siembra, la identidad de la semilla y sus formas propias de crecimiento. Y si la conclusión cambiase (como sucede comúnmente en las homilias o catequesis en que se cita la historia) todos los elementos se acomodan para mantener su funcionalidad. La abstracción que se ha trabajado para cumplir esa intención permite esa resignificación. Sin embargo, cuando la semilla se reinserta en su propia historia, a través de la recuperación del método de siembra que aporta la experiencia del sembrador –y con él la identidad propia y las formas naturales de la semilla– la historia muestra su inadecuación. Lo irrelevante en la historia se torna ahora relevante. La adquisición de estos “nuevos” detalles transforma las vías en que la historia tiene que demostrar su validez para llegar a conclusión. Los personajes tienen que cambiar las formas en que se introducen y actúan también, así como las cualidades que poseen y las vías que han de recorrer y los recursos que habrán de invertir para llegar hasta el fin. La historia se transforma. El cambio sufrido, la recuperación del nombre de la semilla y con él, de su historia aneja, da una nueva arquitectura a lo familiar que lleva así también a dar una nueva arquitectura a lo lejano que lo familiar metafóricamente presenta.

Si Heidegger ha reducido el Arrojado a nombre propio, ha habido entre la búsqueda de varios discípulos insatisfechos una historia que se acerca al trabajo que se ha realizado sobre la semilla en los Altos de Chiapas. En esos primeros años de la década de los treinta, en los tiempos apenas primeros de la presentación de *Ser y tiempo*, un profesor español era llamado el “discípulo privilegiado de Heidegger”. Se hablaba de su lenguaje deudor de la narrativa heideggeriana y del método ontológico que lo guiaba. Nadie podía sorprenderse entonces de que en 1935 Xavier Zubiri publicara un breve artículo titulado *En torno al problema de Dios*. El artículo tendría fortuna y daría al autor su presentación al gran público de la filosofía internacional, nuevamente en la línea del heideggerianismo, con una traducción al francés –luego corregida por él mismo e incluida en su primer libro *Naturaleza, Historia, Dios*–, donde lo propuesto en el artículo encontraría una continuación con una reflexión sobre *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la Teología paulina*. La diversidad de método y estilos no ocultarían, sin embargo, una palabra clave que los vincula e incluye en un mismo camino del pensamiento: religación. Este concepto habrá de resultar el punto en el que Zubiri quiere hacer su propio camino y su distinción.

De uno que pretende aconsejar a la Sabiduría con palabras de sonido antiguo

Este camino, sin embargo, empieza de un modo sencillo. El párrafo inicial del artículo propone la continuidad con la narrativa heideggeriana, como lo dicho desde lo que se ha de partir:³ La *existencia* humana, se nos dice hoy, es una realidad que consiste en *encontrarse* entre las cosas y *hacerse* a sí misma, *cuidándose* de ellas y *arrastrada* por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en este su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el *arroyo* de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin, con y por las cosas, es consecuencia de este estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical (p. 431).

³ Todos los textos de Zubiri están tomados de la edición de 1944 de *Naturaleza, Historia, Dios* publicada por Uguía, en Madrid.

Hasta aquí, el lenguaje suena natural a cualquier seguidor de Heidegger. Quien nos dice hoy esto, es el “maestro de Alemania”. Zubiri está siendo, con esto, un fiel discípulo. Pero su fidelidad va a encontrarse –dos párrafos adelante– con lo que parece un cambio menor. Frente a la afirmación heideggeriana del estado propio de la existencia como arrojada, Zubiri dice, “yo preferiría decir que el hombre se encuentra, en algún modo, *implantado* en la existencia” (p. 432). ¿Qué puede significar este cambio de “nombre” para el conjunto de la narrativa del análisis existencial? Como nos muestra la historia chiapaneca –y Blumenberg que nos permite tomarla en serio–, cambiar un nombre no es baladí. El cambio tiene que ser autorizado, pero no por quien pone los criterios que rigen y determinan la narrativa sino por la misma capacidad de re-narrar la narrativa. Eso es lo que Zubiri quiere jugar en este artículo. Zubiri quiere convertirse en narrador y no más en repetidor. Para ello, el nombre tiene que perder lo que quien nombró parecía haberle dado. Su definitividad.

Creemos haber mostrado cómo el nombre Arrojado va tomando en Heidegger una cada vez mayor definitividad hasta alcanzar la de “nombre propio”. Zubiri reduce primero esta definición, a la de un encuentro. Al hombre se le encuentra arrojado en el análisis de su propia existencia. Pero en ese encuentro se establece ya una dualidad entre quien narra el encuentro y lo encontrado. Zubiri no se define por lo que encuentra sino que quiere narrar lo que ha pasado al encontrarle y encontrarse con él. Y ahí se establece una primera diferencia. Lo que encuentra no le place del todo. Y, entonces, “prefiere” otro nombre para lo que encuentra. Cuando se prefiere, no es que se proponga una descalificación conceptual. Tiene que ver con un acto más propio de la voluntad impulsada por una inclinación. Quien prefiere se involucra en lo que elige; reconoce en la elección que ha sido motivado, pero también que, libremente, ha dado respuesta a esa motivación. Así, pone su propio estar viviendo en el fondo de aquella respuesta. Quien vive pone su propia experiencia en juego; es su “haber sido” lo que se le hace relevante. El mismo “arrojado”, ya como haber sido y no como nombre propio, es lo que es puesto en primer lugar y probado con la interpretación que Heidegger le ha dado. Si en ésta el concepto se ha encontrado empobrecido de historia, quien ahora lo interpreta en su propia historia lo descubre lleno

de riquezas, con la riqueza de su propia capacidad⁴ de vivir supuesta (*sub-puesta*). No es en el ser en lo que consiste entonces la respuesta, sino que el que es capaz de vivir, vive para ser respuesta; vive para ser.

Aquí se cruza otro posible sentido del existir, que tal vez haga ambigua esta pregunta. Pues existir puede designar, además, el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y ya viviendo. Entonces habría que decir que el hombre no es su vida, sino que vive para ser. Pero él, su ser, está, en algún modo, allende su existencia en el sentido de ‘vida’. (p. 432).

Al decir que prefiere llamarlo “implantado”, Zubiri propone no identificar el hombre –el capaz de ser– y el ser, sino precisamente establecer ahí mismo la distinción. “El hombre no *es* su vida, sino que *vive para ser*”. Viviendo es que alcanza a cumplir lo que su capacidad promete ser, y lo que cumple esa capacidad queda supuesto en cualquier nueva acción viviente. Esa capacidad humana para ser es principio de sus acciones vivientes. Si el supuesto acciona, las acciones le son propias. Este modo de ser principio que es la capacidad, no es el mismo modo de la posibilidad que Heidegger ha analizado. La capacidad es principio por el que se encuentran las posibilidades en cuanto posibilidades. Es el principio de posibilidad. Así, el hombre encuentra posibilidades suyas, y las realiza en unidad accional viviente. En la complejidad de sus acciones, el supuesto es el mismo que acciona en todas ellas, “Esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma, mediante la complejidad del vivir” (p. 434).

Persona es el nombre que Zubiri da a quien es capaz de posibilitar acciones propias y así, queda supuesta en su vivir. Las acciones no se yuxtaponen a la persona, ella las posee; son su propia vida. El análisis de estas acciones, que ontológicamente son de la persona, son su ser; dan relevancia cuando se consideran como realización de su capacidad de vivir. Quien es capaz de vivir, en cuanto la ca-

⁴ Aunque en este artículo no aparece el término *capacidad*, sino que Zubiri utiliza el de *entidad*, que recupera desde la tradición escolástica, este término es utilizado por él en sus trabajos posteriores (*Dimensión histórica del ser humano*) en un sentido que puede corresponder al de “entidad” aquí.

pacidad es principio de posibilidad, se muestra en las posibilidades que se realiza. Al ser principio no se reduce a las posibilidades, pero encuentra en ellas una condición de la capacidad. Sólo se es capaz con posibilidades, y las posibilidades cuentan con las cosas. La capacidad de vivir cuenta con aquello con lo que se hace posible realizar su ser:

Vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, en cuanto vivientes. Este “con” no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida: el “con” es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal, y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente ‘personal’. Toda vida, por ser vida de una persona, es, constitutivamente una vida. (p. 434).

La persona es unidad que se realiza accionando y en sus acciones se realiza el ‘con’ que constituye su ser. Esa unidad no es un *factum*. Es algo por ser desde lo que ya es. En la realización de la persona, su ser se dimensiona en ‘con’: ‘con’ las cosas, ‘con’ los otros, ‘con’ sí mismo... Sin embargo, en ese ‘con’ no está la razón de que se constituya en éste una posibilidad para ser. La razón no está en una de estas posibilidades sino en el carácter de capacidad que la persona tiene para ser. Por ello, ninguna de las cosas ni de los otros ‘con’ los que está –ni ella misma– es meramente para la persona una posibilidad para ser. La persona tiene que constituir en ellas sus propias posibilidades, donde ellas siguen siendo aquello ‘con’ lo que está, sin reducirse a ser sólo cuando son posibilidad o a la medida de la posibilidad. Ahí quedan puestas las condiciones para la narrativa zubiriana.⁵

El hombre existe ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida. [...] No es que la vida tenga misión, sino que es misión. La vida, en su totalidad, no es un simple *factum*; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo impuesto a él. El hombre está atado a la vida. Pero, como veremos más tarde, atado a

⁵ El texto siguiente, en el artículo zubiriano, corresponde a una numeración sucesiva. No he omitido sino los números para darle continuidad a la lectura.

la vida no significa atado por la vida. [...] Esto que le impone la existencia es lo que le impulsa a vivir. El hombre tiene, efectivamente, que hacerse entre y con las cosas, mas no recibe de ellas el impulso para la vida: recibe, a lo sumo, estímulos y posibilidades para vivir. [...] Esto que le impulsa a vivir no significa la tendencia o el apego natural a la vida. Es algo anterior. Es algo en que el hombre se apoya para existir, para hacerse. El hombre, no sólo tiene que hacer su ser con las cosas, sino que, para ello, se encuentra apoyado *a tergo* en algo, de donde le viene la vida misma. [...] Es apoyo en el sentido de que es lo que nos apoya en la existencia; es lo que nos hace ser. El hombre, no sólo no es nada sin cosas, sino que, por sí mismo, no “es”. No le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo. [...] por sí solo no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser. [...] No puede decirse que esta fuerza seamos nosotros mismos. Atados a la vida, no es, sin embargo, la vida lo que nos ata. Siendo lo más nuestro, puesto que nos hace ser, es, en cierto modo, lo más otro, puesto que nos hace ser. [...] el hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que “hay” y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que “hay” que hacerse y “ha” de estar haciéndose. Además de cosas, “hay” también lo que hace que haya. [...] Este hacer que haya existencia no se nos patentiza en una simple obligación de ser. La presunta obligación es consecuencia de algo más radical: estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es “religación” (pp. 434-436).

En esta narrativa, Zubiri extrae las consecuencias de haber cambiado el nombre a “implantado”. Si ya había puesto de relieve la dimensión del ‘con’ en que la persona constituye su ser, ahora recupera el carácter de “impuesto” que tiene el ser para él. En su propia “entidad” como viviente –capaz para vivir–, el hombre no tiene meramente posibilidad de vivir sino que tiene que tenerla. Este carácter es un punto de quiebre respecto de la interpretación del “arrojado” heideggeriano. Si lo inexorable en el arrojado era la finitud, la muerte, el “implantado” propone su experiencia de inexorabilidad de tener posibilidades de vivir. La vida no es facticidad sino “misión” para la persona. El implantado cuenta con que encuentre, en las cosas y los otros, posibilidades para realizar su capacidad para ser, para vivir. Pero no es eso con lo que se encuentra lo que le da la capacidad, ni

tampoco es algo que el hombre tenga meramente por sí. Si el hombre no encuentra “apoyo” para poder ser, el hombre se realiza como “incapaz” de ser, impotente para ser. La capacidad como principio exige tener “fuerza” para realizar, con las cosas y los otros, sus posibilidades para ser. Ahí es donde ubica Zubiri su *nihilidad ontológica*: la persona necesita que “le hagan hacerse a sí” misma; necesita que le den fuerza para ser. Y si no recibiere esa fuerza, no podría ser. Esa fuerza no es nada de lo de la vida, no es algo de sí mismo, es “otro” que todo ello. Pero es “otro” que, en cuanto vive, ha de haber.

Con su análisis ha ampliado el análisis del ‘haber’ en que se implanta el implantado. Si ya se había enriquecido con las dimensiones del ‘con’, el ‘haber’ incluye de otra manera, en la manera del “hacer que haya para ser”, a ese “otro”. El que vive está implantado en lo que hay, que hace que haya para ser. Esa implantación no se da como una “obligación” para el que vive. No es que quede sometido a hacer que haya para ser. No saldría ahí de la impotencia radical; no podría por sí hacer que haya, sino que tiene que contar con que ya haya para hacer que haya. En el haber que constituye ontológicamente el ser de la persona hay un “otro” que hace que haya, un otro con quien la persona cuenta, pero no como una posibilidad sino como fundamento para ser. Un fundamento que hace que haya quien posibilita posibilidades en aquello con lo que cuenta. Entre la persona y el otro se da un vínculo de *fundamentalidad*. Zubiri pone de relieve este vínculo (que ya de por sí involucra una metáfora de sostén y de suelo) con otra metáfora: ese otro fundamental es “de donde venimos” y, por venir de donde venimos es que, después, vamos a algo que es, de alguna manera deudor de su venir primero; es realización de ese primer venir.

El implantado reconoce así su historia y el fundamento de su ser histórico, no como mera “antigüedad” irrelevante, ni como poder-ser infundado que se repite. Donde ha ido lo ha hecho viniendo, y viniendo desde un ‘otro’ que posee la razón de que haya, en el ‘haber’ de la persona, lo que hace que haya para ser. Ese vínculo, en que se funda la capacidad de vivir de la persona, Zubiri lo llama *reiligación*: “La reiligación –*reiligatum esse, religio*, religión, en sentido primario- es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por

tanto, la reiligación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que, *velis nolis*, consiste en reiligación o religión” (pp. 437-438). La reiligación no queda propuesta como un constitutivo de la naturaleza, sino de la realización de la persona, del ‘haber’ en que se apoya la persona para ser. Sin embargo, al quedar en el ‘haber’ fundamentando, envuelve todo el ‘con’ constitutivo ontológico de la persona. La persona no queda reiligada sin las cosas y los otros, sino ‘con’ ellos. La persona, en cuanto vive, vive reiligadamente en todas las dimensiones del ‘con’. Viviendo ‘con’ y ‘entre’, el hombre está abierto a dar con posibilidades para vivir. Por eso, dice Zubiri, “...va hacia ellas, bosquejando un mundo de posibilidades de hacer algo con esas cosas” (p. 441). Pero no es en este mismo sentido en que se encuentra con el ‘otro’ que “hace que haya para ser”. No está yendo *hacia* él sino viniendo *desde* él. Y sólo porque viene desde él, es llevado en todo lo que va hacia su propio ser. Así, “como dimensión ontológica, la reiligación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es, ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo” (p. 441). El problema de la fundamentalidad de la vida humana es el mismo problema del ‘otro’, al que Zubiri aquí ya ha puesto un nombre, ‘Dios’. La experiencia de que la persona puede hacer su vida desde su propia fundamentalidad, patentiza el ‘haber’ del ‘con’ como dimensión del ‘para ser’ de la persona y a la vez hace patente a Dios que hace que haya lo propio para quedar, la persona, abierta a poder ser en lo que hay.

De cómo el aconsejador tuvo que explicar a la Sabiduría sus caminos

Hasta aquí, Zubiri concluye la narrativa en que muestra la historia del “implantado”. Éste es llevado no meramente a ser sino a descubrirse como “impuesto a ser”, teniendo que ser, y ello con todo lo otro, viniendo desde quien hace que haya lo que ha de haber para ser, fundando así al propio implantado que queda constituido teniendo que ser ‘con’ aquello en lo que se implanta. Pero si la narrativa ha de ser considerada verdadera, Zubiri sabe que tiene que proponer las condiciones por las que pueda hacer justicia a su experiencia de conocer la historia que ha contado. El siguiente paso, pues, será justificar cómo es que ha podido construir su narrativa; tendrá que justificar su mé-

todo, es decir, la posibilidad de conocer en este nivel de fundamentalidad de su propia existencia. Para ello, plantea que “toda posibilidad de entender a Dios depende, pues, de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el ‘es’”. La metáfora del alojamiento propone dificultades que el mismo autor advierte:

No se trata simplemente de ampliar el ‘es’ para alojar en él a Dios. [...] el ‘es’ se lee siempre en lo que ‘hay’. Y con todas sus peculiaridades, la existencia humana es de ‘lo que hay’. Dios, en cambio, no es, para una mente finita, ‘lo que hay’, sino lo que ‘hace que haya algo’. [...] no es de que, de un lado, haya existencia humana, y de otro, Dios y que ‘luego’ se tienda el puente por el cual ‘resulte’ ser Dios quien hace que haya existencia.

El autor español descarta así la posibilidad de una narrativa en la que Dios aparezca como un *deus ex machina*, que resuelve desde fuera el problema de la existencia. Para la persona que vive, Dios no se le presenta como ‘cosa’ en su experiencia, pero tampoco como “extrínseco” a ella, sino en ella, y fundamentándola. Nada más propio de ella o, podríamos decir, que ella le es propia a ese fundamentar.

