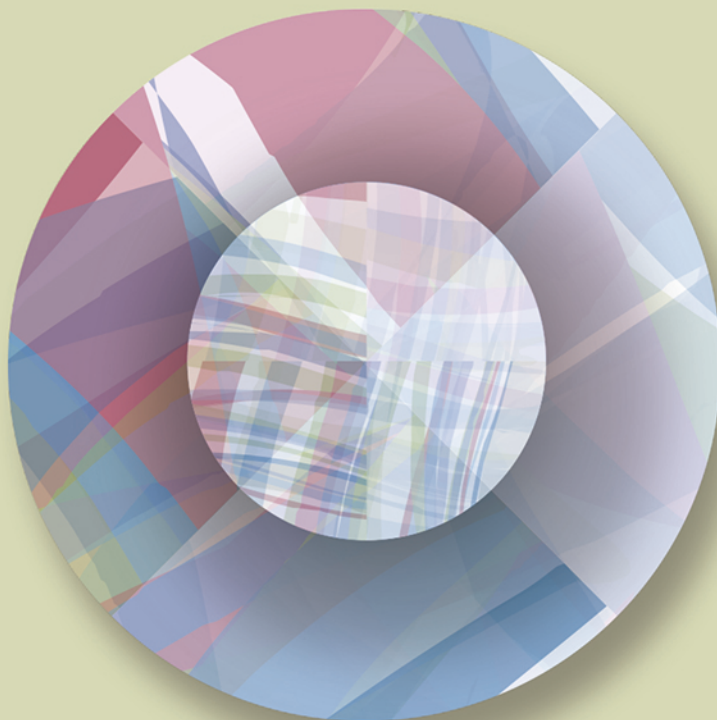




In memoriam Alfonso Ibáñez Izquierdo.
Razón, verdad y transformación

DIRECTORIO GENERAL

Rector: Dr. Luis Arriaga Valenzuela, SJ
Presidente de ITESO AC: Mtro. Guillermo Martínez Conte
Directora General Académica: Dra. Catalina Morfín López
Director del Departamento de Filosofía y Humanidades: Mtro. Rubén Corona Cadena, SJ

EQUIPO EDITORIAL

Director: Dr. Miguel Fernández Membrive
Director fundador: Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (†)
Coordinación: Mtro. Carlos Sánchez Romero
Diseño de portada: Mtra. Andrea Fellner Grassmann
Diagramación: Rocío Calderón Prado
Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO
Traductor: William Quinn
Asistente: Lic. Sarai Salazar Rivera

CONSEJO ASESOR

Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México
Mtro. Jaime Federico Porras Fernández, SJ, Buena Prensa, Cd. de México, México
Dr. Martín Torres Sauchett, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México
Dr. Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México/El Colegio de México/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtro. Teófilo Guzmán Anell, SJ, Universidad Iberoamericana, Puebla, México
Dr. Luis García Orso, SJ, SIGNIS de México y Consejo Editorial Jesuitas de México
Dr. Alexander Paul Zatyryka Pacheco, SJ, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Diego Martínez Martínez, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México
Dr. Juan Carlos Henríquez Mendoza, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Miguel Fernández Membrive, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dra. Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtra. Marta Petersen Farah, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Demetrio Zavala Scherer, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtro. Carlos Sánchez Romero, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Xipe totek. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 28, No. 109, enero-marzo 2019 es una publicación trimestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa en los talleres de Imprejal, SA de CV, Nicolás Romero 518, Colonia Villaseñor, Guadalajara, Jalisco, México, CP 44290. Este número se terminó de imprimir el 31 de marzo de 2019 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

In memoriam Alfonso Ibáñez Izquierdo. Razón, verdad y transformación

● PRESENTACIÓN	4
● IN MEMORIAM ALFONSO IBÁÑEZ IZQUIERDO	
LA VERDAD UNA Y DIVERSA: EL EJERCICIO DE RAZÓN COMO POSIBILIDAD DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL <i>Pedro Antonio Reyes Linares, SJ</i>	7
● ACERCAMIENTOS FILOSÓFICOS	
HERMES Y LA PREGUNTA POR EL SER DEL ENTE <i>Álvaro Rodríguez Jáuregui</i>	26
● SOBRE LA UNIVERSIDAD	
PERSPECTIVAS DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR EN LA MISIÓN APOSTÓLICA DE LOS JESUITAS <i>Michael Garanzini, SJ</i>	55
● CINE	
SOBRE ROMA <i>Luis García Orso, SJ</i>	67
● DERECHOS HUMANOS	
RECONSTRUCCIÓN DE UN LARGO CAMINO: DEL EZLN AL CNI. SEGUNDA PARTE <i>Karina de Santiago Ávalos, Ana María Villalobos Ibarra y Elías Iván García Ríos</i>	70

Presentación

Nos complace anunciar que con este primer número del año 2019 inauguramos la sección *In Memoriam* dedicada al filósofo peruano Alfonso Ibáñez Izquierdo, quien fuera también un profesor de filosofía admirado y muy querido por sus colegas y estudiantes del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Precisamente, el artículo que abre el número está a cargo de Pedro Reyes Linares, SJ, profesor de este mismo departamento y exalumno del Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, donde Ibáñez comenzó a impartir cursos de filosofía política en el programa de Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales.

En este primer artículo, Pedro Reyes hace lo mejor que puede hacerse cuando se trata de honrar la memoria de un intelectual al que se admira y quiere: no solo destacar, en este caso, la trayectoria filosófica de Alfonso Ibáñez, sino sobre todo compartir con él la empresa del pensamiento, esto es, pensar a partir de sus propios problemas pero aumentando la tensión del arco que aún puede disparar alguna otra flecha imprevista y certera; dirigida, eso sí, al mismo horizonte de verdad que ya se bosquejaba. En este sentido, Reyes Linares se concentra en uno de los capítulos del último libro publicado por Ibáñez en el que este último plantea la cuestión fundamental de los obstáculos y condiciones para una genuina comunicación intercultural en un contexto global herido por múltiples desigualdades y exclusiones a las que asiste “una razón única y universal hipostasiada”. Si esta clase de razón y sus consecuencias son rechazadas, y si también es descartada la opción relativista, tenemos suficiente tensión en el arco: “¿Puede pedirse al mismo tiempo una razón no única y pretenderse la verdad una?” ¿Es posible romper con “la identidad entre razón y verdad” de un modo

en que la última conserve su unidad mientras la primera asegura su diversidad? Con estas preguntas, y con el apoyo que en su búsqueda de respuestas puede prestarle el filósofo vasco Xavier Zubiri, Reyes Linares espera contribuir al debate sobre la fundamentación de un auténtico diálogo intercultural y una justa convivencia situada en el mismo horizonte utópico, de “utopía razonable”, al que Ibáñez dedicó su compromiso, pensamiento y trabajo.

Por su parte, y todavía en la tesitura filosófica, Álvaro Miguel Rodríguez nos sugiere en su colaboración una reformulación de la pregunta por el ser del ente guiada por el “misterio” al que refiere el nombre y las acciones del dios griego Hermes: el espacio hermético que abre la luz, del que nace lo que solo así puede verse. Se trata de una meditación en el mismo marco de la “diferencia ontológica”, pero que no quiere ser remedo ni parodia del planteamiento de *Ser y Tiempo*. Corresponderá en todo caso al lector la valoración de ese paso atrás, a la zona de misterio de la que sale todo ser respectivo a cada ente, que supondría repetir y reubicar la pregunta de Heidegger.

Continuamos, asimismo, con la publicación de las conferencias sobre la universidad del VI *Encuentro del Humanismo y las Humanidades*. Esta vez presentamos las reflexiones de Michael Garanzini, SJ, sobre la verdadera inspiración y rumbo de la universidad jesuita. A juicio de Garanzini, los Ejercicios de San Ignacio, “su más grande obsequio a la Iglesia”, constituyen también el aliento vital de una universidad confiada a la Compañía de Jesús. Estos sugieren la noción de un Dios con capacidad de con-moverse ante el mundo, de dialogar con sus problemas y de actuar en vistas de su transformación en algo mejor. Las mismas pautas, extrapoladas como inspiración distintiva de las universidades jesuitas contemporáneas, tendrían que conducir a una educación centrada en la persona con el referente de “(1) un nuevo humanismo social (2) que recupera la tradición retórica (3) tornándose en un modelo de acción” y compromiso con la comunidad.

En nuestra sección de Cine, Luis García Orso, SJ, vuelve la mirada sobre la secuencia inicial de *Roma*, el multipremiado largometraje del director mexicano Alfonso Cuarón, y desde ahí, porque esos “precisos y preciosos minutos” lo concentran todo, nos cuenta la película como la historia de todos nosotros; una historia íntima y al mismo tiempo universal, a la que no le falta nada de la vida que conocimos y conocemos: desigualdades que a veces encuentran resistencia en los abrazos, la simple rutina y el milagro de lo cotidiano, los quiebres y comienzos por los que la vida sigue “un poco igual, un poco diferente, un tanto nueva, madurada”. Y todo esto, como le reconoce García Orso a Cuarón, con la sensibilidad y excelencia técnica de quien sabe bien lo que es el cine.

Cerramos el presente número con la publicación de la segunda parte del trabajo realizado en el semestre de primavera de 2018 por los estudiantes Ana María Villalobos, Karina de Santiago y Elías Iván García en torno a la lucha de los movimientos indígenas desde el levantamiento zapatista de 1994 hasta la conformación de un Concejo Indígena de Gobierno (CIG) y lo que de éste deriva: la propuesta de la candidatura independiente de Marichuy, su vocera, para las elecciones presidenciales de 2018. En la última parte del artículo, el lector encontrará también el balance que los tres autores en su momento hicieron de este proceso y de las resoluciones, a contrapelo de la política oficial, del Congreso Nacional Indígena.

Por último, *Xipe tottek* agradece a toda la comunidad de lectores la atención y el cariño con los que mantienen, un año más, viva a nuestra revista. X

La verdad una y diversa: el ejercicio de razón como posibilidad del diálogo intercultural

Pedro Antonio Reyes Linares, SJ*



Recepción: 28 de febrero de 2019
Aprobación: 11 de marzo de 2019

Abstract. Reyes Linares, Pedro Antonio. *The One and Diverse Truth: The Exercise of Reason as a Possibility for Intercultural Dialogue*. The article proposes the recovery of the problem of intercultural dialogue from the philosophical analysis of Alfonso Ibáñez, framing it as a necessary revision of the unity and diversity that exist between the concepts of truth and reason. Looking at the problem in those terms, the author proposes a foundation that makes it possible to consider this unity and diversity, using Xavier Zubiri's philosophy of intellection and praxis.

Key words: truth, reason, Zubiri, Ibáñez, intercultural dialogue, diversity, unity.

Resumen. Reyes Linares, Pedro Antonio. *La verdad una y diversa: el ejercicio de razón como posibilidad del diálogo intercultural*. El artículo plantea la recuperación de la problemática del diálogo intercultural desde el análisis filosófico de Alfonso Ibáñez, ubicándola como una necesaria revisión de la unidad y diversidad entre los conceptos de verdad y razón. Frente a la problemática así formulada, el autor propone, a partir de la filosofía de la intelección y la praxis de Xavier Zubiri, un fundamento que hace pensable esta unidad y diversidad.

Palabras clave: verdad, razón, Zubiri, Ibáñez, diálogo intercultural, diversidad, unidad.

* Profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO. parl@iteso.mx

Escribir un artículo en torno a la obra del profesor Alfonso Ibáñez es un trabajo complejo desde la elección del tema a tratar, por las diferentes etapas en que se desarrolló el pensamiento de este filósofo peruano, a quien tuve el privilegio de escuchar en cursos y conferencias. Y es que Ibáñez, como le decíamos nosotros en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, era un hombre inquieto. Compartía con los grandes intelectuales esa capacidad constante de asombro y esa disposición a dejar entrar a su horizonte de pensamiento las preguntas que el contexto social, cultural y político iban planteando. Entrenado en el pensamiento de Mariátegui, estaba siempre atento a los movimientos sociales subalternos para recuperar en ellos no sólo utopías teóricas, sino también ganas y motivos para seguir pensando, aunque el tiempo se tiñera de desesperanza. Su propio desarrollo sobre Habermas y los modelos de la filosofía comunicativa le inclinaban a mantenerse siempre a la escucha y a la espera de otras voces con las cuales compartir sus respuestas y, sobre todo, sus preguntas y vías de investigación.

El artículo que quiero comentar en esta ocasión, “Los desafíos del diálogo intercultural”, aparecido en su último libro *El Horizonte de Existencia Intercultural del Buen Vivir o Vivir Bien. Aproximaciones*,¹ nos permite conocer estas claves fundamentales de su vida que acabo de describir. Escrito en forma de diálogo con Gloria Caudillo, reconociendo la riqueza que esta clave había traído al libro, obligando a mantener el pensamiento abierto y a la escucha de la voz de la otra persona, el profesor peruano desarrollaba en este artículo inicial lo que podría ser una síntesis de la obra de su vida: sus líneas iban reflejando su propia trayectoria de pensamiento, desde el epígrafe del Subcomandante Marcos, como representante de las voces que en los noventa motivaron su reflexión sobre la posibilidad de diálogo con los pueblos indígenas, y circulando entre los diferentes autores que modelaban su

1. Alfonso Ibáñez Izquierdo, “Los desafíos del diálogo intercultural” en Gloria Alicia Caudillo Félix y Alfonso Ibáñez Izquierdo, *El Horizonte de Existencia Intercultural del Buen Vivir o Vivir Bien. Aproximaciones*, ElAleph, Buenos Aires, 2015 (Colección Temas Estratégicos), pp. 21-35.

pensamiento, desde el poeta Machado leído en su juventud, hasta los más contemporáneos teóricos de la interculturalidad. No era un trabajo autobiográfico, ni se acercaba a ello, sino que rescataba su preocupación fundamental: las posibilidades para encontrar un proyecto latinoamericano de liberación y realización histórica que sí pudiera incluir verdaderamente a todas las personas, a todos los pueblos, a todas las culturas, y al mismo tiempo, nos transmitía su intención de realismo, que le era peculiar, al sacar a la luz las dificultades inherentes a esa comunicación entre comunidades indígenas y occidentalizadas, en un país con una larga historia de mestizaje, marcada por frustraciones, dolores y engaños.