El problema que se plantea entonces nos exige –piensa Zubiri– no sólo un nuevo concepto de ser, sino una nueva *ratio entis*. El cambio que Zubiri propuso desde el nombre que se dio a la existencia humana, ha llevado en su trayectoria a problematizarlo todo: cosas, hombres y a la persona misma. “La solución del problema ha consistido en conservar el contenido del *concepto*, subsumiéndolo en una nueva y más amplia *ratio*. Creo esencial esta distinción entre *concepto* y *ratio entis*” (p. 450). Desde esta distinción, se liberan las vías determinadas por el concepto y se rehace el camino de comprensión de aquello en que consiste el concepto y, ante la dificultad ontológica que se plantea, se rehace también el camino de comprensión del ‘es’. Así, encuentra un nuevo sentido para hablar de analogía. Ésta no será la aplicación, cada vez más amplia en sus sentidos, de un concepto, sino el desarrollo de una nueva *ratio entis*, que problematiza no solamente hacia lo que hay que explicar sino también todo el fundamento desde el que se explica y las formas en que puede recorrerse ese

ámbito de fundamentación.⁶ La *ratio entis* pide sus propias formas de proposición; Zubiri menciona dos ejemplos: la mitológica y la técnica, y deja abierta la vía para la propuesta de muchas otras racionalidades que no han de compararse con la vía del concepto como formas defectivas.

La vía conceptiva que se ha usado en la interpretación heideggeriana –desde su prohibición de contar un mito para aclarar el problema de la existencia– ha forzado a conservar el ‘es’ eliminando lo que es propio de las cosas, su misma “coseidad”. Sin embargo, cuando se propone la *ratio entis* de la religación, ésta encuentra que hay cosas y hay lo que hace que haya, y mantiene ese vínculo que problematiza todo, obligando a hacer experiencia de las cosas, de la persona, de ella misma desde esa religación. Ahí, todo el haber: cosas, personas, la persona misma, mantienen su vínculo primario con el que “hace que haya” antes de tenerlo con algún “sentido del ser”. Se mantiene así la coseidad, lo propio de cada uno de lo que hay, y solamente contando con eso propio –fundada en el que “hace que haya” eso propio y su propio poder para ser– es que la persona puede contar con ello para hacerse posibilidades para ser. En cuanto se realiza en ellas, la persona patentiza el vínculo en que funda su existir. Esta compleja relación, Zubiri la propone otra vez, ahora, con una metáfora:

La existencia religada es una ‘visión’ de Dios en el mundo y del mundo en Dios. No ciertamente una visión intuitiva, como pretendía el ontologismo, sino la simple patentización que acontece en la fundamentalidad religante. Ello lo ilumina todo con una nueva *ratio entis*.

⁶ “Es esencial a la dialéctica ontológica, no sólo la dirección a la nueva meta, sino también esta *reversión* a su primer origen. Al revertir sobre éste, nos vemos forzados a operar nuevamente sobre el ‘es’ de las cosas. Es decir, tercer momento: hay un momento de *radicalización*. La analogía se mantiene en lo entendido en el punto de partida para modificarlo. ¿En qué consiste esta modificación? No se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al ‘es’ un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. Pero entonces no se habrá logrado tan sólo descubrir un nuevo ente en su entidad, sino una nueva *ratio entis*. Y ello permaneciendo en el ente anterior, pero mirándolo desde el nuevo. De suerte que este último ente, que fue lo que en un comienzo se nos presentó como problemático, ha convertido ahora en problema al primero. La solución del problema ha consistido en conservar el contenido del *concepto*, subsumiendo en una nueva y más amplia *ratio*” (pp. 449-450).

Cuando tratamos de elevarlo a concepto y de darle justificación ontológica, entonces, y sólo entonces -es decir, supuesta esta visión, supuesta la religación-, es cuando nos vemos forzados a intentar una demostración discursiva de la existencia y de los atributos entitativos y operativos de Dios. Tal demostración no sería jamás el descubrimiento ‘primario’ de Dios. Significaría que, una vez descubierto, Dios mantiene vinculado al mundo ‘por razón de ser’. El ‘hacer que haya’ se habrá vertido y vaciado dentro de un concepto de causalidad divina. Pero esto será siempre, una explicación ontológica, lograda dentro de una previa visión de las cosas: la visión que nos confiere esa primaria vinculación por la que todo se nos muestra religado a Dios. (p. 454).

Esta metáfora no se desarrolla, sin embargo, en este primer artículo de Zubiri, sino que es el tema principal del segundo que hemos citado más arriba: *El ser sobrenatural*. Sin pretender abordarlo, sólo diremos que la metáfora de la visión da pie a la metáfora sobre la *luz* que viste. La *luz* no solamente irradia sino que *colorea*, y coloreando está presente el foco en las cosas. De ahí que se diga que *la luz viste* a la persona. Vistiéndola le da color, la transforma, o mejor dicho, la *conforma* con ella. La hace brillar. La persona patentiza el vínculo que lo religa en todas las cosas con las que cuenta, porque se conforma con la luz que irradia ese vínculo. La persona no es la luz, pero cobra su ser como la luz desde la luz misma. La luz lo viste, en cuanto viene de la luz y va dando esa luz en su vínculo con todas las cosas, los otros y consigo mismo. Zubiri lo llama *deificación*, y esa deificación se da como una comunión en que la persona se realiza con el mundo en vínculo de religación. El vínculo, pues, no es una relación que se establece con Dios como con una cosa, sino conformante en la persona –y al mundo con ella–, de fundamento de comunión. La deificación no puede, sin embargo, comprenderse en el análisis de la existencia humana. Solamente puede conocerse en la concreción y realidad de una historia humana. En un modo concreto de venir desde Dios y de ir a las cosas y a los otros como fundamento de comunión. La nueva *ratio entis* que Zubiri ha propuesto no pide ahora una teoría sobre la comunión sino que pide una historia singular, la historia de un hombre o de una mujer.

Zubiri propondrá, pues, una historia: la de Jesús de Nazaret. La historia de Jesús, con sus avatares concretos, se convierte en la patentización de la religación y se propone así como experiencia en que pueden unificarse las historias de quienes, con él, realizan su vida y la de todas las cosas. Y en cuanto esa experiencia está fundada en la religación con el que hace que haya, el haber no queda limitado por las relaciones concretas que se puedan establecer en el curso de esa historia.⁷ La persona –y Jesús de Nazaret como persona– vive viniendo siempre desde Dios a lo que ya hay, ahí hace su vida contando con lo que encuentra y proyectando posibilidades de hacer comunión. El vínculo, sin embargo, no marca el modo de la comunión ni tampoco propone este término como necesariamente positivo. No la obliga. Marca la religación, que puede vivirse conversivamente –realizando una comunión acorde con el venir desde el que la persona queda fundada– o aversivamente –en una comunión contraria a ese mismo venir. La historia de quien se realiza en religación es la historia de un ser libre. Jesús de Nazaret, en el relato zubiriano, vivió de forma eminente una vida de conversión.

La conversión no es, entonces, desde una culpa concreta. Es la respuesta de la persona que se encuentra con su propia nihilidad ontológica fundada en quien hace que haya para que pueda ser. Es la culpa heideggeriana la que se redime en la asunción del fundamento, cuando libremente la persona se vuelve al fundamento esperando de él que haga que haya. Esa esperanza que no es mera esperanza de algo sino esperanza para que haya algo. La historia de la persona se puede comprender entonces como un constante buscar que se cumpla la promesa de que quien hace que haya, hará que haya. Así se entrega, no a las cosas con las que se encuentra sino a Dios en su promesa. Y en esa entrega se realiza libre de las cosas sin que su vida se determine por ellas, pudiendo esperar encontrar en cualquiera de ellas –aun en las mal dispuestas–, formas de cumplir esa promesa. Su experiencia será búsqueda incesante. Su “implantación” será una

⁷ Aquí Zubiri desarrolla en su pensamiento la noción de “misterio” en donde hace posible abarcar no sólo a una persona, Jesús de Nazaret, en su vinculación con Dios-Padre, principio de todo, sino en él a toda la humanidad (unidad de “prójimos” y unidad de “generación” y “especie”) y la creación, como lo propone la teología paulina y la interpretación de los Padres griegos.

actividad constante de entrega a quien promete hacer de su propia vida-promesa un buscador fiel de posibilidades nuevas para hacer la vida. Y en esa promesa es que queda implantada la vida. El maíz nunca cayó en tierra. La semilla del maíz –de la que se puede comer– no es semilla silvestre. No era una planta que se reprodujera en las selvas y diera los frutos que ahora da. El maíz nació porque alguien lo llevó a nacer. Todavía no conocemos ese misterio. El “desde dónde” del maíz sigue oscurecido en la historia. Sin embargo, la semilla carga su historia. Vinculado con las manos de quienes encontraron la posibilidad de que fuera, el maíz sigue fiel a sus manos. No puede caerse por cualquier circunstancia y crecer. Depende de la coa, del hoyo en la tierra, de la penetración, de la preparación, del cuidado para colocar los dos o tres granos que deben estar en cada agujerito. Depende también de la combinación de cuidado y de elementos que le permitan crecer. El maíz pide un sembrador más atento, más cuidadoso que el trigo. El maíz es exigente para con su creador, pero así también es generoso en sus frutos. El implantado también exige. Pero exige confiado cuando sabe a quién se ha confiado. Un nombre equivocado puede minar esa confianza y bloquear las posibles respuestas exigentes ante diferentes amenazas y la angustia que las acompaña. Si la angustia lo convence de estar abandonado, de ser un arrojado sin historia y sin camino de vuelta (porque se ha desactivado toda historia que pueda contar la vuelta y se han hecho, así, irrelevantes todos los recursos para volverse), entonces, el implantado se pierde, se confunde en el nombre que le da la desolación y se considera valiente y “arrojado” cuando pretende levantar proyectos que sabe efímeros, con la virtud del asceta. Por el contrario, el implantado grita, llora por la tierra que se le debe, por el trabajo que le falta, por aquello con lo que no cuenta, contra la tristeza que lo amenaza; y festeja, celebra las oportunidades encontradas, la gratuidad de lo que se acerca y de lo peligroso que se aleja, festeja los encuentros y le pide buena noche a quien aún en su sueño hace que haya. No es un concepto de Dios lo que posee (también concepto de Dios puede tener el que se nombra Arrojado). Lo que posee es una historia que lo llama a reconocerse fundado y en ese fundamento libre para exigir poder hacer la vida que él ha de tener que ser. En esa experiencia conoce el fundamento, y lo conoce fundándole y en él fundando. Es una historia que irá conociendo conforme la viva, y dará en su desarrollo

múltiples formas de contarse. Estos relatos podrán ser diversos, pero en ellos se mantiene la posibilidad de sentir la comunión, conversiva o aversiva, que anima el relatar. Ésta, no sólo en sus contenidos, en su expresión, sino en quien los recibe y los interpreta dejándose animar por el relato. La experiencia del implantado, metafórica en su principio, es también “metafórica” al pedir relatos de historias que puedan llevar de lo familiar a lo lejano, de aquello con lo que se cuenta para hacer vida, a aquel que hace que haya para poder hacer vida. Y con estos relatos habrá también algo más con qué buscar. Habrá que decidir si tomarlos o pasar delante de ellos sin mirar. Pero ahí están ya.

De la Sabiduría que habrá de preferir algún camino... ●

FASCINANTE EXPERIENCIA DIONISIACA**A mis compañeros de trance**

C.P. Jorge Delgado*

Mi experiencia en el trance fue extremadamente fascinante. Yendo de menos a más, logré experimentar lo que Jorge Manzano (organizador) y Juan de la Loza (instructor) tanto nos decían, que la mente dejara el mando al plexo solar para dejar que la energía hiciera lo que quisiera con el cuerpo. Al principio, experimenté un trance *light*, con movimientos involuntarios de mi cuerpo, pero no podía separar mi mente y como que actuaban los dos, el plexo solar y la mente. De alguna manera los primeros días yo actuaba (y creo que todos) como si fuera eso en que deberíamos *convertirnos*, siendo un caballo que trota, o siendo árbol, animal, tierra, etcétera. En los ejercicios de espejo también era la misma historia, aunque las manifestaciones energéticas eran mayores. Me divertí muchísimo en los ejercicios gimnásticos con la música y ejercicios de Tai Chi en que sentía que atraía mucha energía a mi cuerpo.



El primer trance fuerte que tuve, el miércoles 4 de Agosto (no se me va a olvidar nunca), fue una experiencia indescriptible. Mis brazos los sentía como cables de alto poder irradiando tanta energía que hasta la escuchaba; el cuerpo se movía de un lado a otro de manera descontrolada y sentía que me jalaba. Todos los movimientos eran involuntarios y estaba con los ojos cerrados gozando lo que estaba sintiendo. Me acuerdo de todo lo que estaba sucediendo y no quería que pasara, deseaba que no terminara. No se me olvida la cara de Juan cuando me pidió que abriera los ojos y que volviera a verlo, parecía una caricatura con la cara alargada (perdón Juan), y me dio un ataque de risa a carcajadas y volvió mi cuerpo a moverse desenfrenadamente. Por fin logró Juan sacarme del trance, que disfruté mucho. No obstante que ya estábamos sobre el tiempo de ir a cenar,

* jdelgado56@gmail.com

Juan pidió voluntarios (me enteré después) para neutralizar o bajar mi energía; vino mi amigo *K* y empezamos a hacer el espejo. En mis adentros pensé “ahora que entre en trance *K*” y me esforcé porque lo hiciera, pero nada y nada; sentía yo que me iba a ir de nuevo al trance, me tambaleaba y trastabillaba pero me mentalizaba y regresaba con *K* y nada. Entré de nuevo en trance hasta que Juan fue por mí. La experiencia fue plena y una de las más hermosas que he sentido en mi vida. Este trance vino de repente, sin pensarlo y ya estaba ahí, no supe ni cómo. No fue como me decían, de que tu mente le diga al plexo solar soy esto o aquello. Ese mismo día, después de la reunión con Jorge, tuve una experiencia extraña. Me sentía muy enérgico y al ir camino a mi habitación -estaba todo oscuro- al dar vuelta en el pasillo donde estaba el botellón de agua, escuché que gorgoreaba el agua, como cuando te sirves un vaso y sale hacia arriba una burbuja de aire. Fue una experiencia fuerte que debo confesar que me asustó un poco.

Casi toda esa noche y todas las siguientes, al estar acostado en mi cama, sentía que mis piernas, brazos y abdomen se movían de manera aleatoria y de repente, con movimientos involuntarios, como robóticos. Al principio me preocupé un poco pero después hasta los disfrutaba con una sonrisa en mi boca.

Los siguientes días era lo mismo, en todos los ejercicios había una mezcla del plexo solar y la mente o como yo lo decía, en trance y ayudado un poco con la mente. Me cayó el veinte (entendí) cuando recibimos la consigna de transformarnos en la *soberbia*. Juan nos dijo que estábamos actuando como *soberbios*, que eso no era *la soberbia*. De repente nuestra amiga *S* entra en trance y se empieza a revolcar y expresar sufrimiento interior. Al verla, Juan nos dijo: “ésa es la soberbia”. Me quedé pasmado, como diciendo *what?* Me pareció entrever que ese sentimiento te destruye por dentro y que al procesarlo se manifiesta de diferente manera y nos hace actuar en la vida real como si fuera muy agradable.

Eso que pasó y la plática de Jorge en la noche diciéndonos que cuanto nos viniera a la mente lo bajáramos al plexo solar y que nos olvidáramos de eso, la mente me hizo tomar la decisión de hacerlo tal

cual me lo estaban diciendo y me dije que si no se movía mi cuerpo solo, yo no haría ningún movimiento mandado por mi mente, por mínimo que éste fuera.

Al día siguiente en la mañana volvimos a hacer *la soberbia*. Fue entonces cuando tuve mi trance más violento. Le dí la instrucción con mi mente al plexo solar y dije “yo soy la soberbia” y la sentí cómo bajaba hacia el plexo solar. Entonces iniciaron los movimientos violentos de mi cuerpo, totalmente involuntarios (no creo que haya alguien que los haga voluntariamente para dañarse), en repetidas ocasiones se golpeó mi cabeza fuertemente contra el piso, recibí una patada en la cara, hice movimientos compulsivos de un extremo al otro, mostrando y sintiendo que me destrozaba ese sentimiento por dentro y emitiendo gemidos. De todo esto yo estaba plenamente consciente todo el tiempo y permitía que sucediera ya que me dí cuenta desde el principio que no me dolían los golpes y sentía que rebotaba mi cabeza en el suelo como si fuera una pelota de hule. Después me dijeron varios de los participantes que me había puesto morado y que hacía movimientos que parecían desafiar a la física. Al terminar el ejercicio me sentía perfecto, sin ningún dolor y aun cuando me había zarandeado mucho, sentía un dejo de satisfacción en el fondo.

A partir de ahí, todo lo que hice fue sólo con el plexo solar y pasé lo que podría definir como mi mejor día, el sábado. Ese día fue muy completo y pude hacer todos los ejercicios con la energía en el plexo solar y sin utilizar la mente, diciéndome a mí mismo: “si no me muevo ni modo”.

Lo que describí al principio, que los ejercicios los hacía combinados entre estar en trance y con algo de ayuda en la mente y que de alguna forma me frustraba no poderlo hacer bien o sentir plenamente (aunque cada día percibía sensaciones diferentes y mayores), ahora, el último día, tuve la dicha de disfrutar al máximo cada ejercicio estando en trance (sin utilizar la mente para nada) y experimentando a lo que fui al taller, estar en trance y convertirme en otro, no necesariamente ser ese otro, ya que yo estaba consciente de todo siempre y sé que yo soy yo, pero el sentir los movimientos del cuerpo de manera involuntaria y las sensaciones como si yo fuera ese otro es ciertamente indescriptible.