Son esta preocupación y este tono fundamental los que marcaron el trabajo de Ibáñez con una dinámica entre la sospecha y el descubrimiento. Trataba de sacar a la luz, en la mejor vena de la Ilustración europea (aunque no compartiera muchos de los presupuestos de ésta), las condiciones que dificultaban esa posibilidad de comunicación, especialmente las no dichas, las ocultas, las que se dan por supuestas y que pasan desapercibidas. Trataba de recuperarlas de la cortina de humo de diálogos interminables que simplemente se desgastaban, se traicionaban, o se sustituían con formas violentas de ocupación y de control, como en Guerrero, Michoacán o Chihuahua, donde los procesos de organización indígena se han visto constantemente violentados por la ocupación de sus tierras por compañías transnacionales, el ejército o los grupos de narcotráfico, a veces confundidos en uno mismo. El trabajo de Ibáñez dialogaba con todas estas realidades para sacar a la luz a quienes mantenían su posición de poder a través de una lógica que no soportaba ningún tipo de interlocución con los diferentes, indígenas, afroamericanos, mujeres, pobres, etc. Y proponía la lucha, mostrando cómo esta lógica imposibilitaba el diálogo o era impotente para impulsarlo, pues quedaba ciega a sus propios mecanismos condicionantes. Se trataba, pues, de hacernos mirar donde no sabemos mirar, permitiéndonos un tiempo de sorpresa, ubicando los

detalles que se nos escapan y tratando de fijar nuestra atención en los obstáculos y en las oportunidades para dialogar, pues éste se le aparecía como un destino necesario si hemos de creer en la convivencia humana como una posibilidad. E Ibáñez así lo creía.

Este trabajo pretende continuar ese esfuerzo de Ibáñez, honrando esa convicción de creer en el diálogo, ubicándonos en el trabajo sobre el conocimiento y discernimiento de nuestros esfuerzos lógicos y racionales para dar mayores oportunidades a la comunicación intercultural. En su obra Ibáñez buscó hacerlo, muchas veces, entrando en contacto con otras tradiciones de pensamiento, que podían darnos nuevos conceptos o contestar los que usamos cotidianamente, abrir vías nuevas al ejercicio del pensar y, finalmente, a la vida en común. Su trabajo podía entonces leerse como una crítica a la razón, que no buscaba minarla, sino enriquecerla, para hacerla más capaz de avanzar en sus intentos de formar una vida que pudiese soportarse en la realidad y soportar la realidad. Se trata entonces de mantener esa “autocrítica radical”, expresión que Ibáñez retoma de Fornet-Betancourt, que busca aportar a “una transformación muy profunda de la filosofía”, llevándola a una “liberación de la filosofía”² para colaborar en la comprensión y generación de prácticas de mejor diálogo, más profunda convivencia y más sincera comprensión, es decir, una transformación muy profunda en el modo en que actualmente vivimos, pues ahí es, en las posibilidades abiertas y realizadas en la vida concreta de los pueblos y comunidades, donde finalmente se prueba la verdad viva de una filosofía.

Estamos, pues, en el terreno de la crítica de la filosofía sobre sí misma, considerándola como práctica y no sólo en sus productos. “La filosofía tendrá que romper decididamente sus barrotes”,³ afirmaba Ibáñez en el texto que comento, aludiendo a la incapacidad para salir de la inercia del pensamiento conocido y ya validado. Reconocía en esta empresa el

2. *Ibidem*, p. 26.

3. *Ibidem*, p. 28.

reto de intentar comprender pensamientos distintos al consagrado, poniendo en suspenso las verdades ya aceptadas y conocidas, incluso ejecutadas y probadas, superando la pereza para reaprender y diversificar sus métodos y establecer realmente condiciones de comprensión que hiciesen posible el diálogo. No abogaba Ibáñez por una colonización de los documentos de otras tradiciones de pensamiento (haciendo un ejercicio de traducción conveniente de sus prácticas, textos, rituales, etc.), sino por el reconocimiento de los sujetos vivos que —en un difícil ejercicio de convivencia y escucha, donde ha de detenerse el rápido juicio y privilegiarse el tiempo prolongado y la retroalimentación constante de una a otra parte— pudiesen crear un espacio común donde los mensajes circularan, los acuerdos se establecieran y se revisaran las fronteras de lo pensable y lo verificable para ser, tal vez, recreadas en modos poco reconocibles respecto de los que ahora conocemos y respetamos. Pedía una “utopía razonable”, que recuperara en plena salud la “idea reguladora” kantiana⁴ como razón práctica, es decir, como ejercicio de apertura de posibilidades capaz de revisar, corregir e incluso recomenzar los marcos en que se define nuestra comprensión. Y lo pedía con el realismo de quien reconocía que el mundo estaba caminando en un sentido muy contrario de imposición y desordenamiento de fundamentos muy básicos para esta empresa, gobernado por el deseo de conservar la certeza ya alcanzada, independientemente de los sacrificios de personas y pueblos que pudiese conllevar.

¿De dónde, entonces, podía venir a Alfonso Ibáñez la energía suficiente para mantenerse en el problema? ¿Qué podía darle razón suficiente para no cejar en su intento de colaborar en esa utopía y abrirle camino, con razón, a una nueva manera de filosofía? No cabe duda que entraban ahí los múltiples esfuerzos de los pueblos indígenas. Se refiere explícitamente a los pueblos mayas que se organizaron en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Pero no son ellos los únicos. También recupera

4 Cfr. *Ibidem*, p. 30.

a poetas y pensadores de la tradición occidental que han visto esta dificultad y han abogado por otro modo de hacer pensamiento y de combatir la idea de una razón “única y universal hipostasiada”.⁵ Toda esta energía, de pensamiento, de historia, de ilusiones y esperanzas, alimentó el esfuerzo de Ibáñez, dándole la fuerza y el fundamento que sólo pueden venir de saber que no se está pensando solitario en los caminos, sino apoyado en un enorme esfuerzo humano, de hombres y mujeres que se nos van haciendo hermanos y comunidad.

Sin embargo, a pesar de que este intento podría parecer sumarse a numerosas escuelas que abogan por el pluralismo de saberes, no es esto lo que Ibáñez pretende. No se presenta él como abogado de relativismos, con lo que devuelve a la filosofía su vocación más originaria y, para nuestro tiempo, tal vez la más urgente: una investigación que nos permita apoyarnos en la verdad. Recupera para ello, en el artículo que comento, una sentencia de Antonio Machado y nos la propone como guía para el camino que pretende hacer: “¿Tu verdad? No. La verdad. Y ven conmigo a buscarla”.⁶ Con esta cita, Ibáñez nos devuelve a aquel proyecto ilustrado, del que el ya citado Kant es insigne realizador, que cree todavía en la verdad que viene a darse a los hombres y mujeres en unidad y que los unifica. ¿Pero no hay aquí una contradicción entre esta verdad una que es buscada y la razón única y universal que es rechazada? ¿Puede pedirse al mismo tiempo una razón no única y pretenderse la verdad una? ¿Si es una la verdad a buscar cómo podríamos entonces reconocer la diversidad en la razón? Todas estas preguntas nos llevan a lo que podría parecer una paradoja en el intento de Alfonso Ibáñez, y que resulta absolutamente necesario resolver, pues es indispensable para el intento que se ha propuesto: pensar las posibilidades del diálogo intercultural. Es esta empresa la que nos obliga a reconocer que necesitamos romper con la identidad entre razón y verdad, que parece suponer el uso de estas palabras en nuestro lenguaje cotidiano: cuando

5. *Ibidem*, p. 31.

6. *Ibidem*, p. 31. Es una cita textual de Machado.

decimos “tienes razón”, inmediatamente comprendemos que hay verdad ahí. Sin embargo, si queremos conservar la posibilidad abierta del diálogo intercultural, donde la verdad una ha de hablarse en diversos modos y lenguas, habríamos de reconocer y formular esa diferencia que nos permita asegurar la unidad de la verdad y la diversidad en la razón, sin desligarlas, por otro lado, tan completamente que deje de tener sentido decir que “algo nos da razón o nos la quita”, pues esas expresiones nada tienen que ver con la verdad. Distinguir sin separar, parece señalar un eje fundamental en la empresa crítica que supone la filosofía que Ibáñez nos propone y que ahora intentamos proseguir.

Trataremos entonces de establecer algún fundamento para poder pensar la “fiesta de la diversidad”,⁷ que Ibáñez anunciaba (casi con júbilo) como la posibilidad abierta hacia el futuro de un mundo, o de muchos mundos, que hubiesen aprendido a dialogar y buscar juntos la verdad sin anular sus diferencias. Con términos más técnicos, Alfonso Ibáñez abogaba por una hermenéutica diatópica o interparadigmática, pero de la que —aunque encontraba ejemplos en las prácticas concretas de los distintos colectivos disruptoras, rebeldes y constructoras— no proponía un fundamento en el modo de pensar el acto de conocimiento que pudiese mostrarnos la posibilidad de realizar lo que se ve necesario. Faltaba entonces una investigación de las condiciones de posibilidad de lo que se veía urgente y acuciante en la realidad actual. Ahí es donde pensamos que se impone un análisis de la inteligencia humana, que permita establecer esa distinción de razón y verdad, sin perder una y otra, pero sin identificarlas absolutamente.

Propongo entrar en esta tarea de la mano del análisis noológico realizado por Xavier Zubiri a finales del siglo pasado. Uno de los intereses principales de la obra de Zubiri fue precisamente recuperar en su tri-

7. *Ibidem*, p. 33.

logía de Inteligencia Sentiente,⁸ el carácter propio de la razón como modalización de la inteligencia,⁹ tal vez la más elaborada de todas, pero no identificada simplemente con la intelección. Ya tenía, el autor español, antecedentes para su tarea: Heidegger había permitido, en una propuesta filológica, devolver a la verdad su carácter de de-velamiento, a-letheia, des-ocultamiento, que resultaría semejante a la expresión que guía la propia investigación crítica de Ibáñez de “la verdad como apertura”,¹⁰ tomando la expresión de López Soria, o a la comprensión magmática del origen de todo pensamiento y creación humana de aquel autor griego, Cornelio Castoriadis, que Ibáñez admiraba y con quien se identificaba con justa razón.¹¹

¿Pero es suficiente afirmar la verdad como apertura para dar cuenta del intento y la propuesta de Alfonso Ibáñez? Nos parece que no, y es ahí donde queremos servirnos de Zubiri para completar el intento. Sí, la verdad habría de ser apertura, pero la pura apertura no parece dar suficiente fundamento para llegar al establecimiento firme de existencias, argumentos y acuerdos que hagan posible la construcción de una justa convivencia. La verdad tendría este carácter de apertura, pero también un carácter de arraigo, de fidelidad,¹² en donde se asentaran las

8. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, Fundación Xavier Zubiri/Alianza Editorial, Madrid. La obra se compone de 3 tomos que se han publicado y reimpresso en diferentes años. En este trabajo voy a tomar las ediciones de 2006 (*Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*) y 2008 (*Inteligencia y Razón*). Es fundamental no perder de vista la unidad de la obra para comprender la propuesta y alcances de la noología de Xavier Zubiri.
9. Zubiri explica este término en el segundo párrafo del capítulo VIII del primer tomo de *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*: “al ser actualizada la cosa real en la intelección, esta cosa real puede ser actualizada en distintos aspectos formales suyos. Lo cual determina el que la actualización intelectiva misma pueda quedar afectada por la diversidad de los aspectos formales de cada cosa. La diversidad de la actualización de lo real según sus distintos aspectos formales constituye lo que aquí llamo *modos de intelección* [...] Pero estos modos no solamente son diversos, sino que en su diversidad misma envuelven intrínseca y formalmente una estructura básica respecto a la cual cada modo es no sólo diversidad sino *modalización*” (pp. 253 y 255)
10. Alfonso Ibáñez, “Los desafíos del diálogo intercultural”, p. 32.
11. Alfonso Ibáñez, “Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática” en *Areté*, Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, vol. 16, N° 2, marzo 2004, pp. 207-241.
12. Xavier Zubiri hace referencia a esta dimensión de la verdad en su apéndice 8 “Consideraciones sobre las dimensiones de la verdad real”, en *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, p. 244, recuperando el sentido de fidelidad y firmeza que tiene la palabra hebrea “emunah”. En este trabajo me referiré a esta dimensión como “arraigo”, pues recupera la característica de fidelidad, pero además la corporeidad que la verdad toma como raíz que sostiene y alberga todas sus modalizaciones.

bases firmes de lo que en ese espacio abierto pudiese acontecer. Yendo más allá de la metáfora de la luz, Zubiri no encontraba en la verdad únicamente un claro de luz que ilumina una región de la realidad, sino que la proponía como si cada una de las cosas en esa región fuera la misma luminaria, cada una de ellas manteniéndonos en el ámbito de luz que nace de ellas, ofreciendo un lugar concreto, en el mundo, desde el que se podía pensar. Esta insistencia en el lugar y la fidelidad resulta esencial para el proyecto del diálogo intercultural, porque solamente desde ahí es que puede pensarse lo que Ibáñez quería encontrar: hogar para los diferentes, albergue hospitalario, espacio para el huésped, para la convivencia de la muy diversa humanidad. Por el arraigo que Zubiri reconoce en la verdad, la descubre como terreno, espacio para enraizar y, como ella misma, raíz que se hunde y constituye ese “desde” que está dando situación y arranque a cualquier empresa, también la del pensamiento, el diálogo y la convivencia de la humanidad.

En el arraigo, la verdad se hace terreno y también cuerpo. Podríamos decir que el arraigo no es meramente el suelo como una especie de límite ideal inferior para cualquier elemento situado en la tierra, sino que es el suelo con todas sus capas, modulaciones, grietas, desvíos y el cuerpo que se sostiene y organiza huesos y músculos, así como también las historias del cansancio y el esfuerzo de estos huesos y músculos, sus particularidades y los modelamientos resultantes del mismo dinamismo de arraigar. Es el sistema de cuerpo situado y situación que se mueve con el mismo movimiento del cuerpo lo que va a caracterizar esta concepción de la verdad. No es meramente figura y riqueza de figuras, como en la riqueza de ramas de un árbol o de las diferentes variantes de una tradición de verdad, sino que marca el camino, en cada una de esas ramas y diferencias, hacia lo que arraiga, hacia lo que establece el sistema fundamental en el que ha crecido y se ha desarro-

llado esa particularidad, ese pueblo, esa cosa, esa persona, esa historia.¹³ La verdad como arraigo es espesor y movimiento, espesor tectónico y dinámico y, así, se va definiendo como particularidad y como historia. La verdad nos “verdadea” porque nos constituye verdaderamente como personas capaces de estar dando de sí libremente en el lugar arraigante de las cosas de la realidad.