Recuerdo cuando estaba en lo del caballo, las piernas se me doblaban hacia adelante iniciando mi cuerpo un movimiento involuntario tipo trote, lo disfruté y *lo palomié* (lo aprobé). Cuando se trató de ser el árbol también sentí los pies muy pesados, con la sensación de estar con extensiones metidas en el piso, los brazos un poco abiertos sintiendo los dedos duros que se retorcían; de repente sentí que los brazos se abrían hacia atrás, un poco retorcidos también. Esto también quedó *palomeado*. El clímax vino cuando *nos convertimos* en el animal que más quisiéramos. Siempre había yo deseado ser águila. Llegué a pensar en ser un venado, que también me gustaba, pero se me puso enfrente de mi mente el águila, y me dije “*soy un águila*” y dejé que el plexo solar hiciera lo que quisiera. Empecé a sentir que el abdomen me empujaba hacia adelante y me trataba de levantar hasta ponerme de puntitas e iniciando un movimiento hacia adelante y después hacia diferentes lados; mis brazos se empezaban a levantar y a mover circularmente de atrás hacia adelante y se movía mi cuerpo entero involuntariamente. Sentí que avancé hasta el otro lado del salón hasta estrellarme contra el muro de enfrente del escenario girando mi cuerpo bruscamente. Después recorrí todo lo largo hasta el otro lado y en repetidas ocasiones me estrellé contra las puertas metálicas, como si intentara salirme a volar. Algún día lo lograré. No tuve dolor alguno y disfruté tremendamente esa sensación que sentía. También *palomié* este ejercicio. Cerramos convirtiéndonos en la Madre Tierra y de igual forma dejé que solo actuara el plexo solar. Mis piernas se doblaban y me iba hacia adelante hasta que me tumbó boca abajo; después en un movimiento rápido me volteó hacia arriba con las manos y pies abiertos, como la figura que sostiene al mundo. Iniciaron unos movimientos hacia los lados de los brazos y piernas hasta hacer giros completos. Fue impresionante la sensación. *Palomeado* también. Me sentí muy a gusto y contento de haber logrado hacer todos los ejercicios plenamente en trance, prescindiendo del control de la mente.

Mención aparte merece el cierre de la semana. Nos convertimos en nuestros antepasados prehispánicos en una danza ritual. Juan había puesto música de danzas aztecas, y nos sentimos transportados. Entré en trance de inmediato. Y cuando escuché el huéhuetl y los caracoles me metí tanto que prácticamente me sentía como uno de los

danzantes alrededor de la fogata haciendo una oración a los dioses. Fue fenomenal. Me empecé a mover desenfrenadamente estando acostado, sentía que daba hasta dos vueltas hacia un lado y luego dos vueltas hacia el otro siguiendo el ritmo del huéhuatl. Eran demasiado rápido las vueltas. Estuve mucho rato en el suelo hasta que sentí que Juan me levantaba y me incorporó a los demás, volviéndose aquello en una danza interminable. Jorge continuó con la misa.

A varios días de terminada la experiencia, he notado algunos cambios en mí que deseo compartir

No me he enojado. He rebajado cerca de 4 kilos de peso. No como demasiado y mis hábitos han cambiado. Difícilmente como postre, cuando antes comía demasiados y variados a la vez. No he leído el periódico; antes me pasaba al menos una hora leyéndolo. No he puesto las noticias en la radio cuando voy manejando; antes las ponía todo el tiempo; escucho música en lugar de noticias y me meto más en las notas musicales de los diferentes instrumentos. Mi sentido del oído se ha agudizado; antes no escuchaba bien, como si trajera tapados los oídos. Ahora y desde que estaba en el aeropuerto de Guadalajara escuchaba demasiados murmullos y ruidos por todos lados. Ahora en mi casa escucho el aire que mueve las hojas de los árboles, más fuerte el canto de los pájaros, de los grillos en la noche y hasta el sonido del pasar de los coches por la calle principal que está un poco retirada de mi casa. Sigo teniendo mis movimientos robóticos del cuerpo cuando estoy acostado y tranquilo antes de dormir. Percibo la energía, sobre todo en mi casa cuando estoy por dormir. Me protejo envolviéndome con mi energía tanto a mí como a mi familia y me da paz y se relaja también el ambiente energético. Creo que de alguna manera todo esto es positivo.

Aunque no vivamos todos en la misma ciudad, sé que estaremos cerca gracias al don que compartimos en estos días. El poder del manejo de la energía nos une y cada vez que queramos tener contacto basta con desearlo y cerrar los ojos: de lo demás la energía se encarga ●

Respuesta de Jørgen Nybo Rasmussen* a las objeciones de Kaare Rübner Jørgensen

24 de Enero 2011

Traducción de Jorge Manzano sj

Revisión de Alberto Carrillo Cázares,

Colegio de Michoacán

abstract Kaare Rübner Jørgensen's intention is to prove that the results of my research on the life and identity of the Franciscan friar Jakob the Dane (ca. 1483-1566) are erroneous. I first present a brief survey of the historical picture of Friar Jakob through the centuries. Then I answer KRJ's criticisms. His judgments are influenced by two theories of interpretation: "deconstructivism" and "demythologization". Was Jakob really born a member of the Danish Royal House? From the 16th century onwards, all Mexican, Spanish and Franciscan texts say that he was. KRJ dismisses the Mexican primary sources as "mythological". He rejects their information based on Jakob's surname in Mecklenburg, "Gottorpius." But Jakob only used this name in Mecklenburg during the dynastic conflict in Denmark, and at the same time he confirmed his Franciscan vocation by calling himself "Provincial Minister of Dacia." The decisive witness for Jakob's affiliation with the Danish royal family is the historian of the county of Oldenburg, Hermann Hamelmann. His list of the three eldest sons of King Hans and Queen Christine names them: "Johan, Carsten (Christian) and Jakob."



resumen Kaare Rübner Jørgensen trata de demostrar que los resultados de mi investigación sobre la vida e identidad de fray Jacobo el danés (1483-1566) son erróneos. Presento un resumen de la figura de Jacobo a través de los siglos. Y luego respondo a las críticas de KRJ. Sus juicios están influenciados por dos teorías de interpretación: deconstructivismo y demitologización. ¿Realmente fue Jacobo de la estirpe real danesa? Del s. XVI en adelante, lo afirman todos los textos mexicanos, españoles y franciscanos. KRJ rechaza como mitológicas las fuentes primarias mexicanas. Rechaza su información basado en el apelativo Gottorpius, que usó Jacobo en Mecklenburgo. Pero Jacobo lo usó solamente aquí durante el conflicto dinástico en Dinamarca, mientras que al mismo tiempo confirmó su vocación franciscana llamándose Ministro Provincial de Dacia. El testigo decisivo de la pertenencia de Jacobo a la casa real danesa es Hermann Hamelmann historiador del condado de Oldenburg. Nombra a los tres hijos mayores del rey Hans y de la reina Christine: "Johan, Carsten (Christian) y Jacobo".

* Jørgen Nybo Rasmussen: jdadia@e-box.dk

PRESENTACIÓN del Traductor

Jørgen Nybo Rasmussen, historiador danés, un tiempo en el Archivo real de Dinamarca, ha investigado los franciscanos; y muy especialmente a Jacobo, misionero franciscano en la Nueva España, en el s. XVI. Rasmussen escribió en alemán el libro *Bruder Jakob der Däne als Verteidiger der religiösen Gleichberechtigung der Indianer in Mexico im XVI Jahrhundert. (Jacobo el danés, defensor de la igualdad religiosa de los indios en el México del siglo XVI)*. Institut für europäische Geschichte Mainz, No. 58. Wiesbaden, 1974. Y después en danés *Broder Jakob den Danske, kong Christian IIs yngre broder* (Fray Jacobo el danés, hermano menor del Rey Cristián II). *Odense University Studies in History and Social Sciences*, vol. 98. Odense 1986. El primer libro habla de la aportación de Jacobo a la igualdad de los indígenas en lo que toca especialmente el punto de la ordenación sacerdotal, a la que se les prohibía acceder. El segundo libro es una emocionante investigación sobre la identidad oculta de Jacobo: sería príncipe de sangre real. Los dos libros fueron traducidos al castellano y publicados como un solo libro: *Fray Jacobo Daciano*. Colegio de Michoacán, Zamora, México 1992.

Sobre la estirpe real de Jacobo, la opinión de los historiadores daneses contemporáneos está dividida. Rasmussen ha defendido varias veces sus conclusiones. Ahora responde al más reciente opositor, Kaare Rübner Jørgensen, en el artículo que hemos traducido al castellano y publicamos aquí.

Advertencia

Las llamadas a cita del autor vienen señaladas en el texto entre paréntesis; por ejemplo 1), que he transformado en [1]; y las citas vienen al final del artículo, como lo hizo el autor.

Las notas a pie de página son del traductor.

Con su artículo Kaare Rübner Jørgensen quiere mostrar que mi opinión sobre la identidad y la vida del Hermano Jacobo es pura ficción, un castillo de naipes que él ahora echa abajo. Antes de responder a sus objeciones, voy a bosquejar el resultado de mi investigación, que él ataca.

No es nuevo el rechazo de la historia del hermano Jacobo; lleva ya siglos en los escritos de la historia danesa. Francisco Gonzaga, Ministro General de los franciscanos, fue el primero en Europa, que ya en 1587, escribió sobre Jacobo en su historia de la Orden *De origine Seraphicæ Religionis Franciscanæ*, p. 1286. A pesar de que Gonzaga no solamente dijo que Jacobo era danés sino además miembro de la familia real, ningún historiador danés investigó el tema. Peter Damian Steidl, sacerdote e historiador austríaco, fue el primero en 1900, que escribió en danés sobre Jacobo. En efecto, presentó el antiguo cuadro en que aparece Jacobo, cuadro que desde 1600 estuvo colgado en el claustro franciscano de Gratz [1].

Steidl continuó sus estudios, y buscó sobre todo resolver el problema de quién era en realidad Jacobo. Su más importante aportación salió en *Varden*, 1907; *Historisk Tidsskrift* (Revista Histórica), 1929; y *Credo*, 1935 [2]. Como las genealogías comunes y corrientes de la casa real no mencionaban a ningún Jacobo, propuso Steidl que Jacobo podría haber sido hijo ilegítimo de algún rey danés, pero tal hipótesis no resultó convincente.

Entre mis estudios históricos está mi trabajo *Franciskanernes sidste dage i Danmark 1957* (Últimos días de los Franciscanos en Dinamarca) [3]. El tema principal fue un análisis de la fuente *Krøniken om gråbrødrenes fordrivelse fra deres klostre i Danmark* (Crónica de la expulsión de los franciscanos de sus conventos en Dinamarca) brevemente llamado *Uddrivelseskrøniken* (Crónica de la expulsión) [4]. El trabajo me llevó a revisar las teorías anteriores sobre el origen de este escrito.

El hermano “Jacobo” que había escrito el capítulo sobre el convento de Viborg, llamado “Jakob Johansen” participó como socio del Ministro Provincial en los esfuerzos por salvar el convento de Næstved. Mi análisis comparativo del texto en sus 14 capítulos mostró que este Jakob era idéntico al “Viceguardianen Jakob” en Malmø,¹ protagonista en la defensa por la salvaguardia de su convento. Después, él mismo escribió el capítulo sobre esto, aparte de otros apartados de *Uddrivelseskrøniken*.

¹ Ciudad sueca, enfrente de Copenhague.

Junto con el filólogo Jan Pinborg, publiqué, 1963, en la *Historisk Tidsskrift* (Revista Histórica), *Broder Jakob Johansen og Uddrivelseskrøniken* (El hermano Jakob Johansen y la Crónica de la expulsión) [5]. Pinborg había supervisado, y esencialmente confirmado en todo mi análisis de los textos. Como se sabe, Pinborg llegó a ser un distinguido profesor en latín clásico y medieval; y jugó un papel principal en la fundación del actual *Center for Europæiske Middelalderstudier*, (*Centro de estudios europeos sobre el Medievo*) de la Universidad de Copenhague. En nuestro artículo habíamos señalado la posibilidad de que el hermano Jakob fuera el mismo que Steidl, apoyándose en Gonzaga y sus fuentes mexicanas y franciscanas había presentado como danés hijo de rey y misionero de los indios. Fundamenté y desarrollé esta interpretación en mi artículo *Jacobus de Dacia*. [6]. Quedaba todavía sin solución el problema, cómo pudiera sostenerse el pretendido parentesco con la casa real. Un resumen de los dos artículos fue traducido al italiano 1965 y publicado en el *Archivum Franciscanum Historicum*, y así fue conocido internacionalmente [7].

Sólo más tarde descubrí la fuente, que como un “eslabón perdido”, clarifica el parentesco de Jacobo con la casa real: una nota en la *Oldenburgische Chronik* (*Crónica de Oldenburgo*) de Hermann Hamelmanns, que dice: “El rey Hans tuvo tres hijos con la reina Christine: Johan, Carsten (= Christian II) y Jacobo” [8].

Las fuentes decisivas ya estaban presentadas, y ya podía escribirse una biografía coherente de Jacobo Daciano. Sin embargo hacían falta todavía profundas investigaciones científicas sobre los más complicados problemas. En 1974 publiqué *Bruder Jakob der Däne als Verteidiger der religiösen Gleichberechtigung der Indianer in Mexico im XVI. Jahrhundert* (*Jacobo el danés, defensor de la igualdad religiosa de los indios en el México del siglo XVI*) [9].

Era una interpretación crítica de las fuentes y una exposición de la extraordinaria aportación de Jacobo en la más reciente literatura de la historia de las misiones, conocida desde hacía buen tiempo, a saber, su crítica al tratamiento abusivo de que fueron víctimas los indígenas en el s. XVI en cuanto a sus derechos eclesiásticos. El otro tema de especial litigio era el problema de su identidad. De esto trató mi

libro *Broder Jakob den Danske, kong Christian II's yngre broder*” (Fray Jacobo el danés, hermano menor del Rey Cristián II, 1986 [10].

En este libro primero se exponen y discuten todas las fuentes relevantes de la orden según los ambientes históricos de su procedencia: Dinamarca, Sajonia, Oldenburgo, México y Mecklenburgo. Luego se tratan especiales problemas: El papel de Jacobo en la *Uddrivelseskrøniken* (Crónica de la expulsión), posibles huellas suyas en Odense, su fama como teólogo y experto en las tres lenguas clásicas, y una explicación de por qué lo silencian las fuentes danesas. Este silencio se explica de salida por la decisión religiosa de Jacobo de quedar en el anonimato. Pero ello se convirtió en una necesidad política, pues su hermano el rey Christian II en 1520 se había declarado como el hijo único del rey Hans, y con ello heredaba Suecia incondicionalmente.² Aunque cada una de estas fuentes es en sí misma insuficiente, las tres juntas documentan la identidad de Jacobo.

Jacobo nació hacia 1483 como el tercer hijo del matrimonio del rey Hans y la reina Christine. En fecha desconocida entró en la orden preferida por sus padres, la de San Francisco. Aparece como el viceduardián Jakob en Malmø, de 1527 a 1530, y luego como Jakob Johansen “socio” del Ministro Provincial de 1531 a 1534. Fue el redactor y el autor de la aportación más importante en la *Crónica de la expulsión*. La Ordenanza Eclesiástica luterana prohibía los monjes mendicantes. Entonces Jakob tuvo que abandonar Dinamarca, y se fue al exilio en 1539 a Mecklenburgo. Como Ministro Provincial, y bajo el nombre de Jacobus Gottorpius envió tres cartas y una dedicatoria de libro a sus hermanos franciscanos. Después se fue a España, donde el Emperador Carlos V 1542 dio el visto bueno a su vocación de misionero en México. Ese mismo año cruzó el Atlántico de Sevilla a Veracruz. Los más antiguos relatos de la historia de las misiones en la Nueva España, actual México, lo describen como nacido en Dinamarca, de la dinastía danesa y Ministro Provincial de “Dacia”.³

² Los suecos admitían como rey al rey danés que fuera hijo único. Caso de haber dos hijos podían escoger entre uno y otro (Nota de la redacción entresacada de ese segundo libro de Jørgen Nybo Rasmussen).

³ Dacia en latín significa Dinamarca. Jacobo Daciano puede traducirse como Jacobo el danés.

alaban sus cualidades personales y su trabajo como misionero, pero callaron su audaz aportación a favor de la igualdad de derechos eclesiásticos para los indígenas. Murió hacia 1566 en el convento de Tarcuato en Michoacán.

Inspirado por esta vida, Henrik Stangerup escribió la novela *El Hermano Jacobo*, que pronto fue traducida a siete idiomas [11].

En torno a Jacobo he tenido relaciones de investigación durante muchos años con Alberto Carrillo Cázares, sacerdote mexicano y distinguido historiador. Él tomó la iniciativa de que mis dos libros citados fueran traducidos al castellano y publicados en un solo volumen, con el título *Fray Jacobo Daciano*, por el Colegio de Michoacán, Zamora, 1992 [12].

En la primera visita danesa de Estado que se haya tenido en México, en febrero de 2008, la reina Margarita y el príncipe Henrik fueron recibidos por el Presidente Felipe Calderón. Para concluir la visita Calderón invitó a sus huéspedes reales a Michoacán, y personalmente les mostró dos de los conventos en que había trabajado Jacobo, el primer danés en México y lejano pariente de la reina. El Presidente proviene de esa región, en cuya historia el Hermano Jacobo tiene todavía un lugar importante [13].