Entonces, en el arraigo, la verdad también es fuerza: fuerza que mantiene ligada a sí cada creación e invención, retención, al tiempo que es fuerza también centrífuga, impelencia, que propone crecimiento, más creación e invención, es decir, la verdad es tensión.¹⁴ Esta doble característica de la verdad, como arraigo y como impelencia, es lo que propone esa tensión peculiar zubiriana que se llama respectividad, y que da unidad al mundo en tanto respectividad de todo lo real. En la verdad no está dándose solamente la fuerza del arraigo sino la raíz misma que crece, se expande, se diversifica en ramas, hojas, frutos, etc., y va ofreciendo toda la riqueza que el cuerpo, la historia y el cosmos pueden verificar. En la verdad es el cuerpo el que va haciéndose verdaderamente, como actualización de esa doble fuerza de arraigo y creatividad; es la historia la que verdaderamente se edifica, conforme los cuerpos quedan unos enraizados en los otros, apoyada la fuerza de unos en la de los otros, e impelida la misma fuerza de unos por la fuerza de los otros; es también el enraizamiento de esa historia, y de

13. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, pp. 246-254. Zubiri presenta las dimensiones de la verdad real como constitutivas del dinamismo de toda intelección, que, sin poder desligarse unas de otras, permiten dar predominancias que modelan diversas actitudes intelectivas: desde la aventura fascinante de dejarse poseer por la riqueza de lo real, a la búsqueda constante de firmeza y al discernimiento y selección de lo constatable en el conocimiento. Estas tres actitudes, todas intelectivas, pueden encontrarse también en los diálogos interculturales (y en cualquier relación de diálogo en realidad), donde, si no se reconocen, y se pretende imponer una sola actitud, puede terminarse el diálogo por falta de acuerdo en lo que se pretende del ejercicio de dialogar.
14. Los dos tomos que siguen a *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, que tratan sobre los modos del logos y la razón, siguen las reflexiones de Zubiri sobre los modos ulteriores de la intelección en la última parte de su primer tomo (pp. 265-279). Aquí el concepto clave es esa tensión que se establece entre el arraigo fuerte de lo real (“desde”) y la diversidad que esa fuerza toma en cada una de las notas en que esa realidad sentida está dándose a notar (“hacia”) o en que se da a notar cualquier cosa real en el mundo: desde-hacia es la estructura de la tensión fundamental que constituye la ulterioridad de la intelección y donde se abre la puerta al enriquecimiento de la misma por la diversidad de respectos formales que están haciéndose presentes en ella.

los cuerpos concretos (que no se reducen absolutamente a la historia), en los dinamismos del cosmos, manteniendo igualmente su irreductibilidad cósmica, histórica y personal, es decir, la tensión que marca el “desde” particular de cada uno, con su fuerza propia y en dinamismo constante de verificación.

Verificación es precisamente la palabra que Zubiri elige para plantear la distinción entre la verdad y la razón.¹⁵ Verificación es la verdad de la razón y no es idéntica, entonces, a la verdad en la que se asienta el sentir, sino que es la verdad que “se hace” en tanto el sentir, arraigado a la verdad, es impelido a dar de sí modos propios de realizar ese arraigo: figuras de arraigo, disposiciones corpóreas, personales y colectivas, cuerpos en dinamismo, en actividad, constituyendo historia en los múltiples dinamismos del cosmos. Razón es precisamente esa actividad, hacer verdad, donde el hacer se mantiene en un sentido fuerte: es construcción, invención, exploración, levantamiento de estructuras donde la verdad pueda darse en la persona, la historia y el cosmos, manteniendo las complejidades de sus dinamismos propios.¹⁶ La verdad que se hace es una auténtica creación del sentiente, del arraigado en la verdad, que, a su vez, resulta fuente de ese mismo dinamismo creativo en tanto lo exige y lo funda con su exigencia. En palabras de Zubiri: “El *facere* sentiente de verificación hace del *verum* algo formalmente lógico-histórico”.¹⁷ La verdad una, la que buscamos porque nos exige buscarla, se nos muestra precisamente en las vicisitudes de nuestra búsqueda; se nos hace presente en-vía, como posibilidad de verdad que se cumple en este arraigo concreto, nos permite contemplar lo propio del arraigo a su luz, pero lo deja abierto para seguirse buscando en la novedad que el propio arraigo está ya dando de sí. Es por ello que

15. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, p. 235, y más ampliamente en el capítulo dedicado completamente a la verdad de la razón en *Inteligencia y Razón*, pp. 258-317.

16. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, pp. 300-305, sobre el carácter histórico del cumplimiento de la verdad racional: “la historicidad de la verdad no consiste por tanto en *decurso*, ni *tempóreo* ni *temporal*, de una actualidad, sino que consiste en un *modo de constitución* de la actualidad de lo real: es ser actualidad posibilitada, actualidad cumplida” (p. 304).

17. *Ibidem*, p. 311.

Zubiri sostiene que la verificación, la verdad de la razón, es provisoria, no tanto porque sea pasajera, sino porque permite abrir la visión a lo que puede dar en lo que ya se ha podido dar. Es así como Zubiri plantea la unidad de la verdad racional: “confirma posibilitando y se posibilita confirmando”.¹⁸ Aquí ambos términos son puntos de llegada y de salida para seguir el cumplimiento en que consiste la verificación: se está realmente haciendo verdad.

Es ahí también, en el ámbito de la verificación, donde se cumple la posibilidad de la distinción de dinamismos, y en particular de aquellos que se realizan en lo propio o en lo ajeno. Esta modalización del arraigo está dada irremisiblemente pero también inespecíficamente desde el momento primario del asentamiento del sentir. Zubiri marca ese modo con la palabra “cenestesia” como imposición del modo de lo mío en la dirección de realización, de impelencia del sentir.¹⁹ La cenestesia, como modo del sentir, exige notar lo propio de la experiencia, lo que refiere a la misma estructuración del sentir como fuente de lo que siente, por ejemplo, cuando en el dolor sentido se impone la dirección referencial de lo mío: me duele. Este dinamismo fundamental de constitución modal del sentir, la cenestesia, se verifica también al buscarse eso mío en su plenitud dinámica, es decir, en la constitución de la persona entera, de sus relaciones interpersonales, de la historia que constituye con otras y en el dinamismo complejo del cosmos. Es a esa búsqueda a la que atiende el pronombre “Yo”, con el que se marca la tensión que define la identidad del sentiente que, aquí, se verifica buscándose a sí mismo en la complejidad de todas las cosas reales.²⁰ En cada

18. *Ibidem*, p. 306.

19. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, p. 103.

20. Es interesante acudir aquí a las breves notas que Zubiri hace en *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad* sobre el modo de comprender la personalidad como campalidad de la persona (constituyendo como en cierto modo suyas, como constructo de su propia personalidad, cosas-sentido, las cosas reales en que está) y la personabilidad como su razón (afirmando su propio carácter fontanal de esa constitución de sentido en las cosas, es decir, su carácter absoluto relativo). Ver p. 273. Estas notas permiten hacer la relación de la trilogía zubiriana con otros tratamientos antropológicos anteriores recogidos en sus cursos y la distinción de cosa real y cosa sentido en *Sobre la Esencia* (Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1985, p. 105).

cumplimiento del propio sentir como mío va cumpliéndose el Yo como realidad, al tiempo que queda nuevamente abierto para seguirse buscando en lo que pueda verificarse como mío de la complejidad de los dinamismos de la realidad.

Al mismo tiempo, la búsqueda va también constituyendo lo “otro que yo”, pues se impone y se verifica esta imposición, la ajenidad en el mismo arraigo del sentir. El sentir se encuentra así en dinamismos diversos (propios y ajenos), aunque inespecíficamente en los linderos de esa diversidad, que piden ser buscados y cumplidos precisamente por el ejercicio de la razón. La razón que verifica el Yo, verifica al mismo tiempo lo que no es Yo, lo que no viene marcado por esa cenestesia, sino que queda señalado por el “hacia” que apunta a una fuente otra que yo, lo “ajeno”. Lo “propio” y lo “ajeno” quedan así dándose en un mismo arraigo, y la razón va verificando en su actividad sus fronteras, posibilitando definir cada vez más plenamente lo que el Yo puede ser en esa ajenidad y lo que lo ajeno puede ser en la realidad del Yo. Esta modalización de lo “propio” y lo “ajeno” podría resultarnos importante para concebir la verdad, una y diversa, que Alfonso Ibáñez nos invita a pensar. “Propio” y “ajeno” son dos modos en los que se va albergando en el “en” la riqueza cualitativa que pasa en el sentir, marcada ya en esas dos direcciones fundamentales, como la tensión de lo propio y lo ajeno que es el Yo en la realidad. Esto hace necesario que pensemos el Yo, no como una identidad autorreferencial inmediata, sino como una que tiene que buscarse, constituirse, crearse, conforme va descubriéndose activamente en lo propio (identificándose con eso propio) y lo ajeno (distinguiéndose de él). El Yo se presenta así como una realidad liminal, constituida como límite de lo propio-ajeno, sin poder abandonar uno y otro en su definición sino manteniendo, en la creación de sí mismo, su tensión constitutiva. No es una realidad que pueda definirse por alguno de esos extremos, sino que ha de crearse un modo de cargarlos tensivamente: lo ajeno estará en el Yo precisamente como ajeno,

constituido por y constituyendo tensivamente lo propio del Yo. Y en esto consistirá su ejercicio de verificación.

De modo que, cuando aludimos, como se hace constantemente en los trabajos de Alfonso Ibáñez, a la “razón occidental” o a la “razón indígena” (en ambos casos como una metonimia de la complejidad de dinamismos que se abarcan en ellas), la designación no se refiere a una sustancia que se enfrenta a la otra como absolutos encontrados. En ambos casos, nos encontramos con ejercitaciones históricas de verificación de lo propio y lo ajeno en su manera de constituir tensivamente identidades concretas. Son estas ejercitaciones, y no una representación abstracta de las características de uno u otro grupo, las que van definiendo en su devenir histórico ambas “razones”, y es por ello que Ibáñez defiende que son precisamente las acciones concretas de los colectivos que se buscan y buscan un lugar en los dinamismos de la historia y del cosmos, los que van definiendo propiamente lo que hemos de entender por “razón”, occidental o indígena, o con precisiones más apropiadas (maya, ñuhú, wirráríka, etc.) La razón no es sino el ejercicio concreto de esa búsqueda, ejercicio que se hace por diversas vías, según lo que la propia complejidad del arraigo en que se busca pueda dar.

Y, de hecho, una vía que acompaña a todas las otras vías es precisamente la que intenta verificar esa posibilidad de buscar en el arraigo: es la búsqueda propiamente del fundamento que da razón del propio ejercicio de razón. Si se busca, es porque el arraigo da para buscar y sostener las vías que hemos inventado y propuesto para buscar; por eso, afirma Zubiri: “La activación de la inteligencia sentiente por lo real, en efecto, es actividad inquiriente de la medida de la realidad de las cosas”.²¹ Es el discernimiento de la búsqueda, que va sintiendo el peso que cada uno de los pasos con que se busca imprime en los dinamismos de la realidad en que se arraiga. Ese peso es el que permite sentir si el arraigo está

21. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, p. 311.

cumpliéndose en cada paso, o si se va perdiendo la tensión constitutiva de la búsqueda y lo que se verifica es, precisamente, la pérdida del suelo, del piso y el peso de la realidad. Lo que se quiere, precisamente, buscar ahí, es la capacidad de la razón para arraigarse en la realidad, en la tensión de lo propio y lo ajeno, sin convertirse en falsificación y confusión, donde se pierde el respeto de la tensión y se pretende la reducción a una sola referencia. La falsificación es el colapso de la verdad que, dice Zubiri, eventualmente lleva al homicidio,²² es decir, a la imposibilitación de la vida personal, de la búsqueda del Yo y, por tanto, del otro en toda la complejidad de sus relaciones, y a la ulterior destrucción de su carácter de realidades, es decir, la destrucción de lo que de suyo son, por suplantación de su realidad, por la falsificación.

Es por ello que el diálogo intercultural, y la explicitación de sus condiciones de realización, resulta un tema fundamental para el desarrollo de las sociedades humanas y de la humanidad como un todo dinámico, que Ibáñez y Caudillo, los autores del libro que comentamos, identifican con el “buen vivir”. Este “buen vivir” no resulta de un conjunto de normas establecidas desde la idealización de nuestra sociedad, sino del ejercicio concreto de las colectividades humanas en la búsqueda de su identidad tensivamente formada entre lo propio y lo ajeno. El “buen vivir” es la construcción de ese ámbito en el que se puede buscar respetando precisamente ese dinamismo de tensión constitutiva en el que cada persona y cada pueblo puede encontrarse, descubriéndose lo propio en lo ajeno de los otros pueblos y del cosmos, al tiempo que descubre y respeta lo ajeno que encuentra al constituir lo propio. El “buen vivir” no sería meramente la verificación de ese dinamismo de realización, sino que implicaría también el reconocimiento de las condiciones de esa verificación, es decir, el ejercicio crítico que hemos descrito en el párrafo anterior para guardarnos del colapso de la verdad por la falsificación.