Mi opinión, que aquí he bosquejado sobre la identidad y vida de Jacobo, tiene así notable apoyo. Entre los historiadores daneses las opiniones están divididas. Tras la publicación de Broder Jakob den Danske, kong Christian IIs yngre broder (*Fray Jacobo el danés, hermano menor del Rey Cristián II*), llegaron tres reseñas de repulsa de parte de Benito Scocozza, Jens A. Olesen y Jørgen Mikkelsen, a quienes respondí en la *Historisk Tidsskrift* (Revista Histórica) 1991 [14].

El debate se estancó. Sin embargo Kaare Rübner Jørgensen continuó la crítica en *Katolsk Orientering*⁴ y recibió mi respuesta. En 2001 él mismo publicó *Tabernes historie* (Historia de los perdedores) en

Kirkehistoriske Samlinger (Colecciones históricas de la Iglesia), en que rechaza la mencionada interpretación de Jan Pinborg y mía sobre la génesis de *Crónica de la expulsión* [15]. El reciente artículo de KRJ debe entenderse como la continuación del debate. En amplia síntesis quiere definitivamente demostrar que mi “construcción del Hermano Jacobo” es un serio malentendido histórico, y una molestia inútil. En lo que sigue respondo a este áspero desafío.

Rübner Jørgensen procede así: Recorre críticamente todas las fuentes relevantes en la historia del Hermano Jacobo, las que utilizamos Steidl y yo, así como otras que en realidad no aportan algo nuevo. Pero llega a interpretaciones del todo diversas, y a menudo contrarias a las mías. Aclara que su objetivo es “recoger el guante” que yo había lanzado al afirmar que “mi tesis sobre Jacobo había sido contradicha, pero nunca científicamente refutada por los historiadores daneses”. Quiere presentar la contraprueba, al dejar en claro “cuáles son las realidades, y cuál el mito en el fenómeno *Hermano Jacobo* [16].

Este objetivo suena en sí mismo correcto. Es claro que todo historiador tiene la tarea de buscar la verdad histórica en cuanto lo permitan las fuentes, y bajo este aspecto tiene también la tarea de develar errores y malentendidos. Sólo que para KRJ se trata de algo más. ¿Qué considera él como “mito”? En nuestros días se usa esta palabra periodísticamente: como una noción de la historia que algunos consideran obsoleta o equivocada, la superan con su supuesta mejor comprensión. Leemos con frecuencia que se develan los mitos, por ejemplo sobre el tiempo de la ocupación o de la Guerra fría. Pero la noción de mito en KRJ tiene un contenido especial. En general considera dudosos los relatos de la Nueva España, porque para él esos relatos “valoran todo dentro de un universo de interpretación... bíblico, y tienen un carácter “místicoreligioso” o hagiográfico [17].

Especialmente acerca de la más importante fuente primaria sobre fray Jacobo, que es la *Descripción* de Diego Muñoz [18] aclara KRJ que su objetivo es “deconstruir y demitologizar esa narración [19]. Con ello quiere despojar de credibilidad a Muñoz y a las fuentes más recientes que dependen de él. Así revela KRJ sus propios paradigmas, y su dependencia de determinadas escuelas de literatura histórica y

⁴ Periódico danés.

exegética. “Deconstruir” es una corriente crítico literaria que investigadores franceses como Jaques Derrida lanzaron en los años 60. Se supone que la correcta comprensión de un texto depende de que uno, sin consideración al contexto, deshaga el texto y lo analice solamente en sus partes disgregadas. “Demitologizar” es una escuela teológica de los años 50, que inició el teólogo alemán Rudolf Bultmann, y que tuvo numerosos seguidores. A priori se rechazan milagros y otros rasgos sobrenaturales de la Biblia como leyendas ahistóricas [20].

Con estos presupuestos claro está que KRJ desecha como “maquillaje religioso” muchos pasajes de las fuentes sobre fray Jacobo. En su “deconstrucción” deshace los textos en sus partes y los “demitologiza”. Aunque en este artículo KRJ no llega, como lo hizo en Tabernes historie (“Historia de los Perdedores”) 2001, a atomizar la *Crónica de la expulsión* hasta palabra por palabra. Su método es, para decir lo menos, burdamente unilateral [21].

La falla fundamental de KRJ es que ignora la diferencia de método en analizar un texto literario ficticio, y un escrito de fuentes históricas. No se puede usar la deconstrucción para juzgar las realidades atestiguadas por las fuentes. Las fuentes son documentos humanos, que exigen que uno se meta a fondo en la identidad de los personajes, en los presupuestos, en la época, y en los especiales trasfondos históricos. De otra manera uno no entiende nada. En nuestros días muchos historiadores han comprendido que los pasajes “místicos” o “hagiográficos” de las fuentes no por fuerza las hacen indignas de credibilidad ni inapropiadas como testimonio histórico. – En el fondo el problema no es tanto la crítica de las fuentes, sino más bien el arte de la propia concepción de vida del historiador.

Hay otras características del procedimiento de KRJ. A menudo “demuestra” mis deficientes cualidades como historiador y con ello anula mis resultados, mientras no atiende para nada a los argumentos con que los he fundamentado. Así se hace él un juego fácil, pero no honesto. Pondré varios ejemplos. – Llama la atención que KRJ es partidario acríptico de la noción que se tiene de la llamada “leyenda negra” de la colonización española de América Latina, leyenda que atiende solamente a los aspectos negativos en los acontecimientos de este

período. RKJ debería suplir sus referencias con reales historiadores modernos latinoamericanos para obtener una visión más matizada de esta gran historia de una parte del mundo.

En los estrechos límites de esta réplica me es imposible responder a todos los puntos de crítica que KRJ presenta. Me limitaré a un solo punto, el que inmediatamente interesa más, la cuestión de si Jacobo era o no de la casa real danesa.

La información, como ya expuse, de que Jacobo el danés, misionero franciscano en México era de la casa real no es invención mía ni es novedad. La historia de la orden franciscana escrita por Francisco Gonzaga en 1587 ha sido accesible desde entonces a los eruditos europeos. Sin embargo, era por lo visto desconocida en Dinamarca, o rechazada a priori como un mito o un error histórico. Cuando la investigación histórica crítica llegó a México en los siglos XVIII y XIX, fueron descubiertos y publicados los manuscritos que habían sido las fuentes de Gonzaga y de otras obras sobre la historia de las misiones en México. En concreto Diego Muñoz: *Descripción... de la Provincia de San Pedro y San Pablo en Michoacán* 1922, y Gerónimo de Mendieta: *Historia Ecclesiastica Indiana* 1871. En el prólogo de las ediciones se mostró que la *Descripción* de Muñoz formó parte del material recogido por Gonzaga para su historia de la Orden, y se le puede dar la fecha bastante precisa hacia 1583; y a la *Historia Ecclesiastica Indiana* de Mendieta se le calcula la fecha entre 1571 y 1596 [22]. Estas dos fuentes primarias señalan, con pequeñas variaciones de vocabulario, que el Hermano Jacobo el danés era de la casa real.

Así que ahí estaban las bases para una investigación histórica seria. Pero fuimos sólo P.D. Steidl y yo quienes realizamos un examen propiamente dicho. – KRJ impugna la credibilidad de estas fuentes primarias. Así, escribe que hay otros ejemplos de cronistas mexicanos que atribuyeron a ciertos hermanos un origen real: a Pedro de Gante lo emparentaron con el Emperador. Y como estas informaciones no son verdad, piensa KRJ que se puede decir lo mismo en el caso de Jacobo [23]. Esta conclusión por analogía es muy dudosa. Precisa-

mente el parentesco de Pedro de Gante como hermano ilegítimo de Carlos V es generalmente aceptado por la investigación. KRJ intenta mejorar su postura diciendo que era “común en la literatura hagiográfica el atribuir noble nacimiento a las personas devotas y santas”. Pero, hago notar, ni Muñoz ni Mendieta tenían un objetivo hagiográfico. Quisieron escribir historia, no biografías de santos. De otra parte, como cristianos católicos, excluían, por principio, los signos de santidad en sus personajes. KRJ intenta una explicación todavía ‘mejor’: Conjetura que los hermanos franciscanos de Jacobo, a causa del apelativo *Gottorpius*, se convencieron de que Jacobo era de estirpe real, porque Jacobo había dicho que ‘Gottorp era un castillo real’! Pero ninguna fuente de México nombra a Jacobo sino como *Daciano* o *de Dacia*. No deja de ser especialmente llamativo que KRJ utiliza aquí el apelativo *Gottorpius* como una explicación a la creencia de los frailes mexicanos en el origen real de Jacobo, lo cual choca con su rechazo del mismo argumento en otro contexto [24].

En su *excurso* sobre Jacobo como hijo de rey se reduce simplemente, por lo que toca a los testimonios mexicanos, a referirse a su □conjetura□ anterior. Escribe ahí que ya mostró lo erróneo de la interpretación basada en el apelativo *Gottorpius*, y por eso aclarado por qué lo consideraban de real estirpe [25].

Mi propio punto de vista sobre las fuentes mexicanas definitivamente no se puede refutar de esa manera [26].

Diego Muñoz estaba bien orientado, y además bajo el control de su Provincial y sus hermanos cuando escribió, al General de la Orden, su reporte claro y estructurado sobre la Provincia de los franciscanos en Michoacán. El honorífico primer lugar que atribuyó a fray Jacobo Daciano, y el contenido de su relación eran no sólo la opinión personal de Muñoz sino que correspondía al consenso en la Provincia cosa de 17 años después de la muerte de Jacobo en 1566. Mendieta dependió en parte de Muñoz, pero presentó también material independiente. En especial relató con todo pormenor que él mismo se había encontrado con Jacobo en el Capítulo General de Huetjosingo, Puebla [quizá en 1557 o en 1560]. Precisamente con ocasión de este encuentro escribió que Jacobo había nacido en Dinamarca y que pro-

venía de la casa real danesa [27]. Estos datos sobre la identidad de Jacobo no pueden provenir sino de Jacobo mismo. En efecto, nadie de Dinamarca lo acompañó. KRJ opina que si él era realmente de la familia real, habría llevado el nombre de sus parientes [28]. Pero ¿qué significado habría tenido para sus cofrades, que no sabían nada de tierra tan lejana? Además Jacobo no quería ni singularizarse, ni tener una posición privilegiada sino sólo ser un fraile franciscano entre otros. Por eso se llamó a sí mismo solamente según su nacionalidad danesa. Claro, los Superiores de la Orden conocía su identidad completa, su origen, y que él había sido Provincial en la Provincia “Dacia”.

Lo que las fuentes primarias escribieron sobre la identidad de Jacobo reproducen, obviamente, lo que los Superiores de la Orden sabían sobre este cofrade extranjero. Veamos de cerca los tres datos característicos. Primero, que nació en “el reino danés”; segundo, que él pertenecía a la estirpe real de esta tierra, y tercero, que él había sido Ministro Provincial de “Dacia”, lo que podía significar la nación Dinamarca, o la Provincia franciscana “Dacia”, que después de 1519 abarcaba todos los conventos daneses. Dos de estos tres datos se pueden confirmar inmediatamente. Que él era danés de nacimiento, lo expresa él mismo, como dijimos, con su apelativo. En sus documentos y en las crónicas mexicanas se llama “Jacobo de Dacia”, “Jacobus Danus” o “Jacobo Daciano”. Su cargo anterior como Ministro Provincial de la Provincia “Dacia” viene confirmado en otros lugares. Uno, en la lista de pasajeros del viaje de Sevilla a Veracruz, donde lo llaman “El Provincial de Dacia” [29]. Otro, por el título que él mismo usó en las cartas a Mecklenburgo en 1539: “Jacobus Gottorpius, Ministro Provincial de la provincia de Dacia, de la orden de los hermanos menores”. Que dos de los datos se verifiquen con seguridad, es una buena razón para suponer que el tercer dato, su pertenencia a la estirpe danesa, no es un mero mito.

– La dificultad reside en que no aparece ningún Jacobo ni en las antiguas genealogías reales danesas, ni en los historiadores daneses del tiempo. Como hemos dicho, la solución está en que si lo nombran fuera de Dinamarca; en concreto lo nombra el historiador oldenbuerense Hermann Hamelmann. Los historiadores daneses tienen la

tendencia a opinar que la solución a nuestros problemas históricos, para que sea creíble, debe encontrarse en fuentes al interior del Reino. Sólo que en este caso debe uno recordar que la casa real danesa, desde que Christian I fue llamado al trono danés en 1448 era la casa oldenburguesa, que fue una nueva ramificación del condado de Oldenburgo. Por eso nada tiene de extraño que los historiadores del siglo XVI del condado pudieran presentar, sobre la familia, material desconocido en Dinamarca. En mi investigación de Hamelmann mostré que la nota marginal en la *Antigua Crónica Sajona*, que fue su fuente, parece auténtica en sí misma y que se explica naturalmente en la crisis de la historia del condado en 1482-1484. Para la familia del condado era importante, por razones políticas y dinásticas, estar enterado qué hijos había en la rama danesa de la familia. Por eso se nombran los tres hijos que nacieron en ese tiempo [30].

Que yo acepte esto, a KRJ le parece “asombroso”, e insinúa que eso se debe simplemente “que si no, no salen las cosas” (!) Aparte de que con eso me acusa de falsificación consciente, rechaza también mis argumentos sobre el origen de la nota. Aclara lógicamente, que la nota no menciona a los conocidos hijos más pequeños del matrimonio como Elisabeth, nacida en 1485, y Frans, nacido en 1497. Y KRJ afirma que este argumento *se atiende a Wandelsbeck*. [31]. Quizás esta frase ¿sea solo una mala cita del antiguo modo de hablar, si *algo vale en Wandsbeck*? Este giro proviene de que en Wandsbeck se vendían billetes de lotería ¡y se pagaban! Wandsbeck era la antigua ciudad fronteriza al oriente de Hamburgo.⁵ De todos modos no hay mucha ciencia histórica en esta ocurrencia de KRJ.

Es claro que KRJ admite que la fuente de Hamelmann es la nota marginal en la *Antigua Crónica Sajona*, pero no acepta que ésta sea fidedigna porque presenta a Cartens (Christian) como *el hijo segundo*, siendo así que después es aclamado⁶ como el sucesor al trono danés, porque era el *primogénito*. Sólo que en las cartas originales de aclamación es otro el cuadro. En 1487 se le nombra solamente como *hijo del rey Hans*. En la primera aclamación sueca, 5 de diciembre de 1497 es llamado el *hijo mayor*, pero en la otra aclamación danesa

⁵ Pasaje difícil de traducir. Su comprensión exacta no afecta el sentido del escrito.

⁶ Aclamación, o rendir homenaje.

de 1512, de nuevo solamente *hijo*. La explicación es que el hermano pequeño Frans en 1497 apenas había nacido, pero murió en 1511; de manera que en 1512 había caducado el papel dinástico que se le había asignado según el epitafio de Odense. La descripción de Christian II como *primogénito* no se encuentra antes de la genealogía real en la Crónica de Skiby, cuyo original se supone redactado poco antes de 1520 [32].

No hay lugar aquí para que yo defienda cuanto escribí en mi libro sobre la identidad de Jacobo, que KRJ quiere deshacer con su ácido deconstructivista. – Por ejemplo, desprecia lo que escribo sobre el conocimiento que tenían los daneses sobre las genealogías reales, que *en ese tiempo no era común y corriente*. [33]. Mi opinión es que la ignorancia de aquel tiempo hace fuerte contraste con los actuales medios masivos de comunicación, que participan al pueblo todos los pormenores de la casa real. KRJ debió más bien atender a que yo, para obtener información, desempolvé directamente todos los historiadores daneses de aquel tiempo. No se menciona a Jacobo; pero tampoco a Johan ni a Ernst. Para obtener estos nombres debemos acudir al sajón Georg Spalatin. Spalatin indicó que sus datos los obtuvo del duque Franz de Braunschweig-Lüneburg [34].

KRJ pretende, sin razón, que yo no debí haber aceptado el que Franz hubiera sabido eso de su madre Margrethe, hermana de la reina Christine [35].

Es posible. En realidad considero otro contexto mucho más verosímil. Christian II, después de ser desterrado de Dinamarca en 1523, visitó entre otros a su primo el duque Franz, entonces de 15 años. Bien puede creerse que después Franz transmitió los datos que Christian II le diera sobre sus hermanos. Pero el encuentro tuvo lugar sólo tres años después de que Christian II, con motivo de su aclamación en Suecia, había afirmado que no tenía hermanos sobrevivientes. Tenía un claro interés político para mencionar solamente a los tres hermanos que habían muerto de niños: Johan, Ernst y Frans, y pasar por alto a Jacobo, todavía vivo.

No he podido comprender la manera en que KRJ entiende mi interpretación de cómo logró Christian II ser reconocido rey heredero de Suecia en 1520 al proclamarse como el único hijo sobreviviente del rey Hans [36]. Por un lado considera mi explicación como *una vana fantasía*, y por otro lado cree *muy capaz a Christian II de semejante mentira* (!) [37].