22. Xavier Zubiri, *El Hombre y la Verdad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, p. 164.

Como la verificación, también la falsificación es el ejercicio de construcción, creación, invención y levantamiento de estructuras que albergan lo propio y lo ajeno, pero aquí permitiendo la confusión, suponiéndose imposible o innecesaria la búsqueda de la distinción de las fronteras (tal vez porque se esperaba que fueran fijas y no dinámicas, provisionales e históricas), o suplantando uno de los términos por el otro, a través de la sumisión donde lo ajeno a fin de cuentas es determinado por lo propio —subjetivismo— o lo propio es meramente una determinación de lo ajeno —alienación—. En todos estos casos, la falsificación se ejerce como una actividad concreta o actividades concretas en las que se crean y construyen estructuras de pensamiento y de acción que favorecen ese supuesto o suplantación. Es la razón convertida en actividad de destrucción, no puramente desarraigada (cosa que sería un imposible dado que el arraigo es propio del sentir, estar-en), sino trabajando y haciendo contra el arraigo, deformándolo, destruyéndolo paulatinamente, imposibilitándolo. Podríamos decir, siguiendo la terminología que se ha acuñado en los movimientos de liberación indígenas de los últimos años, que es un “mal vivir”, motivado por una enfermedad del “corazón”, el “estómago” o del “omblico”, imágenes con las que varias cosmovisiones indígenas suelen representar el arraigo constitutivo de la persona y de las comunidades.²³

Esta actividad de falsificación es, precisamente, la que, según Alfonso Ibáñez (y también Zubiri), urge denunciar, comprendiendo sus modos concretos de falsificar. Y es que, siendo actividad, las mismas acciones de destrucción muestran su carácter de posibilidad, arraigada en la misma realidad que podría dar para algo más que esa destrucción. El análisis crítico de esas acciones de destrucción permite, entonces, ejercitar la razón en posibilitar resistencias a esa destrucción, acciones que vengan a contrarrestarla, a crear en medio de ella, a jugarle

23. Roberto Martínez González, “El Alma de Mesoamérica: Unidad y Diversidad en las Concepciones Anímicas” en *Journal de la Société des Américanistes*, Société des Américanistes, París, Vol. 93-2, 2007, pp. 7-49.

chueco, a hacerle trampa y a descubrir que la riqueza de la tensión propio-ajeno en que se constituye la realidad tiene mucho más que dar que lo que la actividad de destrucción ha pretendido definir.²⁴ La denuncia de las actividades de destrucción constituye así ya un paso hacia el reconocimiento y ejercicio de actividades que puedan devolver la tensión constitutiva a la razón, es decir, a la búsqueda de verificación de la complejidad de lo propio y lo ajeno en la realidad. Y esta denuncia es un acto enunciativo, un acto de habla y comunicación, en el que el cuerpo que se levanta como voz, como gesto, como acción (individual o colectivamente), está proponiendo ya una vía a seguir donde lo propio está buscándose lugar en lo ajeno, dando también a lo ajeno la posibilidad de sostener esa propia voz.

Es ahí donde la enseñanza del ejercicio crítico de la filosofía, como creación de vías para verificar el peso y complejidad de lo real, de lo propio-ajeno en tensión, resulta fundamental para el desarrollo del diálogo intercultural. No bastarán las experiencias tenidas, inclusive sistematizadas, si no se avanza a la crítica de las propuestas logradas y la verificación de que sigan manteniendo posibilidades de ser denunciadas en la falsificación que en ellas pudiese darse y de ser reconstruidas desde la novedad que el mismo arraigo impelente del sentir (de los sentientes en su particularidad y concreción) pueda estar exigiendo. Esto implica reconocer la provisionalidad de la experiencia vivida de diálogo intercultural, como decíamos antes, no sólo por el reconocimiento de su carácter contingente y pasajero, sino como parte de la verificación de esa misma provisionalidad, que nos muestra lo que en esta propuesta se hizo efectivamente posible, mostrando a la vez lo que en ella se difirió, canceló, ignoró o dejó de lado, que podría haber dado albergue a esto nuevo que ahora se nos presenta (una persona o cosa

24. Aquí es donde una actitud intelectual de “aventura en la realidad” (como la llama Zubiri en *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, p. 245), puede resultar sumamente provechosa para la apertura de nuevas posibilidades de diálogo intercultural e, incluso, para la misma supervivencia de los grupos subalternos, como ha expuesto Bolívar Echeverría en su análisis del “ethos barroco”, Bolívar Echeverría (Comp.), *Modernidad, mestizaje, ethos barroco*, El equilibrista, México, 1994.

antes desconocida o insignificante), o simplemente, ante esa novedad, la exigencia de reconstituirse y, desde su arraigo, darse posibilidades inéditas hasta ese momento para poder albergar verdaderamente esa alteridad y novedad.

Fue éste el fundamento principal de la actividad de Alfonso Ibáñez, como investigador y, sobre todo, como profesor. Ésta fue su razón, es decir, el ejercicio que fue desarrollando, inventando y creando en su vida, como vía por la que podía colaborar en la formación de una sociedad que dialogara, con vistas a que ese diálogo fuera verdaderamente inclusivo, donde toda voz pudiese encontrar su lugar. Fue esta pretensión de universalidad la que llevó a Ibáñez a la filosofía, y a replantearse el método de su filosofía, para descubrirlo y hacerlo capaz de sospechar, de desvelar y denunciar, al tiempo que lo buscaba creativo, capaz de escuchar y de inventar albergues y hogares para aquello que escuchaba y aquellas personas a las que escuchaba. Fue la misma pretensión de universalidad, reconocida como viva y dinámica, la que obligó a Alfonso Ibáñez a dejar su obra siempre inconclusa, provisional, no sólo por la certeza que todos podemos tener del plazo en que ha sido constituida nuestra vida, sino porque el diálogo que intenta albergar a las personas y pueblos vivos ha de mantenerse siempre atento a dejar abierta la puerta a la novedad y dispuesto a rehacerse, recrearse y reformularse en el momento en que ella se atreve a pasar por esa puerta y entrar. X

Fuentes documentales

Caudillo Félix, Gloria Alicia e Ibáñez Izquierdo, Alfonso, *El Horizonte de Existencia Intercultural del Buen Vivir o Vivir Bien. Aproximaciones*, El Aleph, Buenos Aires, 2015 (Colección Temas Estratégicos).

Echeverría, Bolívar (Comp.), *Modernidad, mestizaje, ethos barroco*, El equilibrista, México, 1994.

- Ibáñez Izquierdo, Alfonso, “Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática” en *Areté*, Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, vol. 16, N° 2, marzo 2004, pp. 207-241.
- “Los desafíos del diálogo intercultural” en Gloria Alicia Caudillo Félix y Alfonso Ibáñez Izquierdo, *El Horizonte de Existencia Intercultural del Buen Vivir o Vivir Bien. Aproximaciones*, El Aleph, Buenos Aires, 2015 (Colección Temas Estratégicos), pp. 21-35.
- Martínez González, Roberto, “El Alma de Mesoamérica: Unidad y Diversidad en las Concepciones Anímicas” en *Journal de la Société des Américanistes*, Société des Américanistes, París, vol. 93-2, 2007, pp. 7-49.
- Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2006.
- *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2006.
- *Inteligencia y Razón*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2008.
- *Sobre la Esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1985.

Hermes y la pregunta por el ser del ente

Álvaro Miguel Rodríguez Jáuregui*



Recepción: 21 de mayo de 2018
Aprobación: 9 de agosto de 2018

Abstract. Rodríguez Jáuregui, Álvaro. *Hermes and the Question of Entities' Being*. The actions of the Greek god Hermes in ancient literature always have the same background motif: 'passing,' coming out. Kerényi's studies shed light on this depiction of Hermes in his way of acting 'in passing.' From this 'passing' in which Hermes is the one who conveys, who brings being into the light of day, a space is generated between an entity and the being of that entity that was brought into the light of day. This is Hermes' most important action, bringing out what is hidden in the cave, in the darkness, in Hades, what is forgotten. The hermetic space between being and its entity is the space where we attempt to plant the repetition of the question about being, as the being of an entity. Heidegger has already done this repetition: the question about the sense of being. But our intention is to return to the question about being, not as it relates to the entity Dasein, but as being refers to its entity: in the hermetic space from which Hermes brings it out.

Key words: Hermes, hermetic space, question about being, repetition of the question, Heidegger.

Resumen. Las acciones del dios griego Hermes en la literatura antigua tienen una misma figura de fondo: el 'paso', un salir. Los estudios de Kerényi facilitan exponer a Hermes en ese modo de actuar como 'paso'. De este 'paso' en el que Hermes es el que lleva, saca a la luz el ser, se genera un espacio entre el ente

* Profesor de ciencias sociales y humanidades y Director Académico en NARO Universitario. rojasdb@hotmail.com

y el ser de ese ente que fue sacado a la luz. Ésta es la acción más importante de Hermes, hacer salir lo que está en la cueva, en lo oscuro, en el olvido, en el Hades. El espacio hermético que queda entre el ser y su ente es el espacio donde pretendemos plantear la repetición de la pregunta por el ser como ser de un ente. Heidegger ha hecho ya tal repetición: la pregunta por el sentido del ser. Pero pretendemos volver a la pregunta por el ser no en relación con el ente Dasein, sino en la respectividad del ser con su ente: en el espacio hermético de donde Hermes hace salir.

Palabras clave: Hermes, espacio hermético, pregunta por el ser, repetición de la pregunta, Heidegger.

¿Quién es Hermes?

¿Qué representan los nombres de los dioses?

En la estructura del nombrar algo hay tres elementos básicos: el nombre, ese algo que se nombra y las líneas de referencia que unen a éste con el nombre. El nombre queda como el referente del referido y como el punto en el que convergen las referencias entre el nombre y el algo nombrado.

El nombre es el “lugar” que puntualiza, que reúne las referencias originadas por lo referido. Así, no nos costará mucho aceptar que la realidad a la que nos enfrentamos está referida en un sistema lingüístico nombrable, de modo que usando el lenguaje podemos entender las referencias como significados —aunque no siempre nos detenemos a destapar lo referido—, lo que están alumbrando las referencias contenidas en lo nombrado.

La mitología nos ayuda a ejemplificar esto y al mismo tiempo a direccionar el texto hacia su objetivo, explorar el actuar de Hermes como espacio de respectividad del ser con su ente. El referente sol (nombre-objeto) como divinidad tiene las referencias significativas de un algo referenciado en él: “La ‘puesta’ del sol no se considera una ‘muerte’, sino la bajada del astro a las regiones inferiores, al reino de los muertos.

A diferencia de la luna, el sol tiene el privilegio de poder atravesar el infierno sin morir. Pero su paso predestinado por las regiones inferiores no deja por ello de conferirle prerrogativas y rasgos funerarios”.¹

El sol ha sido un referente de una divinidad referida en muchas de las culturas de la Antigüedad y tendrá sus referencias significativas según la cultura que se trate, pero esas referencias tienen detrás un referido, algo del sol les refiere un misterio que queda relatado en el mito, una visión inicial de un aspecto del misterio que se mira queda amalgamado en una creencia mítica a través del referente sol (nombre-objeto): “aunque inmortal, el sol baja todas las noches al reino de los muertos; por tanto, puede llevarse hombres consigo y darles la muerte en su ocaso; pero al mismo tiempo puede también guiar a las almas a través de las regiones infernales y volverlas a la luz, al día siguiente, al despuntar el día... Los indígenas de Torres Strait creen que en alguna parte de Occidente existe una isla mítica llamada Kibu, ‘la puerta del sol’. El viento empuja hacia ella las almas de los muertos”.²

En el nombrar al sol con el nombre del dios están implicadas las referencias significativas que podemos entender con cierta facilidad, pero lo referido tiene un grado más de dificultad: ver el inicio misterioso desde el que se abren las referencias contenidas en el nombre del dios sol exige una búsqueda a través de su actuar que nos lleve al punto misterioso que está representando; es decir, los dioses representan un misterio o un aspecto de él, un rayo de luz que se deja ver en un momento inefable, que es el inicio que deriva y termina en la cristalización de éste por las acciones míticas de ese dios. De esta manera, poner nombre a un dios es fijar las referencias que llevan del referente al inicio misterioso a través de lo que se referencia en lo nombrado. Las cargas de referencias que lleva el nombre figuran al dios, implicando en

1. Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000, p. 233.

2. *Ibidem*, p. 234.

él la visión originaria del misterio que es representado por el nombre del dios, símbolo mítico de ese misterio.

El dar nombre es empoderarse frente a lo nombrado porque así puede entenderse, penetrarse, dominarse. Los nombres nos dan los modos en los que puede ordenarse el mundo y dominarlo. Así lo deja ver la tradición judeocristiana: “Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviera el nombre que el hombre les diera”.³ El nombrar es el primer momento del poner orden, nombrar es entramar significados, es ordenar el mundo; poder decir un nombre es contener las referencias en él, es conocer lo incognoscible a través de las referencias contenidas. De aquí la prohibición bíblica de nombrar a Dios, pues el misterio divino para esta tradición está más allá de todo nombre: a Dios no se le puede contener en un nombre o una imagen.

En el caso de los dioses griegos, frecuentemente los encontramos con nombres que refieren parentescos, objetos, acciones o tiempos por los que los griegos de aquellos años se dejaron sorprender. En esos nombres los dioses tienen también la función de representar un aspecto misterioso, un aspecto inicial de una visión en esa cultura. Por ejemplo, el dios Cronos ofrece claridad suficiente para entender el asombro contenido ahí, asombro que los griegos de la Antigüedad tenían por el devenir de las cosas. El misterio del tiempo que consume queda representado en la acción de Cronos al comerse a sus hijos.

Con lo anterior estamos en condiciones de preguntarnos por Hermes. Si el nombre de Hermes tiene la misma función de la que hablamos al tratar de los dioses griegos, podremos ahora preguntarnos por las acciones de este dios griego y qué misterio está contenido en

3. Gn 2, 19.

ellas. ¿Quién es Hermes y qué aspecto y de qué misterio se desprenden sus acciones?

Con esta pregunta podemos también señalar lo que buscamos en este primer momento en nuestro discurso: describir al dios Hermes en sus acciones para visualizar el aspecto del misterio que está contenido en él. Luego, pretendemos hacer una descripción de ese espacio enigmático del misterio referido en Hermes y, finalmente, proponer un momento fundamental para la hermenéutica filosófica desde donde debemos repetir la pregunta por el ser como ser del ente.

La acción del dios Hermes

Conocer a Hermes a través de sus acciones tiene la dificultad de la diversidad de ellas. Aunque creemos que en el fondo todas tienen el mismo sentido; es decir, todas son propias de un mismo aspecto misterioso: el espacio hermético. Lo que intentaremos es llegar a lo referido en Hermes a través de sus acciones; las acciones del dios Hermes no son la meta, sino el medio para describir en lo posible aquel referido espacio misterioso en el nombre Hermes.

Es común encontrar a Hermes en la literatura griega llevando un mensaje, pasando y haciendo pasar, cruzando de un lugar a otro. Las acciones de Hermes, aunque aparenten ser distintas, creemos que son todas un ‘paso’ de un lado inaccesible hacia otro en el que se hace accesible algo. Inclúyase en esta accesibilidad la visibilidad de lo que ha pasado a ser accesible; por ser accesible es ahora visible.

Ya en la *Ilíada*, Homero lo presenta llevando a Príamo ante Aquiles para traer el cuerpo de su hijo Héctor. Adormece a todos para hacerlo pasar sin ser visto y abre las puertas para llegar hasta la tienda del Pelida.⁴

4. Homero, *Ilíada*, XXIV, 440.

En la *Odisea*, Hermes hace algo similar cuando llama a las almas de los pretendientes muertos de Penélope, haciéndolos cruzar el océano y luego la puesta de sol hasta donde habitan las almas.⁵ En esta rapsodia de la *Odisea* describe Homero la “vara con la cual adormece los ojos de cuantos quiere o despierta a los que duermen”.⁶ Ambas acciones las realiza de noche, y pese a esa noche se puede ver para ‘pasar’.

En la misma *Odisea* hay una acción de Hermes por demás interesante. Aconseja a Odiseo ir a la morada de Circe. Hermes le elabora un remedio para que no ciegue su vista el encanto de Circe, aunque le prepare ella un brebaje. Este remedio Hermes lo hace arrancando de la tierra una planta que “tenía negra la raíz y era blanca como la leche su flor [...] y es muy difícil arrancar para un mortal”.⁷ Esta acción de arrancar la planta que tiene negra la base y termina en lo blanco de una flor, y que sólo Hermes puede arrancar, tiene la misma figura de las acciones anteriores, pues puede conducir en la negra noche con su aurea vara, un paso por la noche donde no se puede ver el otro lado al que se busca llegar, pero es Hermes quien hace llegar. La planta tiene la figuración de la acción hermética que se puede encontrar en otras más, por lo negro y lo blanco en un juego similar al de la noche y la luz.

Otro ejemplo con la misma figura accional es cuando Hermes salta del ponto a tierra para luego meterse a la gruta donde está Calipso a quien le lleva el mensaje de Zeus quien pide que deje salir a Odiseo. El mensaje de Hermes llevará a Odiseo fuera de la gruta de Calipso.⁸ Hermes sale y entra, pasa de lo ‘oscuro’ a la luz y vuelve cuando quiere para salir otra vez; Hermes es el dios del ‘paso’ que sale y entra; el dios que cruza mundos y lugares con una misión. En la *Teogonía* de Hesíodo, Hermes

5. Homero, *Odisea*, XXIV, 1.

6. *Idem*.

7. *Ibidem*, X, 302.

8. Homero, *Odisea*, V.

puede aumentar el ganado, hace nacer, trae de la nada a las creaturas, las trae a ser, a nacer, a la luz.⁹ Pero Hermes no es creador, sólo trae a ser.

Es realmente difícil en el presente escrito enlistar exhaustivamente las acciones herméticas que la literatura griega nos ofrece. Karl Kerényi¹⁰ hace un excelente trabajo al describir a Hermes desde los textos más antiguos. La imagen de Hermes en el texto de Kerényi como el conductor de almas, viene a jugar nuevamente un papel de guía: ‘el que hace pasar’. Nos parece que en todas las relaciones que hace el autor las acciones de Hermes están figuradas como ‘paso’, porque él lleva del sueño a la aurora, también figuran las piedras que se relacionan con Afrodita y Eros participando como fecundidad masculina, etcétera. Hermes es el guía de la vida que trae al mundo, que hace conocer el mundo porque el mundo puede ser visto: Hermes abre el mundo¹¹ y en eso hay un ‘paso’.

Hermes se figura como el conductor, el guía, el que hace pasar: “Aquí o allá, en cualquier lugar por el que aparece, aun si sólo es como ‘guardián’, Hermes adviene e irrumpe desde lo inframundano; pero no desde lo mortal [o la nada]... Aquello que flota entre el ser y el no-ser, de aparente impotencia, de servidumbre oprimida, de vida restringida a la noche de la simiente, encuentra el camino para elevarse. Hermes, el psicopompo también llamado Harmateus, el auriga de las almas, lo conduce, lo trae de regreso...”¹²

Hermes es un ‘paso’, un momento en el que se cruza, el ‘conductor’ que lleva de un lugar a otro; el espacio donde se da la posibilidad de llegar ‘al otro lado’; el espacio hermético que hace aparecer, que hace venir. “Visto desde un aspecto mitológico, en cada dios se da el origen

9. Hesíodo, *Teogonía*, 445.

10. Karl Kerényi, *Hermes conductor de almas [II]*, Sexto Piso, Cd. de México, 2010.

11. *Ibidem*, pp. 59-60.

12. *Ibidem*, p. 90.

de un mundo, que sin él permanece invisible, pero con él se revela en su visibilidad más allá de los conceptos del mundo de las ciencias naturales. Él es su origen, a través del cual se creó y a través del cual se hace comprensible. Como fundamento del entendimiento del mundo, sin duda, él también es idea, aunque para nosotros todavía no esté del todo asimilada”.¹³ Así, Hermes es el referente que refiere ese momento del venir aquí, del traer, del pasar hacia acá; el dios Hermes es el referente de un referido: el espacio hermético, ciego mientras pasa, oscuro momento en el que cruza con una pequeña luz en la vara que insinúa el origen; espacio hermético en el que no se ve forma alguna pero que aparece después del ‘paso’, en la luz de este mundo, en la mirada (θεάω); forma que fue traída a la luz por Hermes.

El espacio misterioso de Hermes

¿Qué es lo referido en las referencias accionales de Hermes? ¿De qué es referencia la acción hermética del ‘paso’ que hace el dios Hermes? El espacio hermético es, como planteamos al principio del texto, el referido misterioso que refiere el nombre Hermes. La dificultad de describirlo es propia de su ser misterioso. Sin embargo, intentaremos describir ese momento inicial del misterio que está representado en el ‘paso’ de Hermes.

Si la acción de pasar es propia de Hermes, si pueden entenderse como ‘paso’ las maneras en las que se le representa a Hermes, implica que hay un espacio por el que se pasa. Este espacio es el ‘misterio’ que se abre, el espacio del que sin saber de dónde y cómo aparecen las cosas a la visión en la luz ya con una forma en la que puede saberse qué son, pues Hermes las hace nacer. No significa que Hermes las trae de la nada. Saca las cosas a la luz, las trae de la noche, de lo cerrado, de lo subterráneo, desde un misterioso lugar que por un momento pasa con-

13. *Ibidem*, p. 60.

ducido por Hermes, y vienen a la luz para ser vistas, nacen las cosas a la luz, luego de pasar por ‘ahí’. Ése es el misterio referido en Hermes: el espacio que hay en el ir de lo oscuro a la luz, el espacio que debe haber entre la noche al hacerse día, ese momento inevitablemente supuesto, por lo inexplicable del aparecer de las cosas. Pero es inevitable suponerlo, porque es innegable que las cosas son vistas.

Lo inefable es precisamente ese espacio del no saber de dónde vienen las cosas que pueden verse ya con una *forma*, cómo es que pasan de lo oscuro (invisibles) a la luz (visibles). Nos parece que es éste el momento del misterio originario de Hermes o, mejor dicho, el misterio originario del nacimiento de lo que puede verse. Usando las palabras de Kerényi, ese espacio donde flotan el ser y el no-ser, ese espacio es el espacio en el que guía Hermes; y ese espacio en el que guía, es el espacio del ‘paso’ de Hermes, el espacio por el que conduce las cosas para ser vistas, hacerlas nacer a la luz para ser vistas en lo que son.

Creemos que éste es el misterio referido en el nombre Hermes. Por eso hace nacer y se le asocia con la fecundidad masculina, con la fecundidad que da forma visible a las cosas, representado en la fecundidad que alude a la gota de semen que cae en la mariposa que representa la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ para los griegos.¹⁴ La gota de semen que cae en ella del falo de Hermes es una imagen que refiere el nacimiento de una forma que puede verse en el alma, como si representara la venida al ser, como si a partir de esa forma que ahora está en la luz, fuese la formación del ser que sale a la luz. Hermes saca la forma para ser vista en el alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$).

Éste es el espacio hermético, hermético como cerrado para abrirse, no hermético como sin posibilidades de abrirse. Ciertamente entendemos hermético como cerrado e impenetrable, y en efecto lo es, por eso es Hermes el único que puede abrirle, como la flor blanca de

14. *Ibidem*, pp. 76-77.

raíces negras que sólo Hermes podía arrancar. A Hermes le debemos la apertura desde ese espacio, a él se le debe que puedan pasar las cosas a la luz, él las trae, como cuando sacó a Perséfone de la cueva de Hades; desde este espacio cerrado para los hombres, abre Hermes el mundo, hace ver las formas del mundo, se ilumina al mundo.

El ‘paso’ de Hermes y el ser después del ente

La verdad griega ἀλήθεια y la mirada (θέα)

Hasta aquí hemos dicho que Hermes es el nombre que hace referencia al ‘paso’, a un misterio inefable del ‘pasar’ o ‘venir a ser visto’; al poder ver la forma de las cosas, pues Hermes hace nacer, aparecer las cosas, las trae a ser vistas. Concluir así la primera parte de este trabajo nos lleva a una inmediata relación de esta venida de las cosas a la visión con ἀλήθεια que, según Heidegger, es la esencia de la verdad como verdad inicial.

Entre otros aportes, en *Parménides*¹⁵ Heidegger hace una interpretación del pensamiento inicial griego a partir del concepto de ἀλήθεια que tiene implicaciones importantes con el pensar al ser como ser del ente.

La ἀλήθεια para los griegos es literalmente desocultamiento, sostiene Heidegger; es la esencia de la verdad, como si algo cancelara (por eso el prefijo α-) la ocultación (λαθέξ), lo cubierto, lo velado, oscurecido, lo olvidado.¹⁶ La verdad como ἀλήθεια no es la verdad entendida como *veritas* o *certitudo*.¹⁷

15. Martín Heidegger, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.

16. Heidegger supone que la raíz de la palabra ἀλήθεια es lhq que es raíz también para la palabra λανθάνομαι (olvidar). *Ibidem*, p. 32.

17. *Ibidem*, pp. 44-45.

La verdad como ἀλήθεια tiene el sentido de la verdad inicial, es decir, como el surgimiento de las cosas en su primer momento, en su desvelo, en el traerlas del olvido. Para los griegos, dice Heidegger, la ἀλήθεια es una experiencia.¹⁸ Esto implica que ella involucra a aquel para quien es desocultado el algo que se desoculta, no es un asunto de mera certidumbre donde la verdad depende de quien la piensa, sino un dejarse alumbrar desde las cosas que aparecen, que se desocultan. También así para la ocultación como olvido (λανθάνεσθαι), pues “el olvido es, experimentado de manera griega, lo que se ha sumergido en un ocultamiento, de tal forma, en realidad, que la sumersión, es decir, la ocultación permanece ella misma oculta a quien ha olvidado [...]: quien olvida se oculta a sí mismo en su relación con lo que sucede, a lo cual llamamos, por lo tanto, de acuerdo con dicho suceder, lo olvidado. Quien olvida no sólo olvida lo olvidado, sino que, a una con ello, se olvida a sí mismo como aquel para quien ha desaparecido lo olvidado”.¹⁹ La verdad como ἀλήθεια tiene en esta experiencia del olvido un marco que facilita su comprensión, pues el desocultarse de las cosas es un venir del olvido, es un venir de lo que no se ve y ahora puede ser visto desde lo desoculto de la desocultación. En el olvido “algo cae y deja de ser. Este dejar-de-ser es un tipo de ser-alejado y ser-ausente”,²⁰ y con esto, el olvido tiene mayor sentido como lo opuesto de ἀλήθεια como la experiencia opuesta al des-ocultamiento.

La experiencia del desocultamiento, continúa en su exposición Heidegger, tiene relación con la mirada (θέα). Mirada aquí no significa ver como percepción del sentido de la vista, sino un mostrarse de algo desoculto. “Los griegos experimentan el mirar primero y propiamente como modo en que el hombre *emerge y llega a la presencia*, con el otro ente, pero como hombre *en su esencia...* La mirada, θέα no es el mirar como actividad y acto del ‘sujeto’, sino la vista como emerger

18. *Ibidem*, pp. 16-24.

19. *Ibidem*, p. 93.

20. *Ibidem*, p. 95.

del ‘objeto’ y de su salir a nuestro encuentro... (El mirar, θεᾶν, es proveer la mirada, a saber, la mirada del ser del ente, que es el mirar en sí mismo...),²¹ la mirada es el encuentro con el ser del ente, encuentro en el que las cosas son al ser vistas por ser desocultas, porque son encontradas, se presentan, están ahí (ἔστιν). En este desocultamiento se presenta el hombre a sí mismo desde las cosas que se muestran, el hombre se muestra a sí mismo viniendo del olvido, de lo oculto, de lo velado.

Hermes y la mirada del ser del ente

La verdad (ἀλήθεια) y la mirada (θέα) están, como acabamos de ver, en una relación muy estrecha, una relación que realiza el emerger del ente para *ser*, en la mirada se muestra el ser del ente, en el ser se desoculta el ente. Pero este mostrarse, decíamos, no es una acción del hombre sobre las cosas, sino un recibirlas en la mirada. El mirar es un buscar las cosas que están para ser vistas porque se han abierto para ello.²²

Este mirar implica así un estar abierto,²³ un mostrarse del ente que está ya en la posibilidad de ser visto. La mirada como visión de lo desoculto es un “τὸ θεᾶν; es decir, τὸ θεῖον, traducido ‘correctamente’, aunque sin pensar de manera griega, sería ‘lo divino’”. Son los dioses quienes desocultan, quienes miran y dan señales a los hombres de lo desoculto: “lo que mira es lo que mira en el desocultamiento: τὸ θεᾶν es τὸ θεῖον”.²⁴

La misión de Hermes es hacer presente el ente en el ser, porque da a los hombres la mirada del ente mostrándoles lo que ‘es’. “Los dioses de los griegos no son ‘personalidades’ o ‘personas’ que dominan el ser;

21. *Ibidem*, p. 134.