– En cambio niega, de salida, que Jacobo, en virtud de su vocación franciscana a la humildad, hubiera elegido callar su origen. Sus superiores no sólo sabrían quién era él sino que con orgullo habrían hecho destacar que ¡tenían un príncipe en la Orden! Así, todo mundo sabía que Ludwig de Anhalt era un príncipe, al que Lutero conocía y vio mendigar en las calles de Magdeburgo. Pero como dije antes, las analogías pueden ser interesantes pero no por ello constituyen una prueba. Finalmente opina KRJ que en ese tiempo hubiera sido políticamente imposible guardar en secreto la identidad de Jacobo: nacimiento y educación de los príncipes eran conocidos por todo su entorno, parientes, clérigos, consejeros y otros. Nacimiento o bautismo se habrían celebrado públicamente. Pone como ejemplo las invitaciones a celebrar la ida al templo de la reina Elisabeth con motivo del nacimiento del hijo de Christian II en 1523 (el niño murió pronto) [38]. Sólo que de eso no había costumbre. De hecho fue el primer ejemplo conocido en Dinamarca, de celebración oficial del nacimiento de un príncipe. No se sabe de ninguna fiesta para celebrar el nacimiento de Christian II en 1481, ni de sus hermanos. Así que tampoco de esto se saca argumento contra el origen de Jacobo como príncipe.

Sin prejuizar el que se haga uso de la crítica normal científico histórica de las fuentes, ha quedado claro que la nota de Hamelmann no sólo confirma los datos mexicanos de que Jacobo era de la estirpe real danesa, sino que también suple lo que faltaba, que Jacobo era el tercer hijo del rey Hans y de la reina Christine.

Este reconocimiento de la identidad de Jacobo debe ponerse como base para valorar las fuentes de Mecklenburgo: Las cuatro cartas y la dedicación del libro que en 1539 fueron emitidas por el hermano Jacobo Gottorpius, Ministro Provincial de Dacia, o que tratan de él. Ya dije que estas cartas documentan de manera irrefragable la iden-

tidad entre este Jakob y el Jakob el danés de México, ya que la lista de pasajeros que salieron de Sevilla, Muñoz y Mendieta lo describen como Provincial de los franciscanos de Dacia. La tarea consiste solamente en sopesar lo que Jacobo quiso significa al usar tan claramente el apelativo *Gottorpius*, o sea *de Gottorp*, o el *Gottorpio*. En mi libro trabajé a fondo esta pregunta [39]. De manera que aquí refiero en breve mi resultado.

Gottorp es el nombre del castillo al poniente de la ciudad Slesvig, que había sido la normal residencia de los duques de Jutlandia del sur.⁷ Desde que el rey Hans en 1490 tuvo que dividir los ducados con sus hermanos menores, fue Gottorp la residencia de Federico. Éste vivía preferentemente en Gottorp, y desde ahí regía las partes de los ducados que le habían tocado. Así continuó el resto de su vida, no sólo bajo Christian II sino también cuando él mismo llegó a ser el rey Federico I de Dinamarca. Murió en 1533 y tras la Contienda del Conde en 1536 subió al trono su hijo mayor Christian. En fuerza de la mentalidad alemana dinástica de la casa real de Oldenburgo, Christian III tuvo también que dividir el poder en los ducados con sus hermanos menores, no obstante que la noble caballería *slevisk-holstense* más bien lo hubiera evitado y tras la muerte de Federico I hubiera aclamado *coduques* a sus cuatro hijos. Sin embargo tuvo que hacerse una nueva repartición que se llevó a cabo en 1544. Entonces Adolfo fue duque de Gottorp; Christian mismo rigió las zonas reales de Sønderburgo y Segeberg, mientras que Hans, el menor, recibió Haderslev.

Cuando el hermano Jacobo en 1539 se llamó a sí mismo Gottorpius señaló con eso que como hermano menor de Christian II tenía un derecho a Gottorp, análogo al que Federico tenía en el reparto de los ducados con el rey Hans en 1490. Pero en el mismo título Jacobo citaba su cargo como Ministro Provincial de Dacia. Con ello confirmaba su propia vocación franciscana y mostraba que con el apelativo no buscaba un objetivo político para sí mismo, ni trataba de llegar a ser duque de Gottorp. Al contrario, asumió la responsabilidad de su estado franciscano: en las cartas prevé las condiciones de vida de

⁷ Se dice que Dinamarca consta de 500 islas y de una mitad de isla (península). Esta enorme península se llama Jutlandia, y toca Alemania por tierra.

sus hermanos cuando él no estuviera. El apelativo *Gottorpius* ha de entenderse como una demostración a favor de otros. No es difícil, teniendo en cuenta la situación de Jacobo, el optar por esta hipótesis. Desde el punto de vista político real, reconocía que ahora Christian III tenía el poder. Pero al autollamarse *Gottorpius* manifestaba su lealtad hacia quien a sus ojos era el rey legítimo, precisamente Christian II, su hermano preso en Sønderburgo. Al mismo tiempo el apelativo era una demostración contra el victorioso usurpador Christian III, enemigo del catolicismo, y probablemente también contra el plan de éste de una nueva partición de los ducados. Finalmente Jacobo mostraba lealtad hacia Ana, su prima católica, y hacia su esposo el duque Albrecht VII de Mecklenburgo. Ellos habían luchado, en la Contienda del Conde, por la causa de Christian II. Y bajo la protección de ellos, pudieron Jacobo y otros de sus cofrades expulsados de Dinamarca encontrar asilo provisional en Mecklenburgo. De manera que personalmente les debía gratitud. Todo este conjunto ofrece una interpretación lógicamente comprensible del apelativo *Gottorpius*.

KRJ tiene diversas objeciones a esta manera de ver [40].

Varias de esas objeciones son irrelevantes, por ejemplo él hace problema de si la expulsión de Dinamarca tuvo lugar en 1537 o en 1538; de si Jacobo fue elegido Ministro Provincial en Dinamarca o primero en Mecklenburgo. Lo mismo cuando pregunta qué pasó con el sello oficial del cargo de Jacobo. Probablemente las cartas que Moller imprimió en 1775 estaban de hecho selladas, pero Moller no lo dijo, y los originales están ahora perdidos. Cuando el hermano Lütke Naamensen, como *comisario* de Jacobo, recibió plenos poderes para dar absolución general, no era para absolver a los hermanos por haber vivido sin el hábito de la Orden. El Ministro General había dado licencia para ello en Niza en 1535, a causa de la situación, como lo muestra otro documento de Lütke Naamensen [41].

KRJ simplemente se equivoca cuando me reprocha el haber confundido a otros dos franciscanos exilados: Villehad de Gorkum, y Rasmus de Lovaina [42].

No tiene caso discutir si Jacobo desde el principio había planeado su viaje a América como misionero, o si tuvo la idea en Mantua en 1541, o quizá en su encuentro con el Emperador en España en 1542. Ninguna de las fuentes responde a esta pregunta.

KRJ rechaza mi interpretación del nombre *Gottorpius* con el argumento de que fue mucho después cuando las porciones del ducado se empezaron a llamar oficialmente *gottorpias*. Sólo que mi argumento no depende para nada de esto, sino sólo del nombre del castillo. Que Jacobo debía haberlo supuesto, porque se pensó más tarde, en las matrículas de los estudiantes, que Gottorp estaba en Holsten, y así podía uno ser visto como súbdito alemán, ¡es un anacronismo del todo irracional! Por lo demás nunca se me ocurrió usar el nombre en sentido territorial. Muchos historiadores daneses escriben, aún en el siglo XVI, sobre las partes gottorpias frente a las partes segebergias o reales de los ducados [43].

Así que es imposible aceptar que estas objeciones dispersas y a menudo mal entendidas puedan debilitar mi interpretación. Cuando Jacobo en su exilio de Mecklenburgo se describió como *gottorpio*, confirma al mismo tiempo su identidad, y sus derechos formales dinásticos como hijo menor del rey Hans. Eso muestra igualmente que la vocación franciscana de Jacobo no le impidió evaluar e intentar usar las posibilidades políticas incluidas en su condición dinástica, no para provecho propio sino para apoyar la causa de sus parientes.

No hay lugar aquí para escribir más. Dejo de lado el presentar argumentos para mostrar que Jacobo, con el nombre de *Jakob Johansen* en la Crónica de la expulsión mantenía el anonimato y decía verdad sobre su origen, ya que Johannes es la forma latina de Hans, trátese o no de rey [44]. Mi conclusión es que KRJ solamente negando o tergiversando el material de las fuentes puede rechazar mi opinión, a saber, que el Jacobo de Hamelmann, el Jacobo de Mecklenburgo y el Jacobo de México es uno y el mismo príncipe danés. Él tuvo una vida de las más notables que puedan mostrarse en la historia danesa. Ya es tiempo de que, dejando de ignorar, sospechar o negar la figura de fray Jacobo Daciano, definitivamente se le dé, en la historia de Dinamarca, el lugar que ampliamente ha merecido.

NOTAS

Kaare Rübner Jørgensen viene abreviado como KRJ, y Jørgen Nybo Rasmussen como JNR.

[1] Peter Damian Steidl: “Un cuadro interesante”, en *Nordisk Ugeblad for katholske Kristne*, 1900, 634-636.

[2] P.D.Steidl: “Jacobus Dacianus” en *Varden*, año 5, 1907, 16-20. – El mismo: “Jacobus de Dacia” en *Historisk Tidsskrift*, 9. 6, 1929, 273-277.

– El mismo: “Posición de la Casa Real hacia los observantes en Dinamarca” en *Credo. Revista católica*, año 16, 1935, 241- 247.

[3] Jørgen Nybo Rasmussen (en las siguientes JNR): *Los últimos días de los franciscanos en Dinamarca*. Impreso como tema principal en historia, 957.

[4] “De la expulsión de los Hermanos Menores” (en latín) editado por M.Cl. Gertz en *Scriptores minores historiae danicae medii aevi*, Vol. 2, 1922, 325-367.

– Nueva traducción al danés en H. Heilesen: “Crónica de la expulsión de los franciscanos de sus conventos en Dinamarca”, Copenhague, 1967.

[5] JNR y Jan Pinborg: “El Hermano Jacok Johansen y la Crónica de la expulsión”, en *Historisk Tidsskrift*. Serie 12, Vol 1, 1963, 193-223.

[6] JNR: “Jacobus de Dacia” en *Catholica*, año 20, Copenhague, 1963, 109-126.

– Edición alemana en *Franziskanische Studien*, año 45, 1963, 314-337.

[7] JNR og Jan Pinborg: “Fra Giacomo della Danimarca e la Cronaca dell’espulsione dei Frati Minori Danesi” en *Archivum Franciscanum Historicum*, año 58, Firenze, 1965, 48-88.

[8] JNR: “Giacomo della Danimarca. Aggiunta sui suoi natali”, en *Archivum Franciscanum Historicum*, año 58, 1965, 330-331.

– El mismo: “El origen de Jacobo de Dacia” en *Catholica*, año 22, 1965, 134-135.

[9] JNR: *Jacobo el danés, defensor de la igualdad religiosa de los indios en el México del siglo XVI*. Institut für europäische Geschichte Mainz, No. 58. Wiesbaden, 1974, 117 páginas.

[10] JNR: “Fray Jacobo el danés, hermano menor del Rey Cristián II”, 1986. *Odense University Studies in History and Social Sciences*, vol. 98. Odense 1986, 143 páginas.

[11] Henrik Stangerup: *El hermano Jacobo*. Novela, 1991. Del danés fue traducida al noruego, sueco, inglés, francés, alemán, español e italiano.

[12] JNR: *Fray Jacobo Daciano*. Colegio de Michoacán, Zamora, México 1992, 222 páginas.

[13] Lo refirieron varios medios, entre otros, el periódico *Jyllands-posten*, 17 febrero 2008.

– *Ritzaus bureau*, 22 febrero. – Reportage en la televisión TV1, 27 de febrero.

[14] JNR: “Último destierro del hermano Jacobo” en *Historisk tidsskrift*, Vol. 91, 1991, 343- 352.

[15] KRJ: “Historia de los perdedores. Crónica de la expulsión de los franciscanos: autores, fechas y finalidad” en *Kirkehistoriske Samlinger* 2001, 37-102.

[16] KRJ: “El hermano Jacobo el danés. Mitos y realidades”. Manuscrito de KRJ, pp. 1- 42.

[17] KRJ: 11, 30 y 32.

[18] Diego Muñoz: “Descripción de la Provincia de los Apóstolos San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva Espana” Edita Atanasio Lopéz en *Archivo Ibero-Americana* año 9, Vol. 54, Madrid 1922. 383-425.

– KRJ: El texto en castellano y la traducción al danés, pp. 39-41.

[19] KRJ, 13.

[20] “Deconstructivismo” Ver, p.ej. *Verdens Litteraturhistorie* 7, 1995, 110.

“Demitologización” = “Entmitologización”, en K. Rahner & H. Vorgrimler: *Pequeño Diccionario Teológico*, 1961, 89- 91.

[21] Gran parte de la argumentación de KRJ en “Historia de los perdedores” se construye dividiendo y numerando palabra por palabra del texto.

[22] JNR: 1974, 34-36, 46–54; y JNR: 1986, 38-46 justifican el origen y valor histórico de estas fuentes primarias.

[23] KRJ, 14.


[24] KRJ, 7-8. Ver abajo: JNR, 7-8.

[25] KRJ, 35.

- [26] JNR, 1986, 34-54.
 [27] Gerónimo de Mendieta: *Historia Ecclesiástica Indiana*, 2ª ed. México 1945, Vol. 3, 26.
 [28] KRJ, 14.
 [29] JNR, 1986, 49-52. – José Castro Seoane: “Aviamento y catalogo de las misiones en el siglo XVI” 2ª parte = “Expediciones Franciscanas 1526 a 1545” en *Missionalia Hispanica*, año 14. No. 40, Madrid 1957, 156-157.
 [30] JNR, 1986, 20-34.
 [31] KRJ, 37.
 [32] Estas aclamaciones han sido editadas:
 – 1487 en *Repertorium Diplomaticum Danicum medii ævi*, Serie 2, No. 6137.
 – 1497 en C.F.Allen: *La historia de los tres reinos nórdicos*, Vol. 1, 1864, 155.
 – La aclamación 1512 en el mismo Vol. 2, 1865, 3-4 y 574f.
 – “Epitafio para Frans en Birgitte Bøggild Johannsen”: *Templos daneses, San Knud Odense*, 730-31.
 – *Escritos de Paulus Helicæ*, Vol. 6, 1937, 61.
 [33] KRJ, 35.
 [34] JNR, 1986, 11-20.
 [35] KRJ, 36.
 [36] JNR, 1986, 109-118.
 [37] KRJ, 37-38.
 [38] KRJ, 38-39.
 [39] JNR, 1986, 61-80.
 [40] KRJ, 5-8.
 [41] O.H.Moller: “Varias informaciones y documentos que tienen que ver con Ludolphum Naamani”, Flensburg 1775, 25, carta No. XIV.
 [42] KRJ, 7, nota 39. JNR: “Franciscanos en el Norte”, *Serie de escritos de Ælnoths* No. 3, Copenhague, 1994, 20. Menciona solamente al mártir San Villehad de Gorcum, y no al hermano Rasmus en Lovaina.
 [43] Michael Venge: *Historia de Dinamarca*, Gyldendals. Vol. 2, 1980, 222 y 334.
 [44] JNR, 1986, 82-90●

La sede del Parlamento 2014

Carpe Diem Interfe AC y Xipe Totek

A mediados de 2010 quedaban tres ciudades finalistas:  Bruselas en Bélgica, Dallas en Estados Unidos y Guadalajara en México. El 14 de marzo 2011, el Consejo Mundial del Parlamento (Chicago) decidió que la sede del Parlamento de Religiones 2014 fuera la ciudad de Bruselas; y nos envió a la asociación *Carpe Diem Interfe A.C.* (que habíamos propuesto a Guadalajara México) una carta muy laudatoria para nuestro trabajo. El jueves 24 de marzo nos reunimos el pleno de *Carpe Diem Interfe*; vimos la situación como un reto y en decisión unánime y entusiasta decidimos organizar por todo lo alto en Guadalajara un Preparlamento Nacional en octubre 2012, y por supuesto muchos eventos desde principio de 2012. Seguiremos trabajando en diversas actividades con grupos de diferentes espiritualidades y religiones, especialmente con comunidades indígenas; y en diversos planos, como el académico, el cultural, el artístico y otros. En la medida de nuestras fuerzas apoyaremos, junto con Dallas, a Bruselas.

De hecho como eventos preliminares Xipe Totek y Carpe Diem Interfe organizamos en marzo 2011 el evento doble *La era de Acuario* (Panel: Acuario y el 2012, Aspectos espirituales y Música de Acuario) y *Respiración Pneuma* (Ejercicios físicos). Coorganizador: Centro Cultural Inkarri. Y en abril 2011 organizamos el *Concierto para violín y piano La Sybilla Delphica* (estreno mundial) del compositor mexicano Javier Sierra Frutos. Violín: Savva Latzanich (primer violín de la orquesta sinfónica de Guadalajara); Piano: Joel N. Juan Qui (importante pianista mexicano). Coorganizador: Grupo de amigos de Javier Sierra. Los dos eventos estuvieron bien concurridos y gustaron mucho a los asistentes ●

Red Social*

Dr. Luis García Orso, sj**

Facebook nace de una herida sentimental. El universitario Mark Zuckerberg (**Jesse Eisenberg**) interroga a su novia Erica mientras toman unas cervezas en un local estudiantil, en el prólogo de la película *Red social (The Social Network)*. El episodio, un interrogatorio cruel y filoso de Zuckerberg, lleva a su novia a la exasperación y a la precipitación de la ruptura, y retrata el carácter asocial, arisco y difícil del futuro creador de Facebook. También deja al descubierto a un ser resentido, que vuelve a su habitación de la residencia en Harvard y se dispone a perpetrar su venganza personal, a través de su blog y de una red de votaciones sobre chicas del campus, que dará origen a la mayor red social del planeta.