22. *Ibidem*, p. 140.

23. *Ibidem*, p. 184.

24. *Ibidem*, p. 140.

ellos son el ser mismo que mira en el ente. Pero, puesto que es siempre y en todas partes superior infinitamente al ente y se distingue del ente, allí donde la esencia del ser ha llegado inicialmente a lo desoculto, como es el caso de los griegos, los dioses son más ‘predominantes’”.²⁵

Heidegger propone ejemplos de esta manera de ver la verdad como ἀλήθεια en la literatura griega haciendo referencia a Homero. En ella, se deja ver la acción del ocultarse y el desocultarse en la acción de los dioses. Los dioses son quienes ocultan y desocultan, como frecuentemente se lee en el mismo Homero. Los dioses son los que se velan, y Hermes no es la excepción. Sin embargo, Hermes también oculta y desoculta las cosas en su mirada para los hombres.

Con todo, el dios Hermes es un referente del espacio por el que se ‘pasa’ y que al pasar hace mostrarse algo, se desoculta algo, se pone en la mirada algo. Este mostrarse de lo que se desoculta es el evento de la verdad como ἀλήθεια, es la verdad inicial desde la que después se puede decir algo de ello, de lo que sale a la luz: Hermes es el dios que por su acción hace salir a la luz, hace ‘pasar’ el ente al ser y esta forma de actuar le hace ser un dios verdadero, un dios que mira al ente en su ser y lo desoculta para los hombres. La acción de Hermes es una acción de verdad que tiene un referido misterioso en un ‘paso’ oscuro en el que no se puede mirar sino hasta que se hace ‘pasar’ lo que se desoculta. Así, “lo desoculto, lo que yace ‘a la luz del día’, es lo que aparece por sí mismo y apareciendo se muestra a sí mismo, y en este mostrarse llega a la presencia, es decir, para los griegos, ‘es’”.²⁶

El ser como post-factum del ‘paso’ de Hermes

Pensar el ser como ‘ser del ente’ pone al ser como un ‘después’ del ente. En el ser como un después del ente se supone un espacio que cruzán-

25. *Ibidem*, p. 143.

26. *Ibidem* p. 175.

dolo hace ese ‘después’, implica un evento del que sale a ‘ser’ algo del ente, un después en el que se desoculta el ente como ser.

Esta idea del espacio misterioso por el que ‘pasa’ algo y viene a ser no es un asunto nuevo en la reflexión filosófica de Occidente. Veamos dos momentos en los que se ha referido y reconocido este espacio que por su característica de misterio ha quedado sólo como mención.

El diálogo *Parménides* de Platón tiene la estructura de un acopio de la tradición parmenídea y de una confrontación de pensamiento entre el mismo Platón con el ‘joven’²⁷ Aristóteles. Este diálogo viene a representar una *situación* filosófica del autor, situación en la que ha tenido que renunciar a su maestro Sócrates habiendo madurado o habiendo coronado su pensamiento con la tradición parmenídea: el Uno y el Ser del Uno.²⁸ Este Uno y este Ser del Uno en este diálogo, corona el recorrido filosófico de Platón. La renuncia madura y consciente respecto de su maestro está manifiesta en el movimiento del texto al colocar a Sócrates como incrédulo y negativo de la tradición que Platón asume; lo hace callar y no vuelve al diálogo, quedando en el olvido, mudo. Por otro lado, Platón tiene un segundo movimiento: hace dialogar la tradición parmenídea con el ‘joven’ Aristóteles a quien muestra la supremacía del concepto Uno-Ser-Uno.

Es Platón quien habla en *Parménides*, pero un Platón que ya ha unido su socratismo, su visión demiúrgica, con su universalidad eidética; ha unido su ser fuera de la *caverna* con la tradición parmenídea. De hecho, ya la imagen del típico relato de la *caverna* nos permite relacionarla con el ‘paso’, con ese momento del salir al ‘ser’; ya la imagen de la *caverna* nos permite afirmar, en Platón, el reconocimiento del espacio

27. La discusión de Parménides anciano y Aristóteles joven tiene en el diálogo un significado irónico intentando poner a éste como desconocedor del misterio que hay en la relación del ser, el uno y las ideas. La juventud de Aristóteles no es necesariamente un dato biográfico sino el cómo Platón ha entendido la postura de su alumno frente a la suya.

28. Así lo deja ver en su introducción José Lorite Mena en *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*, FCE, Bogotá, 1985.

hermético que hemos señalado antes: el momento en el que los hombres prisioneros ‘pasan’ de la caverna a la luz es el espacio análogo que Platón reconoce en *Parménides* en la tercera hipótesis cuando refiere lo *instantáneo*, el ‘paso’ de la totalidad a lo particular, el ‘paso’ del Uno al ser, el momento en el que las cosas ‘pasan’ de lo múltiple a la unidad.

La tercera hipótesis en la estructura general de las nueve hipótesis del diálogo platónico ocupa la posición tercera por ser el momento del diálogo en el que cierra las dos primeras que refieren ‘lo Uno’ y se relacionan por este *instante* (μετάξύ) con lo múltiple en la cuarta y quinta hipótesis. La tercera hipótesis es la que hace la dialéctica del diálogo, es el espacio de posibilidad para las dos partes, para lo Uno y lo múltiple, es decir:

[...] encierra la paradoja de contener la afirmación y la negación [...] La tercera hipótesis contiene en sí misma su propia dimensión negativa: más aún, la tercera hipótesis sólo es posible si se inicia en un espacio contradictorio (afirmación/negación de lo Uno). Ahora bien, esta tensión inherente a la tercera hipótesis constituye su naturaleza: no sólo habla del intermedio entre lo Uno (1ª y 2ª hipótesis) y lo múltiple (4ª y 5ª hipótesis), sino que ella misma es la mediación, el intermedio en la estructura dialéctica,²⁹ [el ‘paso’ de las cosas al ir de ‘lo Uno’ a la unidad multiplicada en las cosas].

El diálogo problematiza el cruce de la unidad de ‘lo Uno’ para dar unidad a las cosas que evidentemente están unidas en la existencia; es decir, ¿cómo es que las cosas participan de la unidad de ‘lo Uno’? Lorite considera este problema como el mayor de los problemas puestos en el diálogo, tanto que Platón lo replanteará en el recorrido de la discusión retomándolo de modos distintos: “La diferencia entre lo Uno y lo que existe es μετέχειν; la diferencia entre lo Uno y la existencia (οὐσία, εἶναι y εστιν) es una fisura significativa —así lo indica Platón: σημαῖνον

29. *Ibidem*, p. 206.

(142c4)— que tiene el efecto, paradójico, de suprimir la distancia que separa lo Uno de la existencia”,³⁰ dos espacios delimitados pero unidos en participación.

La participación ‘introduce’ a lo Uno en un espacio que no es sólo lo Uno, instaurando así en lo Uno una relación consigo mismo que excluye la posibilidad de anular la alteridad. La participación contamina a lo Uno de límite en su propio interior. Con relación a lo Uno, la participación es precisada por medio de tres términos: οὐσία, εἶναι y εἶσθαι. Estos tres términos, en su misma dispersión significativa, tienen una función común muy precisa en el discurso de Platón: delimitar semánticamente el espacio de la existencia. Y μετέχειν opera como vínculo entre lo Uno y ese espacio existencial, introduciendo al primero en los límites ónticos y haciendo así que el segundo sea una determinación diferenciada. A partir de ahí la formulación ἐν εἰ εἶσθαι se repite, pero ahora como hipótesis específica, dentro de y por los límites indicados: todo lo que sigue como procesamiento dialéctico serán las consecuencias de una de-limitación.³¹

Más adelante Lorite, comentando el diálogo platónico, sostiene que

“μεταβάλλω (participación) delimita dinámicamente ese espacio entre es y no-es, un espacio que no se identifica ni con ‘es’ ni con ‘no-es’: el ‘entre-dos’. Un espacio donde se ‘frota’ el contraste entre κρόνος y ποτέ, un margen configurado estáticamente como *in*-significante desde el punto de vista de la participación, no porque no haya participación (*no-es*), sino porque no es ni participación ni no-participación, es una fisura por donde sólo emerge lo Uno. Pero lo Uno que es diferente de lo Uno en la primera hipótesis y de lo Uno en la segunda hipótesis, porque su espacio propio es esa fisura, esa franja, ese ‘frotamiento’ que es el *Instante*’.

30. *Ibidem*, pp. 152-153.

31. *Ibidem*, p. 152.

“Platón utiliza el término μεταβάλλω para marcar una discontinuidad, una fractura entre dos estados, para significar el tránsito desnivelado existencialmente de una totalidad continua a otra totalidad continua (nacer/perecer; separarse/reunirse; movilizarse/inmovilizarse). El paso de uno de esos estados a otro (pero sin ser —entre tanto— ninguno de los dos) es μεταβάλλω”.³²

Considerando que el diálogo, como dijimos, representa una *situación* de recogida en el recorrido de la maduración del pensamiento platónico desde donde hace la síntesis propia y más auténtica uniendo la tradición parmenídea y su reflexión filosófica, nos parece válido afirmar que en Platón hay un reconocimiento de un espacio indecible, un espacio que no es capaz de describir sino de mencionar, un momento en el ‘no saber’ cómo las cosas son luego de un ‘paso’, una cierta veneración de Platón por Hermes al referir con frecuencia esa fisura por la que se escapa algo que puede verse no en lo oscuro del momento en que salen las cosas sino en las cosas ya a la vista.

Para el caso de Aristóteles nos viene la idea de que hay también algo de esto en su pensamiento ya desde el momento de escribir una *Física* y luego una *Meta-física*, como si el primero fuese la reflexión que preparó, deliberadamente o no, el llegar al reconocimiento de algo más allá del ser (φύσις) de las cosas.

Aristóteles critica a Platón por el supuesto de la ‘participación’ (μεταβάλλω):

Platón llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies. Y, en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre; pues los

32. *Ibidem*, p. 170.

pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre. Pero ni aquéllos ni éste se ocuparon de indagar qué era la participación o la imitación de las Especies [...] Así, pues, como materia, consideró que eran principios lo Grande y lo Pequeño, y como substancia, el Uno; pues a partir de aquéllos, por participación del Uno, las Especies eran los Números. Al enseñar que el Uno es substancia, y que no se dice Uno lo que es otra cosa, su doctrina era semejante a la de los pitagóricos, y, al afirmar que los números eran las causas de la substancia para las demás cosas, enseñaba lo mismo que ellos.³³

No obstante esta fuerte crítica de Aristóteles, nos parece que hay en él un reconocimiento del espacio hermético, del misterio que guarda el momento de la *participación* (μεταβάλλω), pero sin veneración. Aristóteles no resuelve el problema de cómo pasan las cosas de lo general a lo singular y lo reconoce planteándose la relación de lo singular con lo general en el capítulo IV del Libro III de la *Metafísica*:

Hay una dificultad próxima a éstas, la más ardua de todas y la que más necesario es considerar, acerca de la cual se impone tratar ahora. Pues, si no hay nada fuera de los singulares, y si los singulares son infinitos, ¿cómo es posible entonces conseguir ciencia de su infinitud? Todas las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal [...] Si, en efecto, no hay nada fuera de los singulares, nada habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles y no habrá ciencia de nada, a no ser que alguien diga que la sensación es ciencia.³⁴

Con esto nos parece que Aristóteles se está planteando el problema de la *participación* de las cosas sensibles con la manera en que las conocemos en sus géneros, cómo se tocan ambas partes de modo que se identifican las cosas singulares con los géneros.

33. Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, cap. VI (987b6-24).

34. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (999a24-999b3).

Aristóteles es más explícito cuando afirma y se pregunta: “son *una* todas las cosas cuya substancia es *una* [...] ¿cómo llega la materia a ser cada una de estas cosas, y cómo es el todo concreto estas dos cosas? Y, acerca de los principios, puede plantearse todavía esta dificultad: si son uno específicamente, nada será uno numéricamente, ni el Uno en sí ni el Ente en sí”.³⁵ Y poco más adelante, todavía en el planteamiento de este problema dice:

Pero la cuestión más difícil de comprender y la más necesaria para conocer la verdad consiste en saber si el Ente y el Uno son substancias de los entes, y si el uno es Uno y el otro es Ente sin que cada uno de ellos sea otra cosa, o si debemos indagar qué es en definitiva el Ente y el Uno, convencidos de que subyace en ambos otra naturaleza [...] Platón, en efecto, y los pitagóricos piensan que ni el Ente ni el Uno son otra cosa, sino que la naturaleza de ambos es ésta, puesto que su substancia es precisamente la substancia del Uno y la del Ente.³⁶

Aunque hay planteamientos similares a lo largo del Libro III, Aristóteles cierra su planteamiento en esta línea con un reconocimiento más claro de la dificultad que tiene el comprender cómo es que los entes y el Uno pueden *participar* del Ente y el Uno:

Por otra parte, si hay un Ente en sí y un Uno en sí, será muy difícil comprender cómo podrá existir fuera de estas cosas algo distinto de ellas, es decir, cómo serán más de uno los entes. Pues lo distinto del Ente no es; de suerte que, según el dicho de Parménides, sucederá necesariamente que todos los entes serán Uno y que éste será el Ente.³⁷

35. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (999b20-25).

36. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (1001a4-11).

37. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (1001a29-34).