En *La red social* todo va a velocidad de vértigo, como la vida de su protagonista y la propia expansión de Facebook entre los internautas. Desde el inicio, su director David Fincher imprime a los acontecimientos e imágenes un ritmo tan acelerado como el de las ideas que asaltan la mente del joven informático de Harvard. No hay tiempo que perder para hacerse con el mercado ni tampoco para ser uno de los amigos de esa red social donde hay que estar presente para existir ante los demás. La vida pasa muy deprisa y se corre el riesgo de quedarse atrás, y por eso todo vale... sólo hay que pulsar una tecla y agregarse al club virtual (o darse de baja).

Fincher no hace únicamente un *biopic* de Mark Zuckerberg como creador de Facebook, sino que levanta la radiografía de una sociedad que necesita manifestarse y que le presten atención, que es frágil en su estructura y efímera en sus relaciones, y que muchas veces parece desorientada en su búsqueda de éxito, caiga quien caiga. Por eso el

director construye la película de manera fragmentada, contando la historia de los inicios de la red social desde el juicio que enfrenta a Zuckerberg con varios “amigos” que ahora le han demandado. La realidad del éxito y de la felicidad verdadera queda cuestionada por Fincher, como es el caso de la amistad aparente levantada sobre palabras vaciadas de contenido y subidas a golpe de clic. Y frente a unos hombres que se mueven a ritmo de impulsos, dos mujeres se erigen en el sentido común que les falta a todos ellos: la exnovia y la abogada del juicio, las únicas con los pies en la tierra y que entienden el sentido de la amistad.

Una constelación de millones de amigos virtuales y sólo algunos de verdad para un genio creativo desorientado, porque la realidad se le ha ido de las manos... y se ha quedado colgado de la red. En este sentido, Fincher es implacable y rompe la película en numerosos fragmentos sin perder claridad narrativa y manteniendo el tono alocado de la historia, con tantas subtramas como puntos de vista se ofrecen para dirigir esa naciente empresa que, por momentos, amenaza con destruir la paz social. Partiendo del libro *Multimillonarios por accidente*, de **Ben Mezrich**, David Fincher (el director de *El curioso caso de Benjamin Button*, *Zodiac*, *El club de la pelea...*), domina el relato filmico en la adaptación de esta historia sobre la gestación de nuevos y jóvenes ricos. Zuckerberg es el multimillonario más joven del mundo (¡a sus 26 años de edad!), sorprendente cuando es retratado como un rico sin mucho interés por el dinero, siempre inmerso en códigos de programación y reacio al contacto social y a fiestas. La alienación social de Zuckerberg, se nos dice, algo tiene que ver con un anhelo de aceptación que contrasta salvajemente con el casi millón de agregados que luce su perfil en Facebook. La actuación de Jesse Eisenberg, muestra la estrecha relación entre inteligencia, soledad y rencor de su personaje. Fincher, por su parte, deconstruye el sentimiento a través de una narración en *flashback*, que recapitula desde la mesa donde demandantes y demandado se reúnen, alternando vigorosos duelos dialécticos con hedonistas capítulos universitarios en los que el portento visual del realizador y la inspirada música original logran una perfecta amalgama para hacer ver la red social como un precioso memorándum de las condiciones de entrada a una futurible sociedad de la desconexión de las relaciones humanas.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 16.02.11.

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

Red social es una película brillante que se aleja de la mera exposición y mitificación de los hechos para profundizar en el intercambio de emociones que gestaron el invento que más influencia ha tenido sobre las relaciones entre personas. El filme de Fincher habla de amistad, traición, desolación y alienación; algunos de los sentimientos que se exponen de forma vertiginosa gracias a Facebook. Y su reflexión sobre la traducción de la vida social en Internet es contundente: cuantos más amigos tienes agregados en tu perfil, a menos conoces; cuantos más ‘amigos’, más deseas que una sola persona, única para ti, acepte tu petición de amistad. Todo cobra sentido a la luz del prólogo y de la última imagen frente a la computadora, ambas con su amiga Erica de interlocutora. La diferencia es que al principio ella está allí presente -aunque sea en un diálogo de sordos, porque Zuckerberg está en su mundo- y al final sólo es su foto en la pantalla lo que aparece mientras él espera recuperar a la única persona que le dijo la verdad con franqueza, y que quizás lo amaba ●

Mujeres Zapatistas y las luchas de género
IV Parte: A1. Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo

“La Comandanta Ramona y las zapatistas”
Capítulo A. De la sumisión a la autonomía*

*Dr. David Velasco Yáñez, sj***

abstract Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Zapatista Women and Gender Struggles. Part IV: Encounter of the Zapatista Peoples with the Peoples of the World. “Commandant Ramona and the Zapatistas”. Chapter A. From Submission to Autonomy.* Have Zapatista women made any contribution to gender struggles? From the fact of having shared the same suffering, made more acute by its triple dose of domination—due to their condition as women, Indian and poor—Zapatista women bear witness to the experience that the Insurgent Sub-commandant Marcos referred to in the title of one of his first statements in 1994: “The Long Crossing from Suffering to Hope”. The testimonies of Zapatista women reveal the process, as it is lived, leading to fairer relationships between men and women: difficulties for women, but also for men. We will examine the interventions of Zapatista women from the five “caracoles” (good-government commissions).



resumen Dr. David Velasco Yáñez, sj. *Mujeres Zapatistas y las luchas de género. IV Parte a1: Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo. “La Comandanta Ramona y las zapatistas”. Capítulo A. De la sumisión a la autonomía.* ¿Hay algún aporte de las mujeres zapatistas a las luchas de género? Desde el hecho mismo de compartir un mismo dolor, acentuado por su triple dominación -por ser mujeres, por ser indígenas y por ser pobres- las mujeres zapatistas dan testimonio de lo que el Subcomandante Insurgente Marcos recogería como título de uno de sus primeros comunicados 1994: “La larga travesía del dolor a la esperanza”. Los testimonios de las mujeres zapatistas muestran el proceso vivido hacia relaciones más justas entre varones y mujeres, dificultades para las mujeres, pero también para los varones. Analizaremos las intervenciones de las mujeres zapatistas de los cinco caracoles.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 11.04.11.

Para la realización de toda la IV Parte, agradecemos de manera especial la colaboración de la Mtra. Carmen Leticia Díaz Alba, quien realizó la ingente tarea de transcribir todos los audios disponibles del Encuentro “La Comandanta Ramona”.

** Investigador del ITESO en el Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos.
correo-e: dvelasco@iteso.mx

Introducción general a la IV Parte

En el largo recorrido iniciado un año atrás, no sospechábamos la enorme riqueza que encontraríamos al revisar la transcripción de los audios con las intervenciones de diversas mujeres zapatistas durante el Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo “La Comandanta Ramona y las zapatistas”. Desde nuestro inicial punto de partida –una panorámica de las violencias que padecen las mujeres y niñas en México, con los datos disponibles– hasta los testimonios que se dieron en cascada en este Encuentro, vamos encontrando diversas respuestas a nuestra pregunta inicial: ¿Hay algún aporte de la experiencia de las mujeres zapatistas a las luchas de género? Desde el hecho mismo de compartir un mismo dolor, pero mucho más acentuado por su triple dominación –por ser mujeres, por ser indígenas y por ser pobres– las mujeres zapatistas dan testimonio de lo que el subcomandante Insurgente Marcos (SIM) recogería como título de uno de sus primeros comunicados de 1994: “La larga travesía del dolor a la esperanza”. Sin establecer necesariamente un paralelismo con cada una de las partes anteriores de nuestro análisis, no deja de sorprendernos la enorme cantidad de analogías y semejanzas que la diversidad de mujeres zapatistas van dando cuenta, tanto de sus diversos dolores como del lento proceso de toma de conciencia y de organización, en medio de obstáculos y dificultades, en ellas mismas y en sus relaciones con los hombres –esposos, padres, hermanos, compañeros– y los desafíos que enfrentan contra “el mal gobierno” y las diversas autonomías que van construyendo. En este sentido, podemos afirmar que el Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo “La Comandanta Ramona”, es de una riqueza excepcional. Los testimonios compartidos por las mujeres zapatistas muestran con enorme sencillez el proceso vivido hacia relaciones más justas entre varones y mujeres, dificultades vividas por las mismas mujeres, pero también por los varones y el esfuerzo que les ha supuesto aceptar y reconocer lo valioso de la participación femenina en los diversos trabajos de la organización, por necesidad misma de los pueblos, pero también como una riqueza particular que se aporta. Esta IV Parte de nuestro análisis, la dividimos en tres capítulos. En el Capítulo A, además de la Introducción general que aporta una panorámica del Encuentro, nos concentramos en lo que pudiéramos lla-

mar el proceso “de la sumisión a la autonomía”. Ahí analizaremos las intervenciones de las mujeres zapatistas de los cinco Caracoles, en sus testimonios más relevantes en torno a los temas que llamaron “Cómo vivían antes y cómo viven ahora” y “Cómo hicieron para lograr sus derechos”. Este capítulo A lo publicamos en dos entregas. Ésta es la primera: A1, con tres de los cinco caracoles. El Capítulo B lo llamamos “Mandar obedeciendo”. Tomamos, casi como clave de lectura, la relación entre los mandos civiles y los mandos militares en manos de mujeres. Analizamos, en particular, tres grandes temas: a) Cómo han tomado los cargos; b) La participación de las mujeres en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, y c) La participación femenina en las Juntas de Buen Gobierno y la relación con las mujeres de La Otra Campaña. Dejamos para el Capítulo C lo que pudiera ser uno de los mayores avances en el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades zapatistas. Lo llamamos “Derechos económicos y sociales: otras autonomías en construcción”. Aquí analizamos los testimonios de las mujeres zapatistas que nos hablan de “Los trabajos colectivos”, “Cómo sostienen la lucha”, los trabajos de promoción de la salud, educación y, un tema especial, en el que se aborda cómo viven la maternidad las mujeres zapatistas. Al final de este capítulo tercero, abordamos un conjunto de conclusiones en las que recogemos las respuestas encontradas a lo largo de nuestro análisis en torno a la pregunta inicial sobre el aporte de la experiencia de las mujeres zapatistas a las luchas de género.

Esquema general del Encuentro “La Comandanta Ramona”

El Encuentro inicia el jueves 28 de diciembre de 2007, con un acto de inauguración y palabras de bienvenida de parte de la comandanta Susana y de la compañera Yésica, una compañera de la Junta de Buen Gobierno de La Garrucha –sede del encuentro–, y concluye con las palabras de la comandanta Dalia; al principio y al final, dos mujeres con mando militar y dos mandos civiles. El Encuentro continuó los días siguientes con los testimonios de diversas mujeres zapatistas de cada uno de los cinco Caracoles, en el siguiente orden: el viernes 29 de diciembre, expusieron los Caracoles de La Garrucha y el de Morelia; el sábado 30 de diciembre, el Caracol de La Realidad y el de

Oventik; finalmente, el domingo 31 de diciembre, el Caracol de Roberto Barrios. No todos los Caracoles compartieron todos los temas, pero el cuadro que se expone a continuación nos da una panorámica general de los temas abordados durante el Encuentro y de aquellos en los que participaron las mujeres zapatistas de los cinco Caracoles durante el Encuentro. Cabe señalar que, aunque prácticamente todos los Caracoles participaron con testimonios de las niñas, lamentablemente, en ningún caso se pudo acceder a los *audio*, los que nos podría proporcionar más elementos de comparación de tipo generacional, sobre todo, entre las abuelas y las niñas. De esta manera, podemos encontrar dos temáticas en las que los cinco Caracoles tuvieron algo que decir: cómo vivían antes y cómo viven ahora, y la participación de las mujeres en los consejos de los Municipios Autónomos Rebel-

des Zapatistas. En el otro extremo, de manera explícita, sólo el Caracol de Roberto Barrios aborda el tema de “cómo sostienen su lucha”.

A. De la sumisión a la autonomía

Como señalamos anteriormente, en este Capítulo A de la IV Parte, abordamos dos temas, “cómo vivían antes y cómo viven ahora” y cómo hicieron para lograr sus derechos. No deja de ser significativo que el primero haya sido uno de los temas abordados con mayor amplitud, pues no es asunto menor la comparación entre la sumisión experimentada por las mujeres en tiempos de los finqueros -que por cierto, no hay que pensar en el siglo XIX, sino todavía bien avanzado el siglo XX, y la que van experimentando en los diversos trabajos de

Esquema general del III Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo “La Comandanta Ramona y las zapatistas”

<i>Caracol</i>	<i>Temas abordados</i>				
	Cómo vivían antes y cómo viven ahora	Trabajo colectivo	Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas	Cómo luchan las niñas zapatistas	Cómo han tomado los cargos
La Garrucha Resistencia hacia un nuevo amanecer	X	X	X	X	
Morelia , Torbellino de nuestras palabras	X	X	X	X	X
La Realidad , Madre de los caracoles del mar de nuestros sueños	X	X	X	X	X
Oventik Resistencia y rebeldía por la humanidad		X	X	X	X
Roberto Barrios El caracol que habla para todos	X		X		

<i>Temas abordados</i>						
Salud	Educación	Juntas de Buen Gobierno	Cómo hicieron para lograr sus derechos	Mamás zapatistas	Las mujeres y La Otra Campaña	Cómo sostienen su lucha
X	X	X				
X	X	X	X			
X	X	X	X	X	X	
X	X	X	X		X	X

la organización zapatista. Por otra parte, la combinación con el tema de cómo lograron sus derechos, habla precisamente de esa “larga trayectoria del dolor a la esperanza”. Seguimos el orden de exposición y nuestro análisis destaca aspectos relevantes que nos ayudan a responder nuestra pregunta.

1. Cómo vivían antes y cómo viven ahora

1.1. Palabras de las compañeras del Caracol de La Garrucha

De las primeras intervenciones del Caracol de La Garrucha, de la *compañera Dalia*, llama la atención el hecho de que señale la estrecha relación entre hombres y mujeres: “Nosotras, como mujeres zapatistas, le decimos que nuestra lucha no es sólo para nosotras las indígenas zapatistas, es para todas y todos los indígenas y no indígenas...” Al final de su intervención será todavía más explícita en esta relación, al señalar que “...no es principal problema con los hombres, el principal problema es con los gobernantes...”¹

Con este planteamiento de fondo (*Esquema General del Encuentro*), las diversas intervenciones de las mujeres del Caracol de La Garrucha darán cuenta de cómo era su vida antes. Así, la comandanta Miriam dice que, cuando le tocó visitar los estados del norte, comentaba con las mujeres “cómo nosotros sufríamos antes que no nos tomaban en cuenta, como que no existíamos como mujeres. Sólo los compañeros sí tienen derecho de participar, de decidir, pero nosotros como mujeres somos las más humilladas, las más discriminadas, y así nosotras compartimos con las otras compañeras donde nosotros llegamos.” De esta experiencia de compartir con otras mujeres del norte del país, la misma comandanta dará cuenta de la importancia de luchar hombres y mujeres juntos, subrayando, como la comandanta Dalia, que no son los hombres el enemigo común para las mujeres: “Por eso nosotras como mujeres, tenemos que organizarnos y

¹ Todas las referencias se pueden encontrar en la página: <http://zeztainternacional.ezln.org.mx>. Cuando es posible especificar más la referencia, como el caso de la presente cita, la podemos señalar: <http://zeztainternacional.ezln.org.mx/?p=28>. Respetamos la sintaxis de las intervenciones por obvias razones, en todos los casos.

tener siempre presente que no podemos decir que nuestro enemigo son nuestros compañeros hombres, sino que se trata de unir nuestra fuerza, hombres y mujeres, para salir adelante.”² Hay una interesante intervención de la *abuelita Albina*, que narra sobre las condiciones de vida “en la casa del patrón” y de cómo han luchado “para que estemos libres”; porque el patrón los “tenía como animal”, pero ya no viven como sus papás y sus mamás:

“...pero, gracias a Dios, ora en 94, ahí es donde paró las molestias de los patrones, quedaron libres los campesinos, si no, ya todos estuviéramos de mozos, como nuestros papáes, nuestras mamáes sufrieron ellos porque el patrón era bravo... Esos tiempos eran mucho sufrimiento... los mandaban a dejar carga en otra ciudad... así cargado lo llevaban..., mandan cajas de gallina, de blanquillo, hasta va a hacer pozol para que vaya a Comitán los hijos... las pobres compañeras quedan en la casa, pero no libres, sino quedan haciendo tortilla para los patrones... Y ora las cocineras, ellas están trabajando... las mujeres suben como cuatro o seis para moler sal para su ganado del patrón... pero no poquito sal nomás, montones de sal... de doce a quince años los jovencitos que van a trabajar... Las pobres mujeres pues iban a hacer tortillas, sino llega temprano, porque quiere él las seis, siete de la mañana ya están torteando la tortilla... hay otros patrones que no quieren que las viejitas vayan a trabajar... quieren, pero las muchachas. Empezaron pues las muchachas a trabajar, pero como el patrón es malo está como le dijeron las muchachas que las quería violar, pero ellas no quisieron, su papá y su mamá dijeron ya no quiere ir a trabajar, ya no quiere hacer tortilla, porque es malo el patrón. No lo permiten las mamaes. Y llegó un día que el patrón ordenó a su gente, para que vayan a agarrar a los papáes de las muchachas para que lo puedan violar los viejitos lo metieron en una red y lo colgaron en un palo para que las puedan violar a las muchachas. Así lo hacían los patrones don Javier Albores, también tuvo familia con sus criadas. Pero ellos no dijeron nada porque lo ven, si no entregan las hijas lo cuelgan en el palo, ya no dijo nada, ya solo vio que violaron las muchachas. No solo una, ni dos. Todas las muchachas. No se puede casar si no la ha visto él, no la ha violado. El sí ya la violó, ya que vean si se casan o no se casan, ya están libres ya, así era el patrón. Por eso es que nosotros no aprendimos leer naiden de la finca, no había maestros, todos no sabemos leer ni escribir, por eso es que

² <http://zeztainternacional.ezln.org.mx/?p=28>

nosotros fuimos muy pobres porque el patrón él se hacía su trabajo Hacíamos pinol para tomar, pero no dulce porque no tenemos panela nosotros. La panela es del patrón.³

En contraste con las palabras de la abuelita Albina, la *compañera Elisa* describe a grandes rasgos cómo viven ahora. Curiosamente, no se trata de una compañera joven, es presentada como “compañera mayor de edad”:

Porque lo que no queremos es que nos traicione el mal gobierno. Por eso ahora las compañeras conocemos ya nuestro derecho, ya participamos, ya hay promotoras y ya participan en otros lugares. Pero antes no, compañeras, porque antes, cuando estaba yo soltera no me permiten en la clase, por eso ahora no muy sé leer, escribir. Pero ya cuando estoy casada ahí estoy aprendiendo un poco, ya cuando empecé a ser promotora. Por eso ahora eso es lo que queremos, por eso estamos en la lucha compañeras. Y ahora nuestros hijos ya tienen libertad, ya salen, ya se casan por su derecho, no es obligado... hay que echarle ganas compañeras y solo eso mi palabra porque va a pasar a la otra compañera y hay que echarle ganas como mujeres, que nos respeten los hombres, que vamos a trabajar, juntos con los hombres compañeras.⁴

Nuevamente aparece la estrecha relación entre hombres y mujeres y la expresión reiterada de luchar “junto con los hombres”. De hecho, como veremos en éste y en los siguientes capítulos, es prácticamente uno de los hilos conductores de todos los testimonios compartidos por las mujeres zapatistas. Esto mismo lo expresará una joven casada, la compañera Mireya, quien señala: “en el año de 1994, cuando nos levantamos en armas, en ese momento se aclaró de por qué luchamos y se aclaró que nosotras como mujeres tenemos el mismo derecho que los hombres; por eso les decimos gracias al compañero sub comandante insurgente Marcos y a los compañeros caídos que nos hizo despertar, por eso cambió la vida...”⁵ La compañera Mireya

³ Esta participación se puede escuchar en el sitio: http://www.radioinsurgente.org/media/071229_plenariamujeres_01craalvinacomovivianantes.mp3

⁴ Escuchar en: http://www.radioinsurgente.org/media/071229_plenariamujeres_02craelisacomovivenahora.mp3

⁵ Escuchar en: http://www.radioinsurgente.org/media/071229_plenariamujeres_03cramireya.mp3

da testimonio de los nuevos modos en eso de casarse, no como antes, cuando eran cambiadas por una vaca: “Yo me casé después del 94, nadie me obligó a casar; en mi propio pensamiento elegí a mi pareja, porque ya reconocía mis derechos; por eso mi esposo ya me da libertad de hacer mi trabajo, lo que a mí me gusta y tengo dos hijos, también les damos libertad de hacer lo que les gusta porque los niños tienen el derecho igual que los hombres.”⁶

Es una joven soltera, Adriana, la que en su intervención hace un contraste entre el antes y el ahora:

Porque antes nuestros padres no nos dan la oportunidad de salir porque ellos nos dicen que no sabemos pensar, que cuando salimos sólo salimos a buscar novio, que no sabemos nada, que sólo servimos para mantener la familia y para casar aunque no queremos; no nos respetan nuestra situación y nos venden como un animal. En la actualidad, en nuestra organización EZLN, nuestros padres empezaron a saber que tenemos el mismo derecho que los hombres, por eso que seamos escuchadas y tomadas en cuenta como mujeres, ahora ya estamos participando en diferentes cargos como promotoras de educación, consejas autónomas, comisión agraria y etc.”⁷

La comandanta Rosalinda tiene una intervención en la que hace historia de los abuelos y abuelas, mucho antes de la llegada del EZLN:

Esta es la palabra de las mujeres sobre nuestra historia de nuestros abuelos y nuestras abuelas que vivían antes con los finqueros, antes del EZLN. Estaban muy maltratados los hombres y las mujeres por el patrón. No había respeto por las mujeres, no nos tomaban en cuenta por eso, por ser mujer. Hasta nuestros padres nos decían que nosotras como mujeres no valíamos nada. Nos taparon nuestros derechos, nos los quitaron, antes cuando no había la organización, no teníamos libertad para ir a participar, ni derechos a tener cargo. Si participábamos en las reuniones, los hombres se burlaban de las mujeres y decían que no sabíamos hablar, no teníamos derecho ni salir a la calle. Estábamos encerradas en la casa, nomás trabajábamos en la cocina y

⁶ Ibid.

⁷ En: http://www.radioinsurgente.org/media/071229_plenariamujeres_04craadrianasituacionsoltera.mp3

en cuidar a los hijos y a los animales... Nuestras abuelas, todos los días se levantaban temprano a preparar comida. A veces a ayudar a los hombres en los trabajos en la milpa y en la tarde llegaba a moler maíz y a lavar la ropa, sin descansar hasta las diez de la noche. Pero los hombres descansan temprano. Cuando llegaban de la milpa ya tienen tiempo libre para ir a divertirse en la calle. En cambio las mujeres siempre tienen trabajo; no tienen tiempo para descansar, mucho menos para salir a pasear. Nuestras abuelas lo hacían y no sabían que tenían derecho a descansar y a hacer otros trabajos. Nosotras desde que tenemos la organización hemos exigido nuestro derecho a nuestros compañeros... Antes sólo los hombres se divertían, pero a sus mujeres no les dejaba salir a ningún lado, porque cuando el hombre llegaba en la casa debía estar lista la comida y si no estaba lista, empezaba a regañar que porque no había estado la mujer en la casa o dónde andaba. Y luego se ponía celoso, le decía a su esposa que andaba buscando otro hombre. En la familia, si nacía un bebé si era niña, el esposo la despreciaba, porque quería tener puros niños; una niñas de poca edad ya cuidaba a sus hermanitos, los cargaba, y no les tenía tiempo para estudiar ni para jugar. Antes las muchachas se casaban obligadamente, ellas no elegían a su pareja. El papá tomaba la decisión cuando alguien llegaba a pedir, el papá hacía el trato, la casaba obligadamente sin el consentimiento de la muchacha... Eso traía serios problemas en su vida familiar y como pareja. La mujer tenía problema desde su patrón porque era explotada y violada por el mismo patrón. A veces los muchachos no pedían la muchacha al papá; se la pedían al patrón. Muchas veces cuando un muchacho pedía casarse con una muchacha, ella tenía que ser primero amante del patrón. Y el papá no podía decir nada porque era su patrón. Después de un tiempo el patrón ya la dejaba con el muchacho. Por eso muchos de los hijos que tenían las mujeres eran del patrón. Las mujeres tenían antes de hasta 13, 14 y 16 hijos. La mamá quedaba débil, se aliviaba, daba a luz con las parteras, no tenía medicamento, sólo con hierbas se curaba... Al patrón no le importaba. Si estaba embarazada o acababa de dar a luz, sólo las dejaba descansar un día. Al día siguiente las mujeres ya tenían que volver a trabajar y era golpeada por los hombres, por el esposo que quería que estuviera la comida lista. Y primero tenía que comer el esposo y después ella. Aunque ya no quedaba comida. Además el hombre tomaba trago y le pegaba a su mujer. Las mujeres no tenían dinero para gastar porque sólo los hombres manejaban el dinero y malbarataban lo poco que tenían en el trago, y cuando llegaban a la casa, llegaban a regañar y a pegar a su mujer.

Dice la comandanta Rosalinda que “así era la situación antes del EZLN”, es cuando, dice, “empezamos a tener informaciones de que podíamos organizarnos clandestinamente para poder cambiar nuestra situación. No sólo de los hombres, también la de las mujeres. Empezamos a organizar comunidad por comunidad para hacer trabajo en las reuniones.” Esta misma idea del trabajo conjunto entre hombres y mujeres será repetida más adelante, cuando comenta sobre los trabajos colectivos “para que viéramos que también teníamos derecho igual que los hombres”. En su intervención, la comandante Rosalinda hace dos menciones importantes, una, a la ley revolucionaria de mujeres y, dos, en memoria de la comandanta Ramona: “No sabía leer ni escribir, pero le sobraba razón para exigir los derechos de las mujeres de México y del mundo.”⁸

Del Caracol de La Garrucha hemos hablado de las intervenciones de abuelas, jóvenes casadas, jóvenes solteras, una comandanta; ahora hablaremos de las intervenciones de algunas *insurgentas*: Gabriela y Elena. Ellas también dan su testimonio en representación de “las compañeras insurgentas que no pudieron llegar... se encuentran en varias posiciones de la montaña del sureste mexicano”, como dicen. La insurgenta Gabriela hace un recuerdo del ‘antes’:

Nosotras, como mujeres indígenas no éramos respetadas, mucho menos tomadas en cuenta. No teníamos derecho para ir a la ciudad, a otro pueblo, para hacer trabajo, menos a estudiar fuera del pueblo, pues no había ese derecho. Si nacimos niña nuestro trabajo es ser mujer, aprender a usar el molino y la prensa para hacer tortillas, cuidar a los animales, limpiar la casa, lavar la ropa. Cuidar a nuestros hermanitos. Sólo era nuestro trabajo, y descalza, porque estudiar, jugar básquetbol, vestirse bien, solamente lo hacían los hombres; la mujer no hacía eso. Cuando nace su bebé dice la partera, como es una niña, es menos cobro, porque la niña tiene menos valor que un niño. Toda esta cosa se vivía antes.

La intervención del EZLN es clave para dar un giro en la vida de muchas mujeres zapatistas, en especial, para las que van a participar

⁸ En: http://www.radioinsurgente.org/media/071229_plenariamujeres_05comandantarosalinda.mp3

como insurgentas, como Gabriela, o con algún mando militar, como la capitana Elena. Así lo narra la insurgenta Gabriela:

Pero cuando supimos que hay una organización, nos explicaron de su trabajo, ahí vimos que no era justo lo que estábamos viviendo. Cuando los responsables nos reclutaron nos explicaron cuáles son los trabajos que podemos hacer como jóvenes y cuáles son los compromisos y sacrificios de cada uno de los trabajos. El primer trabajo que hicimos es ser bases de apoyos, algunas pasaron a ser milicianas y otras directas fueron a ser insurgentas. Cuando nos integramos tuvimos que dejar nuestra familia, nuestras casas, todo. Estando nuestras compañeras y compañeros insurgentes, se cambió nuestra forma de vivir. Estando en la montaña aprendimos muchas cosas. Si no sabíamos leer y escribir, hablar la castilla, nos enseñaban los compañeros. Todo lo que no aprendimos en la casa, ahí aprendimos, todo en la montaña. Estando como insurgenta es nuestra obligación aprender todo tipo de trabajo. Nos dan entrenamiento: cómo manejar una arma, aprendemos a disparar cualquier tipo de arma y portarla. Aprendimos lo político, militar y cultural. Como soldados del pueblo, tenemos que estar bien preparadas para todo lo que puede pasar. Por ejemplo, para los trabajos cotidianos nos turnamos: traer leña, prepara comida; los trabajos se hacen junto con los compañeros insurgentes, y dirigimos igual los trabajos, porque hay compañeras que son mandos como insurgentas.

La capitana Elena da su testimonio del levantamiento zapatista y la participación de las mujeres zapatistas:

El primero de enero de 1994, muchas compañeras insurgentas y milicianas fueron y entraron a pelear con el enemigo. No tuvieron miedo aunque los enemigos tienen las mejores armas, más modernas, aviones militares para bombardear, con buenos equipos militares. Pero nosotras como indígenas fuimos a pelear con palos, con un machete en la mano. Nosotras sabemos porque fuimos a pelear no para ganar dinero, porque nos dimos cuenta de que sólo nos quedaba ese camino. También para demostrarle al enemigo y al mal gobierno que las mujeres sí tienen valor y las tienen que respetar. Nosotras las mujeres podemos defendernos como indígenas para que algún día tengamos libertad como mujeres, no como ahorita, que nos desalojan en nuestro terreno, nos humillan y nos maltratan los del mal gobierno. Ahora

ya no es tan fácil que nos humillen, que nos destruyan, porque con todo lo que hemos aprendido junto con los compañeros insurgentes, con eso vamos a defendernos.⁹

Hay un cargo que también desempeñan las mujeres, las “regionales”, surgido de la misma necesidad de coordinar diversos trabajos, particularmente de tipo político. Así lo comenta *una compañera regional*:

Porque nadie tomaba en cuenta nuestros derechos como mujeres indígenas. Hace más de 515 años que nos han olvidado, por eso nos formamos pueblos y regiones donde ya nombramos mujeres responsables por cada región, que pueda orientar más al pueblo sobre cómo hacer los trabajos en colectivo: pollos, panadería, tienda, etcétera; ya no sólo los hombres tienen derecho a tener cargos como autoridades. Nosotras podemos hacer esos trabajos. Las mujeres están participando en varios cargos, comités políticos, y también cargos del concejo autónomos, agentas y comisariadas autónomas.¹⁰

No deja de llamar la atención que en la intervención de la compañera Yobana, el antes y el después de las mujeres zapatistas queda marcado con un antes del EZLN y después del EZLN; es importante destacar la referencia que hace a la comandanta Ramona, “porque ella también nos enseñó que nosotras teníamos derecho igual que los hombres.” A partir de ahí, de esa toma de conciencia, Yobana da cuenta de los cargos que empezaron a ocupar las mujeres zapatistas: “Las compañeras, cuando supieron que tenían derecho igual que los hombres, ocuparon cargos como responsables, comité, candidatas a suplentes, comandantas, insurgentas, milicianas, junta de buen gobierno, agentas, promotoras de salud, promotoras de educación, promotoras de medios de comunicación y comisión agraria.”¹¹

⁹ En: http://www.radioinsurgente.org/media/071229_plenariamujeres_06inscapitanasabrielayelena.mp3

¹⁰ http://www.radioinsurgente.org/media/071229_plenariamujeres_08craregionalcomovivenotrocaracoleszapatismo.mp3

¹¹ http://www.radioinsurgente.org/media/071229_plenariamujeres_09yobanalocal.mp3

1.2. Palabras de las compañeras del Caracol de Morelia

De los testimonios que presentan las compañeras de este Caracol “Torbellino de nuestras palabras”, en Morelia, hay desde pequeñas alusiones a la manera como surgen los mandos civiles, hasta descripciones más detalladas como la experiencia vivida por mujeres zapatistas en la clandestinidad. Del primer caso es la compañera Amada: “Soy miembro de la comisión de vigilancia, donde fui elegida por las compañeras de mi municipio.”¹² La compañera Norma describe la experiencia que van teniendo en la educación autónoma, subrayando que las autoridades son su más grande escuela, que es mayor la enseñanza en la práctica que en la teoría, por lo que hay dos escuelas:

Nuestras autoridades municipales y locales, y el pueblo en general, son nuestra más grande escuela, que son nuestros mayores y nos están enseñando cómo debemos organizarnos en los trabajos colectivos y nos están enseñando la organización, poco en la teoría y más en la práctica. Pero tenemos otra escuela donde nos enseñan a leer y escribir... nos enseñan el compañerismo, la unidad, la disciplina dentro de las buenas enseñanzas, está la enseñanza de la resistencia, de no caer en el engaño de los planes del mal gobierno.¹³

Como si fuera un proceso de contrastes, a la hora de ir compartiendo las experiencias de las mujeres zapatistas, la combinación entre bases de apoyo, mandos civiles y mandos militares, en sus distintos grados, logran destacar los diferentes niveles de conciencia y de organización. Es el caso —entre varios que destacan las comandantas—, por ejemplo, de la comandanta Sandra, quien testimonia la dificultad que tienen las mujeres para organizarse, pero también la que tienen los hombres para entender la importancia de la participación de las mujeres. Así se expresa:

Cómo nos organizamos nosotras las mujeres. Esto no fue fácil. Nos costó para hacer todos los trabajos. Porque nuestra lucha como mu-

¹² http://www.radioinsurgente.org/media/071229_morelia_comovivianantes_amadacomisiondevigilancia.mp3

¹³ http://www.radioinsurgente.org/media/071229_morelia_comovivianantes_norma.mp3

jes, nuestra lucha como indígenas, no está tomada en cuenta. A veces nuestros compañeros no nos quieren entender. Pero poco a poco, ellos tuvieron que entender que sí es necesario que tenemos que luchar nosotras como mujeres. Que nos escuchen también los compañeros que están aquí presentes; no los estamos despreciando ni culpando; la culpa es del pinchi sistema del mal gobierno que nos vino a poner. Entonces, nosotras como mujeres zapatistas, como comandantas, queremos que luchemos todos y todas, hombres, mujeres, niños y niñas, ancianos y ancianas.