Aristóteles sí hace referencia a Hermes: “Además, en el sólido está igualmente presente cualquier figura; de suerte que, si no hay en la piedra un Hermes, tampoco habrá en el cubo la mitad del cubo, como algo determinado”.³⁸ Está relacionada con Hermes la forma que determina la figura, como si ésta surgiera del misterioso espacio hermético que hace salir la forma que se transfigura para ser ‘vista’. Incluso se refiere a Hermes como el paso al ser cuando afirma: “el acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula, si es capaz de especular”.³⁹

También en la relación acto-potencia cabe el supuesto del ‘paso’ por ese espacio hermético desde el que el ente en potencia emerge en acto (ἐνεργεία). Y decimos que en esa relación acto-potencia cabe el supuesto porque Aristóteles no lo atiende, pero lo reconoce; como si Hermes fuese para él el dios que resuelve, de modo que hace salir y deja ver la potencia de las cosas en el acto en el que emerge. Lo mismo para la relación materia-forma. Sostiene más adelante que “por eso también cuantas cosas son o se generan naturalmente, aunque exista ya aquello a partir de lo cual naturalmente se generan o son, decimos que aún no tienen la naturaleza si no tienen la especie (εἶδος) y la forma (μορφή)”.⁴⁰ Y en el Libro VIII, cap. V, Aristóteles acepta la dificultad de conocer los movimientos que tienen en potencia las cosas para llegar a su contrario: un viviente que pasa a cadáver, un enfermo que puede estar sano. Ese misterio de ‘paso’, es el ‘paso de Hermes’ que hace ‘estar’ de otro modo o forma a la substancia haciéndola pasar a ser.

Lo dicho hasta aquí en este apartado nos facilita la afirmación con la que lo abrimos: nos parece que podemos pensar en el ser como un

38. *Ibidem*, Libro III, cap. V (1002a20-23)

39. *Ibidem*, Libro IX, cap. VI (1048a32-35).

40. *Ibidem*, Libro III, cap. IV (1015a1-6).

‘después’ de un evento misterioso en el que Hermes actúa y hace venir las cosas a ser desde el ente. Así podemos pensar el espacio indecible entre el ser y el ente en el pasar al ser como ser del ente, pues “el ser es siempre un ser de un ente”, dice Heidegger.⁴¹ Y “Pensar el ser requiere en cada instancia un *salto* a través del cual *saltamos* en lo abismal desde el fundamento habitual del ente, en el cual reposa siempre primero el ente para nosotros. Es como el abismo que despeja lo libre, y que nombramos cuando no pensamos en otra cosa que en el ente como lo que es”.⁴²

Hay, pues, un evento previo al ‘ser’ que le hace ser a éste un *post-factum*; el ser, así, viene a ser como alumbramiento del ente, como lo visible ‘después’ de lo invisible. El ente se mueve y despliega en formas de ser y pensar el ente. Heidegger ha denunciado el olvido del ser, porque se asume como el prejuicio universalísimo, indefinible y evidente por sí mismo,⁴³ pero se olvida que él es el ‘sin fundamento’, el otro lado del *salto* o ‘paso’ desde el ente. Lo autóctono sería el ente y no el ser.⁴⁴ El ser es lo desoculto del ente, el ente en la forma visible; el ser es el otro lado al que Hermes lleva al ente para ser en una *forma*; el ser es la salida del ‘paso’ por el que Hermes ha ‘sacado’ algo y ahora se puede ver (ὁράω) en la mirada (θέα). El ser es la salida de Hermes saliendo con él lo que estaba oculto; Hermes hace salir, Hermes lo hace visible; Hermes es, en este sentido, el dios verdadero (δαίμωνες)⁴⁵ que saca de la *caverna*. Hermes está en las cosas ‘vistas’ en la mirada (θέα), Hermes es el dios que hace posible ver (ὁράω), es el dios de la visión (θεωρία) de la verdad como lo desoculto; es el padre del φαινόμενον. Hermes es el referente del impenetrable misterio del ‘paso’.

41. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 32.

42. Martín Heidegger, *Parménides*, p. 193.

43. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 26-28.

44. Martín Heidegger, *Parménides*, p. 193.

45. Heidegger hace una exposición del concepto δαίμων y lo relaciona con la ἀλήθεια. Con su análisis nos posibilita hacer esta afirmación. *Cfr. Ibidem*, pp. 128-133.

Hermes y la hermenéutica del ser del ente

La ‘repetición’ de la pregunta por el ser

El respeto y la admiración que por Heidegger sentimos nos hacen temer plantear la necesidad de ‘repetir’ la pregunta por el ser. Ese temor es un doble temor: el primero tiene relación con ver las luces que se imponen de un filósofo de ese calibre y, el segundo, con que lo dicho en lo sucesivo no sea más que una parodia de lo puesto ya por Heidegger respecto a la necesidad de repetir la pregunta.⁴⁶ Pero nos empuja algo que al mismo tiempo nos hace creer que debe hacerse.

Heidegger denuncia el olvido del ser como olvido de la pregunta por él. Esto podrá sorprender puesto que hay una lista grande de pensamiento ontológico, de posturas filosóficas a propósito del ser. No obstante, el olvido del ser consiste en asumir que “el concepto de ‘ser’ es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido... De esta manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol”,⁴⁷ haciendo de él algo, además, de lo que es innecesario preguntarse.

A Heidegger le reconocemos como el refundador de la ontología en el siglo pasado al plantear y estructurar la pregunta por el ser, distinguiendo también entre lo óntico y lo ontológico, abriendo el problema del ser del ente en lo ontológico de la existencialidad del *Dasein*, con primacía del *Dasein* sobre los otros entes para responder a la pregunta por el sentido del ser. Necesitamos primero, pues, revisar, brevemente, la estructura formal de esta pregunta que hace Heidegger y cómo opta por un punto de partida condicionado por la pre-sunción

46. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 25-28.

47. *Ibidem*, p. 26.

y per-sunción de la primacía de este *Dasein*, prejuiciando la respuesta expuesta en *Ser y Tiempo*, respuesta que no deja de asombrarnos por sus alcances e implicaciones para el pensar filosófico.

Entender la estructura formal de la pregunta por el ser que hace Heidegger es importante si entendemos que las respuestas a las preguntas siempre son condicionadas por las mismas preguntas para las que son respuestas. Entender la pregunta por el sentido del ser que estructura Heidegger nos hace entender el sentido de su respuesta en *Ser y Tiempo*. El punto de partida por el que opta Heidegger para responder a la pregunta por el sentido del ser es la existencia porque es siempre la primera comprensión desde la que se comporta el *Dasein*.⁴⁸ La opción tomada por Heidegger como punto de partida para su respuesta a la pregunta por el sentido del ser es la existencia y la existencialidad del *Dasein*, de forma que cobra cierta obviedad la respuesta desde el horizonte del tiempo.

Así, es comprensible que Heidegger vea la hermenéutica como hermenéutica de la *facticidad*;⁴⁹ por eso la hermenéutica desde él, aunque no sólo con él, es una hermenéutica histórica, porque ha optado por la primacía del *Dasein* y el estar-ahí/ser-ahí, como un 'ser para mí' ya en el mundo. La hermenéutica la relaciona con un 'Ερμῆς mensajero, con la notificación de lo ya a la vista: el ser 'después' del paso de Hermes.⁵⁰ "La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimiento, sino un conocer existencial, es decir, un ser. La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado".⁵¹

Pero nos parece que hay otro lado en la pregunta por el ser que no considera Heidegger sino que deja abierto desde su planteamiento,

48. *Ibidem*, p. 35.

49. Martín Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

50. *Ibidem*, §2.

51. *Ibidem*, p. 37.

porque ha optado por uno de los lados de las dos posibilidades de ese preguntar por el ser. La opción no tomada por Heidegger de las opciones que da la pregunta por el ser del ente, es la que nos pone en la necesidad de repetirla. Heidegger pregunta por el sentido del ser, no por el ser como ser de un ente.

Heidegger tiene razón cuando dice que “todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca”,⁵² que se comprende ya de algún modo. En el preguntar no sólo está lo puesto en cuestión, sino aquello a lo que pertenece lo puesto en cuestión. En la pregunta ¿qué es el alma? hay algo puesto en cuestión y está puesto implícitamente también lo cuestionado. Lo puesto en cuestión aquí es la *quididad* del ser de un ente-alma y lo que no queda explicitado es el ente que está siendo interrogado en su modo de ser. Es decir, la propuesta de Heidegger de la estructura formal de todo preguntar es poner en claro que tenemos en ello lo que se pregunta (el tema) y lo que es interrogado (aquello que se hace tema). Así que “todo preguntar por [...] es de alguna manera interrogar a [...] Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [*ein Erfragte*]”.⁵³ ¿Qué es, entonces, lo que está puesto en cuestión en la pregunta por el ser y qué es lo interrogado?

Si consideramos la pregunta por el sentido del ser en Heidegger, pensando en que el ser es siempre un ser de un ente, en esta pregunta por el ser queda tematizado el ser como sentido y queda en el olvido el ente del que este ser es. Pero la pregunta es siempre conducida por lo que se pregunta y esto implica ya una cierta comprensión del ser mismo.

El pensar el ser del ente tiene dos lados, hemos dicho: uno es el espacio hermético desde el que sale el ser del ente; y el otro lado es la mirada en la que hace ver Hermes. Es decir, los dos lados a los que nos referimos

52. *Ibidem*, p. 28.

53. *Idem*.

posibilitan dos lados para hacer la pregunta por el ser: la pregunta por el ser que ya es ser del ente o la pregunta por el ser como *post-factum* saliente del espacio hermético antes de ser un ‘ser’ mirado.

Cuando Heidegger se pregunta por el sentido del ser está ubicado, por la búsqueda de ese *sentido*, en el lado de un ser ya iluminado, salido de la mano de Hermes, comprendido ya en un horizonte temporal, de modo que el preguntar pone en cuestión al ser en su *sentido*, y así sí lleva primacía el *Dasein*, pues es el único ente que se pregunta y se comporta desde una comprensión como la existencia. Con esta comprensión del ser como sentido Heidegger se queda en realidad sin opción para optar entre los entes desde los que puede preguntar por el ser, se queda en realidad con una sola opción de ente: el *Dasein*.

Heidegger reconoce que “la pregunta por el ser exige, en relación a lo interrogado en ella, que previamente se conquiste y asegure la forma correcta de acceso al ente”,⁵⁴ y si “ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como somos”,⁵⁵ debemos elegir el ente por el que accederemos al ser. Heidegger se pregunta precisamente “¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser?”⁵⁶ y la respuesta debe ser el ente que llama *Dasein*, porque es el único ente para el que el ser de los demás entes ‘tiene o se le recibe’ como *sentido* en el ver de la mirada abierta del ser del ente al que se enfrenta el ente *Dasein*. Así, la respuesta a la pregunta por el sentido del ser que hace en sus investigaciones de *Ser y Tiempo* está condicionada y desarrollada de manera admirable en el horizonte del tiempo. Pero, ¿no dijimos que tenemos otro lado para preguntar por el ser?, ¿qué posibilidades nos da el ‘espacio hermético’ que hemos

54. *Ibidem*, pp. 29-30.

55. *Ibidem*, p. 30.

56. *Idem*.

descrito para preguntar por el ser?, ¿es necesario repetir la pregunta por el ser, no por su sentido, sino en este espacio oscuro que hemos reconocido como indecible, inaccesible? Y, además, ¿qué misión tiene la hermenéutica en esta posibilidad de preguntar por el ser en el espacio que hace del ser un ser de un respectivo ente?

Heidegger opta por un punto de partida, el *Dasein*, ¿qué posibilidades de reubicación de la pregunta por el ser del ente hay y por qué punto de partida debemos optar para la respuesta a esta pregunta? “¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser?”,⁵⁷ pregunta Heidegger. Indiscutiblemente la primacía en el preguntar la tiene el ente *Dasein*, lo que nos pone en la necesidad de repetir la pregunta es lo puesto en cuestión del interrogado ente.

Indiscutiblemente “una elaboración de esta pregunta exigirá [...] la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente”.⁵⁸ El mismo Heidegger advierte el peligro de un círculo vicioso en este buscar el ser del ente en otro ente que se pregunta a través del ser de su propio ente (*Dasein*).⁵⁹ No podemos aquí argumentar si lo hay o no, pero de momento nos parece que sí hay una cerrazón a las posibilidades de preguntarse más allá del ser que el *Dasein* comprende como *sentido*. Por eso vale la pena cuestionar primero si es necesario ‘repetir’ la pregunta por el ser y, posteriormente, dónde podemos ubicarnos para hacer la pregunta por el ser de un ente.

57. *Idem*.

58. *Idem*.

59. *Ibidem*, pp. 30-31.

El pre-factum ontológico del ser

Hemos hablado del ser como *post-factum*, como una salida de un espacio oscuro. Decir esto del ser, como ser de un ente, tiene una implicación obvia: hay un *pre-factum* en la salida, un evento en el que en el misterio de Hermes se genera una *forma* de ser visible en la mirada (θέα). Este momento del *factum* del alumbramiento hermético del ente como ser sólo puede preguntarse desde la respectividad del ser con su ente.

La pregunta por el ser que hace Heidegger no nos parece que esté ubicada en ese respecto ser-ente, sino en ser del ente y *Dasein* porque, aunque esto es un ente frente a otro ente (*Dasein*), lo puesto en cuestión en la pregunta que se hace Heidegger es el sentido del ser del ente sin preguntarse desde el espacio del ser y su ente. En el enfrentarse del ente *Dasein* con el ser de los otros entes, Heidegger se inclina, dijimos, por preguntar por el sentido de ese ser de los entes en respectividad, por eso es un estar-en-el-mundo circunspectivamente con el *Dasein*. Heidegger se pregunta por el ser ya en el mundo, según lo muestra en la analítica que hace a propósito de esto desde el parágrafo 12 hasta el 18 en *Ser y Tiempo*.

El olvido del ser parece tener otra dimensión además de la denunciada por Heidegger: el olvido del *pre-factum*, el olvido de que el ser es un ser de un ente, no sólo un ser para un *Dasein*. Creemos, pues, que es necesario repetir la pregunta por el ser en su espacio oscuro de la mano de Hermes, desde la comprensión del ser no sólo como sentido en donde Heidegger es hasta ahora insuperable, sino preguntándonos por el ser como una ‘salida’, como *post-factum* de un *pre-factum* desde el que se llega a ser un ser de un ente, como la luz visible desde la mirada de Hermes. Tal vez aquí está la razón del giro hermenéutico de la filosofía, en esta necesidad de regresar al misterio de las cosas; tal vez ésta es la razón por la que necesitamos volver a los dioses para poder

ver en su mirada, tal vez aquí la hermenéutica pueda dar más, ya no como interpretación o como reconstrucción de sentidos perdidos del ser, sino como alumbradora del misterio indecible o bien decible parcialmente, como luz desde el ser luego del 'paso', del 'paso' de Hermes.