La comandanta Sandra tiene la conciencia clara de la importancia de luchar hombres y mujeres, juntos: “Eso es lo que queremos, eso es lo que quiere la lucha zapatista de las mujeres. Porque nosotras, sin el hombre, no podemos luchar, y también los hombres, sin la mujer, no pueden luchar.”¹⁴

Luego de la comandanta Sandra, viene el testimonio de una *base de apoyo*, la compañera Judith. Ella subraya que antes el derecho a la educación era para los niños y no para las niñas:

Cuando era una niña la desprecian, como era una niña no podía jugar, salir ni ir a la escuela por ser niña; eso es lo que decían a las mujeres; los niños si van a la escuela porque es hombre y tiene derecho y las niñas se quedan a cuidar a sus hermanitos, a cuidar los animalitos, tienen que ir a pastorear si tienen ganados o borregos mientras los niños están en la escuela; así sufrían las niñas, después el papá no les daban nada las niñas, que andaban descalzas...¹⁵

En su turno, la compañera Mónica da cuenta de la vida que hacen ahora las mujeres zapatistas:

Ahora nosotras vimos el cambio dentro de la familia, por ejemplo, nuestros hermanos que son hombres, ahora ayudan un poco en la casa, no como antes que no querían ayudar; esto es un avance para nosotras las mujeres, porque ya vimos que tenemos libertad de participar, de organizar y de vivir de diferentes cargos como JBG, con-

¹⁴ http://www.radioinsurgente.org/media/071229_morelia_comovivianantes_comandantasandra.mp3

¹⁵ http://www.radioinsurgente.org/media/071229_morelia_comovivianantes_judit.mp3

sejas municipales, promotoras de educación, promotoras de salud, conciliadoras de trabajo colectivo, estamos trabajando en unidad entre hombres y mujeres; ahí estamos tomando la fuerza para seguir adelante con nuestra lucha...¹⁶

1.3. Palabras de las compañeras del Caracol de La Realidad

Tres compañeras, bases de apoyo de diferentes edades, inician la participación de las mujeres zapatistas del Caracol de La Realidad. Las tres coinciden en destacar el momento en que llega “la organización” y de cómo se incorporaron ayudando al sostenimiento de los insurgentes –todo en la fase clandestina–, que tienen clara la diferencia con la fase actual de actuación abierta de la parte civil de la organización. Son las palabras de las compañeras Eva (de la tercera edad), la compañera Gloria y la compañera Angelina.¹⁷ La compañera Everilda narra su propia experiencia y al mismo tiempo va haciendo diversas valoraciones. Es interesante el proceso por el que la compañera Everilda llega a ser *suplenta del CCRI*. Aquí están sus palabras:

Para llegar a este trabajo empecé a participar de diez años de edad; como base de apoyo estuve dos años y siete meses. Después fui nombrada por el pueblo como responsable local, organicé trabajos colectivos y organizativos con el pueblo y junto al pueblo, trayendo información política desde la región, de la situación nacional o internacional y de los planes y situaciones internas dentro del EZLN. Estuve un año realizando este trabajo; después fui nombrada por hombres y mujeres, responsable local de los diferentes pueblos de la región; como responsable regional ya es más grande que es la responsabilidad de dirigir varios pueblos de la región y participar en la reuniones de nuestra zona para traer la información política nacional e internacional y la situación interna dentro del EZLN para llevarlo a la región y pasarlo a las y los responsables locales de los pueblos, y

¹⁶ http://www.radioinsurgente.org/media/071229_morelia_comovivianantes_monica.mp3

¹⁷ http://zeztainternazional.ezln.org.mx/audio/3encuentro/30122007/la_realidad/Como_viviamos_antes_y_como_vivimos_ahora/2_Gloria_%2030dic07_%20La%20Realidad.mp3 y http://zeztainternazional.ezln.org.mx/audio/3encuentro/30122007/la_realidad/Como_viviamos_antes_y_como_vivimos_ahora/4_Angelina_Base_de_apoyo_30dic07_%20La%20Realidad.mp3

estamos pendientes de los trabajos colectivos de las regiones. Explicamos cómo nos explota el mal gobierno y cómo quiere acabarnos a los y las indígenas. De esta forma nos enseñaron a luchar fuerte, con rabia y coraje. Estuve realizando este trabajo durante siete años, un mes y 26 días; después fui elegida como suplenta del CCRI por los compañeros y compañeras regionales de las diferentes regiones. Esta propuesta también fue aprobada por los compañeros y compañeras mandos militares de nuestro EZLN... No somos dirigentas como en otras organizaciones, somos las que representamos al pueblo y a todas las mujeres zapatistas de nuestra zona, orientamos y apoyamos en entender y caminar juntas.

Es clave la comparación que hace entre “dirigentas” y “representamos al pueblo”, pues se trata de una clave de lectura que aparece de manera recurrente en los documentos y comunicados zapatistas, en particular, para contraponer la política de arriba y la nueva forma de hacer política que propone la VI Declaración de La Selva Lacandona. La valoración que hace la compañera Everilda es la comparación con los períodos de tres o seis años de los funcionarios del mal gobierno; en cambio, dice:

...este sistema, este trabajo es permanente; el o la suplenta es la que recibe el trabajo o el cargo del CCRI, cuando él o la compañera se muere por enfermedad, es cuando termina cumpliendo su deber al pueblo... hemos entendido, como mujeres zapatistas, que tenemos que orientarnos y ayudar en los distintos niveles de trabajo junto con los hombres, la lucha del EZLN junto a ellos y con ellos, estamos organizando cómo tenemos que defendernos del sistema capitalista...

No deja de llamar la atención la insistencia en el trabajo “junto con los hombres”, no las mujeres por separado, sino juntos; lo mismo, la referencia que hacen a sus antepasados y la clara posición anti capitalista. Finalmente, la compañera Everilda describe cómo en su trabajo corrigen y son corregidos, tres cualidades que les ayudan en su trabajo y, en particular, que en ese trabajo nadie lucha por dinero o por algún puesto:

Nosotras respetamos al pueblo y ellos nos respetan a nosotras, como representantes del pueblo nos corrigen y corregimos los errores y fallas de nuestro pueblos, señalamos al compañero o a la compa-

ñera cuál es el error, es nuestro deber dirigir, orientar, para nuestros pueblos de México y el mundo, dentro de nuestra lucha practicamos tres cosas muy importantes: unidad, disciplina y el compañerismo. Eso [es] lo que nos fortalece cada día para hacer nuestros trabajos y que salgan como lo planeamos... aprendiendo a hacer estos trabajos, los hacemos con nuestra entera voluntad y conciencia, y el pago y recompensa será la satisfacción de haber cumplido nuestro deber, como el ejemplo de nuestra comandanta Ramona, que llevó la lucha hasta el último día de su vida.¹⁸

Uno de los aspectos de mayor relevancia y que se repite en los testimonios de muchas de las mujeres zapatistas, es la referencia a la llegada del EZLN, que en aquel momento eran militantes de las llamadas Fuerzas de Liberación Nacional, y sólo después tomaron el nombre de EZLN, con la incorporación de compañeros y compañeras indígenas el 17 de noviembre de 1983. Es el caso de la compañera Eva, que hace su intervención en tseltal y es traducida: “Ella dice, cuando llegaron los siete compañeros en nuestros pueblos, cuando nos vinieron a decir que tenemos que organizarse para que acabe pues la explotación que estamos.”¹⁹

Antes de la llegada de “los siete compañeros”, la vida en la finca la describe la compañera Lucía; de sus palabras tomamos sólo aquellas que van complementando las descripciones y testimonios de otras mujeres zapatistas. Ella dice, por ejemplo:

[A] Nosotras como mujeres, nos da tristeza recordar ahora lo que nosotras sufrimos, pero también mucho coraje, pues estábamos en las finca... todo el día trabajando [de] sol a sol; nosotras las mujeres nos mandaban a moler sal para el ganado, a veces más de 100 kilos, el capataz vigilaba si no robamos sal ¡cuántos sufrimientos!, alguna cosa que hacíamos mal, nos pegaba a chicotazos; era cuero de vaca bien duro; si desgajábamos una rama de café o maíz, nos hacía pagar por eso; los castigos eran tan duros que nos hacía desmayar por el dolor,

¹⁸ http://zeztainternacional.ezln.org.mx/audio/3encuentro/30122007/la_realidad/Como_vivimos_antes_y_como_vivimos_ahora/8_CCRI_Everilda_suplente_30dic07_La_Realidad.mp3

¹⁹ http://www.radioinsurgente.org/media/071229_realidad_comovivianyviven_04traduccion.mp3

no querían que le contestáramos; a nuestros esposos los amarraban en un árbol, desnudo, le pegaban y lo dejaban amarrado sin ropa uno o dos días; a nosotras nos hincaban en una piedra filosa hasta sangrar nuestras rodillas, nos humillaban así de feo, nos veían como animales y peor cuando estábamos enfermos, decían que éramos haraganes, peor no era así, realmente sí estábamos enfermos... usaban a los niños para cuidar a los animales y cargar y desgranar maíz y cargar agua para las animales, nuestros hijos nunca fueron a la escuela, no aprendieron a leer ni a escribir igual a nosotras, el patrón no le gusta que alguien nos educara; quería que estuviéramos ignorantes, decía que nosotros embrujábamos a los patrones... Nos ordenaba a moler grandes cantidades de café cereza, pero no con herramientas como las que hay ahora sino en una piedra que llamamos metate; era tan pesado, que nos cansábamos mucho y ya ni podíamos mantener bien nuestros hijos. También nos ponía hacer bastante tostada que vendía en la ciudad, nos ordenaba asear su casa y sus hijos; nos mandaba traer leña para su cocina, poste para la cerca de su potrero; cuando se iban a la ciudad nos mandaba arreglar su casa, lavábamos la ropa, nos pedía tortillas calientes, cuidábamos todos los animales, los animales eran mejor alimentados que nosotros. No nos daba maíz para comer, nosotros revolíamos la tortilla con el plátano verde a manera de que abunde para comer. Nunca nos dejaba salir a la ciudad a nosotras las mujeres.²⁰

Por si fuera poco esta descripción de la vida en la finca, la compañera Norma complementa esta historia:

...una de esas cosas que nos hacía el patrón, era que a nuestras hijas las violaba desde niñas y no podíamos decir ni una palabra porque nos mandaba matar; de día y de noche teníamos que trabajar para darle de comer a nuestras familias, usábamos el ocote para alumbrar y poder preparar el alimento y lo único que preparábamos para comer era el chile machacado y revuelto con un poco de masa y agua, a veces raíz de plátano o plátano verde con un poco de más maíz para hacer la tortilla, y así comíamos lo poco que conseguíamos; pasábamos muchas hambres... el maldito patrón nunca pagaba con dinero, reunía a los esposos y a los hijos y les pagaba con bastante trago, y

²⁰ http://zeztainternacional.ezln.org.mx/audio/3encuentro/30122007/la_realidad/Como_vivimos_antes_y_como_vivimos_ahora/5_Caracol_Realidad_traduce_Lucia_30dic07_%20La%20Realidad.mp3

ya borrachos, pedían más trago y quedaban endeudados; esas y otras cosas que el patrón hacía. Ya borrachos les tomaba las huellas en un papel. También los utilizaban para diversión, había peleas entre ellos, e incluso, se mataban por la borrachera.²¹

En estas condiciones de vida en la finca se explica la necesidad de desarrollar la organización en la clandestinidad, como básica y elemental medida de seguridad. Esta experiencia la explica una base de apoyo, la compañera Araceli. De su intervención, para mayor claridad de la exposición, desagregamos sus palabras en los pasos sucesivos que llegaron a dar:

[1] Después de estar viviendo muchos años en nuestras comunidades, un día llegaron unas personas que no conocíamos quiénes eran. Llegaron como si fueran maestros, doctores y pasaban a ver cómo estamos viviendo en nuestras comunidades. Pero uno de esos días llegó y nos habló sobre nuestros productos, nuestros precios y qué es lo que está pasando en nuestros trabajos, si no nos damos cuenta de que el gobierno no tiene interés en nosotros las indígenas, que por qué hay pobreza, los causantes; y nos preguntó cuánto tiempo vamos a aguantar viviendo. Así, eso nos hizo pensar por qué nadie nos había dicho cosas como esas. Nos llegó a visitar. [2] Luego nos empezó a platicar más de la explotación, sobre la pobreza y la desigualdad que hay ricos y pobres. [3] Luego nos mostró un folletito que se llama El Despertar. Ellos mismos nos explicaban cada punto de lo que ahí tenía escrito. Ahí entendimos que no sólo nosotros estamos jodidos como pobres; que hay también en la ciudad. Hay pobres y son obreros, maestros, amas de casa, doctores y otros que no son tomados en cuenta. Que son vistos como basura. [4] Así fuimos aprendiendo a ver que lo que nos explicaba era importante. [5] Por eso nos preguntó si estamos bien dispuestos a luchar por esto todos. Así hay personas que no hemos visto que también puede entrar a este trabajo [6] Nos pidió ser muy cuidadosos... Estamos aprendiendo algo de una lucha. [7] Entonces nos dijo que si alguno de nosotros toma el trago, pues tiene que dejarlo, porque va a pasar algo, nos platicó. Y no podemos platicarles a nuestras familias. Teníamos que ver primero y no hacer muchas preguntas. [8] Tenemos que guardar bien el secreto de lo que nos va a platicar porque peligran nuestras vidas. Les dijimos

²¹http://www.radioinsurgente.org/media/071229_realidad_comovivianyviven_08cranorma.mp3

que sí vamos a aguantar. [9] Luego nos pidió poner a alguien que vigile por si alguien viene y nos ve. Así fuimos aprendiendo de ellos y cuidarnos para guardar lo que nos decían. [10] Después de otras visitas nos explicó cómo organizarnos, junto con quién luchamos y contra quién. [11] Nos dijeron que hay una palabra que vamos a usar para que podemos respetarnos y eso es ser compañeros o compañeras. Significa que sabemos que vamos a luchar juntos y juntas por nuestra libertad. [12] También nos decían que esta lucha es de todos, hombres y mujeres y niños y niñas, jóvenes y jóvenes, ancianos y que sólo se necesita que hacer conciencia y voluntad de luchar. [13] Después nos dijeron que hay compañeros y compañeras en la montaña. Que es un ejército que va a luchar verdaderamente por el pueblo y se llama EZLN. Por eso nos dijeron que esta lucha no sólo es para política, vamos a luchar, sino también con las armas. [14] Por eso tenemos que aprender a defender de las dos cosas, política y militar. Prepararse hombres y mujeres en una guerra contra los que explotan. Y como se sabe que tenían fuerzas represivas, entonces tenemos que aprender a defender. Así que nosotros las mujeres empezamos a cuidar nuestra lucha, sin comentar a nadie lo que estamos haciendo. Ellos nos buscaban muchas formas de ocultar de lo que estamos haciendo.²²

La compañera Maribel continúa con el testimonio del trabajo previo, particularmente, político:

Por ejemplo, cuando nosotros salimos para una reunión, íbamos como si fuéramos a pescar, a traer leña, ir en la milpa; así disfrazábamos de muchas formas para que no se dé cuenta la gente que nos encuentra en el camino... En esos campamentos llegaban las compañeras y compañeros insurgentes. Vimos que también podemos hacer el trabajo de la lucha. También nos invitaban a pasar fiestas conmemorativas, fechas importantes como el 8 de marzo, 6 de agosto, 17 de noviembre y otros cumpleaños de compañeros caídos en la lucha. Y nos platicaban de cada fecha importante que se festejaba, que aprendiéramos a defender nuestros derechos y nos enseñaban a conocer las armas. Y cuando ellos bajaban en nuestros pueblos, a veces de día o de noche. Y las compañeras nos prestaban la ropa que usamos nosotras para que no la sospecharan y también nos traían

²²http://www.radioinsurgente.org/media/071229_realidad_comovivianyviven_09craaraceli.mp3

para ver películas de otros luchadores de otros países, de cómo luchan por la injusticia, de la discriminación y que hacen la guerra de liberación nacional. Veíamos cómo son los maltratos que hace el gobierno y son asesinados, torturados, desaparecidos. Al terminar de ver la película nos hacían preguntas. Qué reflexión hacemos de la película, porque no es una película de fiesta o de alegría sino de sacrificio, de valor y de coraje contra los que explotan. Dentro de esto, nos conmovió nuestros corazones y pensamientos, que sí se puede luchar, hacer frente al enemigo que nos mata, que nos encarcela, que nos discrimina y ese pueblo somos nosotros. Eso es lo que nos llevó a tomar el valor de hacer algo por las injusticias. Cuando llegaban las compañeras insurgentas, nos mandaban decir que tenemos que abrir un hoyo para cubrir el ruido del motor. Y así lo cumplíamos para la seguridad. Las compañeras nos enseñaron mil formas para cuidar la seguridad. También a hacer costuras para uniformes, para ellos y para nuestros milicianos. En esta manera empezamos con nuestros trabajos colectivos... Así que un primero de enero ya no pudimos ocultar la semilla germinada. Nos saltamos a la luz pública y con la muerte de nuestros compañeros y compañeras caídos el 1 de enero de 1994. Con esa sangre despertamos del sueño, esperanza, y millones de hermanos de México y del mundo. Ahora unidos todos nosotros cuidaremos esa semilla que nos hizo germinar para que un día, aunque no nosotros, vamos a ver el fruto de nuestro esfuerzo.²³

No deja de ser interesante que en la sesión de preguntas y respuestas aparezca el tema militar, pues hay quien pregunta si sería posible esta lucha sin ejército. La respuesta es contundente: “Aquí dicen las compañeras que sin ejército no avanzaría la lucha. Porque necesitamos las dos partes para lograr nuestros objetivos: político y militarmente.”²⁴ ●

²³ http://www.radioinsurgente.org/media/071229_realidad_comovivianyviven_10cramaribel.mp3

²⁴ http://www.radioinsurgente.org/media/071229_realidad_comovivianyviven_12preguntasyrespuestas.mp3