Reubicación de la pregunta hermenéutica del ser como ser del ente

El final de nuestro trabajo parece tener ya cierta obviedad. Si la necesidad de repetir la pregunta por el ser tiene su razón en el espacio hermético como lo hemos descrito, entonces la pregunta por el ser tiene su *topus* en ese espacio hermético referido y en la pregunta por el ser, así, tiene la hermenéutica una primacía metodológica. Pero, como dijimos recientemente, no como interpretación o reconstructora de sentido sino como desveladora. La hermenéutica es, así, fundamental y refundante.

Si lo anterior es cierto, la pregunta por el ser es, ahora, una pregunta fundamentalmente hermenéutica: ¿Cómo, pues, estructurar metodológicamente una hermenéutica que investigue este espacio?, ¿cuál de las hermenéuticas propuestas hasta ahora da más posibilidades de responder a la pregunta por el ser como *pre-factum* del espacio oscuro? ¿De qué manera ilumina Heidegger en su estructura de existencialidad del *Dasein* la exploración de este espacio hermético como *pre-factum* del ser del ente?

A los dos temores que nos abordaron al inicio de este apartado se le ha agregado otro: no saber cómo responder a esto puesto en cuestión ahora; no tener los elementos para postular una respuesta a estas preguntas, o lo que es peor, seguir en el pasmo de lo inaccesible del ser como ser de un ente. X

Fuentes documentales

- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- Biblia de Jerusalén Latinoamericana en letra grande*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.
- Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000.
- Heidegger, Martín, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.
- *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Hesíodo, *Obras y Fragmentos: Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, Gredos, Madrid, 1978.
- Homero, *Obras Completas de Homero*, Montaner y Simón Editores, Barcelona, 1927.
- Kerényi, Karl, *Hermes conductor de almas [II]*, Sexto Piso, Cd. de México, 2010.
- Lorite Mena, José, *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*, FCE, Bogotá, 1985.

Perspectivas de la educación superior en la misión apostólica de los jesuitas*

Michael Garanzini, SJ**



Recepción: 26 de octubre de 2017
Aprobación: 23 de enero de 2018

Aprecio la oportunidad que me han dado de participar en este espacio, en virtud de que quiero mostrarles algunas cosas en las que he estado pensando y reflexionando. Originalmente se me solicitó hablar acerca de mis actividades como director universitario y como vicepresidente del área académica. Mi campo de especialidad es la terapia familiar; se trata de un trasfondo particularmente bueno para hacerse cargo de una universidad, como lo hago yo; pues la terapia familiar consiste fundamentalmente en lucha, en cómo luchar con justicia y presteza. Y es que las universidades son lugares donde se lucha sanamente y donde se debe lidiar con personas luchando sanamente. Es cierto que se trata de un trasfondo fecundo, pero puede que debido a él yo suela pensar de manera recurrente en términos de luchas y problemas. Para evitar caer en este esquema, hoy tengo pensado hacer algo distinto.

En mi conferencia trataré de responder a tres preguntas:

* Conferencia presentada el 26 de octubre de 2017 en el marco del VI Encuentro El Humanismo y las Humanidades en la Tradición Educativa de la Compañía de Jesús. Pasado, actualidad y desafíos de la universidad en el mundo, en México, en la misión educativa jesuita.

** Secretario para la educación universitaria de la Compañía de Jesús.

- I. ¿Cuál es la verdadera inspiración detrás de la universidad jesuita? Y cuando digo *inspiración* me refiero al sentido de la palabra en latín “*inspirare*”, es decir, *iniciar, respirar/traer a la vida*; pero también *sostener*. ¿Qué mantiene con vida a la educación jesuita?
- II. ¿Cuál es nuestra situación actual?, esto es, ¿cómo estamos nosotros en este mundo contemporáneo?
- III. ¿Cuáles son los propósitos de la educación jesuita para el futuro?, o bien, ¿hacia dónde debería dirigirse la educación jesuita en un futuro?

I

Comienzo por la primera pregunta: la inspiración de la educación jesuita. Es algo que ustedes ya deberían de saber, puesto que, o son jesuitas o conocen a jesuitas; por lo tanto, les ofrezco una disculpa, ya que lo que enseguida enunciaré no tendría por qué representarles novedad alguna. Es ‘material viejo’, algo bien sabido, ante lo cual puede que me deban, incluso, corregir. Y como soy terapeuta familiar, no tengo problema con respecto a ser corregido o desafiado, siempre que combatamos con justicia.

Partiré de los *ejercicios espirituales de San Ignacio*. Los ejercicios espirituales de San Ignacio constituyen su más grande obsequio a la Iglesia. No así los jesuitas en tanto orden. Es debatible, incluso, si los jesuitas podrían ser considerados un obsequio para la Iglesia. En fin, los ejercicios espirituales de San Ignacio son lo que hace que un jesuita sea tal. Además, considero que son, en sí, la inspiración en la universidad. Cuando uno se retira espiritualmente con el apoyo de estos ejercicios, San Ignacio lo invita a que comience el periodo de oración pidiendo la gracia que necesita. Ignacio pregunta ¿qué es lo que tú deseas obtener a partir de este momento de gracia? Esto es una manera particularmente nueva de entender la oración. Y es que la mayoría de la gente, cuando dice “es momento de orar”, se sienta en el templo o en su habitación,

junta sus manos, hace la señal de la cruz y comienza a hablarle a Dios acerca de lo que sea que traiga en la cabeza, o bien, lee algún escrito y reflexiona en torno a él. Por el contrario, San Ignacio dice: “comienza tu oración pidiendo por la gracia que necesitas”, en otras palabras, *la intencionalidad lo es todo*. ¿Qué es lo que deseas lograr?, ¿qué es lo que quieres obtener? Una vez que lo sabes, pide a Dios por la gracia necesaria para que ello suceda.

En una de sus primeras meditaciones, San Ignacio le dice al participante de un ejercicio espiritual: quiero que imagines a los tres miembros de la Santísima Trinidad. Colócate con ellos, quizá en tu habitación, observándolos, y pregúntate por lo que ven ellos cuando miran al mundo; y cuando miran al mundo, imagina que comienzan un diálogo entre ellos: “¿qué es lo que vemos? Vemos lo que hemos creado. Vemos muchas cosas buenas, aunque también vemos que hay muchos problemas. Vemos que la humanidad, la cima de nuestra creación, está desgarrada, dividida, que abunda el pecado en todo el mundo”. Luego, la Santísima Trinidad —dice San Ignacio al participante— tiene una *con-moción* a hacer algo respecto a ello. Así, Dios Padre dice a Dios Hijo: “necesitamos enviarte para que logres cambiar, vigorizar y re-traer a la vida del espíritu a la familia humana que tan desesperadamente necesita ser rescatada de su condición actual”. Entonces la Santísima Trinidad se con-mociona nuevamente y envía al Hijo, y más tarde al Espíritu Santo, cuando aquél deja la vida humana, esta existencia. ¿Qué es lo que está haciendo San Ignacio? Él nos está solicitando considerar una noción de Dios que es, ante todo, “dialógica”, en conversación mutua; una noción de Dios que se *con-mociona*, que puede moverse, que tiene sentimientos como los nuestros; y un Dios que, al con-moverse, actúa, pues pretende hacer de este mundo, su creación, algo mejor de lo que es, rescatándolo de su propia tendencia a la autodestrucción. Esto es muy interesante, pues cuando uno piensa acerca de la imagen que se tiene de Dios, uno tiene que preguntarse a sí mismo: “¿cómo es que

imagino a ese Dios que yo adoro, cuestiono, o bien, rechazo?” ¿Cómo representas al Dios al que le hablas?, ¿cómo es el Dios que habita en tu cabeza y en tu corazón? Para San Ignacio el Dios que adoramos es un Dios compasivo, conversativo (desesperado por dialogar con nosotros) y activo (quiere mejorar las cosas para nosotros). Interesante. Santa Teresa de Ávila —quien fue contemporánea de San Ignacio y tenía la misma visión que él— alguna vez dijo: “eventualmente te tornas el Dios que tú mismo adoras”. ¡Qué reflexión tan brillante! El Dios que adoras tendrá repercusiones drásticas sobre ti: si tu Dios es crítico, si tu Dios es distante, si tu Dios es cariñoso, si tu Dios está emocionalmente conectado contigo, si tu Dios está ansioso de aproximarse hasta ti; dependiendo de cuál sea la imagen que tengas de tu Dios te configurarás tú mismo, eventualmente tú te tornarás el tipo de persona que corresponde a la representación que te haces de Dios.

La siguiente cosa que San Ignacio le pide hacer al participante del ejercicio es, tomando en cuenta lo anterior, pensar en cuál sería su respuesta. “¿Cómo te sientes —le dice San Ignacio— en medio de este diálogo entre los miembros de la Santísima Trinidad?” La contemplación y la reflexión conducen al diálogo, el cual revela sentimientos y emociones que finalmente conducen a la acción. Esto se convierte en el paradigma de San Ignacio para prácticamente todo.

Las instituciones jesuitas, por implicación, no deben ser lugares que, como torres de marfil, simplemente contemplan el mundo. Sea que se trate de matemáticas, de física, de historia, en fin, sin importar el campo de estudio, no debemos ser un lugar que sencillamente contempla y progresa en el conocimiento. Por el contrario, debemos ser un lugar ansioso por dialogar con el mundo a través de las distintas disciplinas; porque las ciencias y las disciplinas son insuficientes por su cuenta. Y todo ello nos conduce eventualmente a dar una respuesta; algo dentro de nosotros nos llama, nos impulsa a la acción. La universidad jesuita es más un *método* que un *lugar*; es un *cómo hacemos las cosas* a dife-

rencia de cualquier otra universidad. Es un instrumento y, cuando San Ignacio lo descubre, porque en los inicios en la Universidad de París donde conoció a sus compañeros y comenzó con la primera comunidad de lo que más adelante se consolidaría como la Compañía de Jesús, no pensó en las universidades como un instrumento idóneo para responder al llamado de Dios (él había decidido ir a la Universidad de París y aprender varios idiomas porque creía que tenía que ser mejor que los demás si quería hacer algo por este mundo). Esto es algo que descubre después. Pero el caso es que la universidad es un instrumento muy importante para traer al mundo el tipo de curación, de crecimiento y de orden que las comunidades necesitan. Así que San Ignacio se involucró en el ámbito universitario, al principio quizá con algo de renuencia, hasta que eventualmente se percató de que aquel era un muy buen espacio y una muy buena herramienta. Se percató de que no era necesario hacer las cosas tal y como las solía hacer la prestigiosa Universidad de París, sino que se podían hacer de manera un tanto distinta. Pensaba que era necesario hacer las cosas de un modo más “intencionado”, de un modo distinto (y hablaremos en torno a ello en breve).

Siguiendo el modo de los ejercicios, en nuestras universidades el estudiante pasa a ocupar el lugar central que anteriormente ocupaba el conocimiento. El estudiante es, por tanto, el enfoque central en la universidad jesuita, su corazón. ¿Y qué sucede con el estudiante? Tal es la pregunta que más importa a la universidad jesuita: “¿Quiénes llegan a ser?”, solía decir el padre Peter Hans Kolvenbach, SJ. “Lo que los estudiantes lleguen a ser será la medida de nuestra universidad”. Así pues, la formación del estudiante, de la persona, lo era todo. ¿Y qué es lo que queremos de los estudiantes? Queremos que sean contemplativos, reflexivos, aplicados, especializados, pero, además, dialógicos con el mundo en el que habitan y entre ellos mismos, queremos que además reconozcan que pueden ser con-movidos a hacer algo; que sientan que son llamados a algo que los conduce a la acción. Que participen en crear una nueva comunidad, así como lo hizo Dios, quien quiere que

sean co-creadores junto con Él. Entonces, con esta idea en mente, ¿qué es lo que vemos cuando miramos hacia abajo al mundo de hoy, tal y como lo hicieron las personas divinas de la Santísima Trinidad?, ¿cuál es el mundo en el que nuestros estudiantes están viviendo, invitándose, trabajando, y del cual queremos que hagan algo mejor?

II

Cuando miramos hacia abajo para observar el mundo de hoy hay que preguntarnos cuál es ese mundo para el cual los estudiantes se están preparando. En primer lugar, es un mundo más globalizado, es decir, los estudiantes están conectados por doquier y ven todo alrededor del mundo: las noticias de lo que sucede en África, en España, en Estados Unidos, están inmediatamente disponibles para ellos. Viven en un mundo en el que todo está completamente conectado, para bien y para mal, y ellos lo saben. Lo que sucede aquí en Guadalajara es impactado por lo que sucede en el mundo y repercute en el resto del globo. Ellos lo entienden. También saben que este mundo globalizado está sobresaturado de información, lo que los pone en riesgo, junto con todos nosotros, y han de descartar o de bloquear muchas cosas. Sabemos por ejemplo que, en términos políticos, la gente sólo consulta información que concuerda con su posición política. Esto es parte del fenómeno de vivir en un mundo globalizado y tener demasiada información, razón por la cual la gente descarta todo aquello que no desea ver.

Nuestros estudiantes son tecnológicamente impulsados, somos tecnológicamente dependientes. Por ejemplo: si algo anda mal con nuestro vehículo, en la primera persona que pensamos que podría ayudarnos es un mecánico, pero lo cierto es que en realidad precisaremos de un técnico en computadoras porque hay ya tantos dispositivos computarizados al interior de los vehículos actuales que ya no es tan simple como coger una llave inglesa, abrir el capó o meterse debajo del carro y repararlo; la mayor parte de los componentes de los vehículos están

computarizados. En síntesis, estamos completamente conectados. Otro caso: vivimos con nuestros *iPhones*, los cuales están conectados a cualquier parte del mundo y, en consecuencia, no sólo tenemos un exceso de información, sino que estamos siendo muy superficiales para tratar el conocimiento que adquirimos. En efecto, somos muy superficiales en torno a lo que entendemos sobre el mundo que nos circunda. Es muy complejo. Elegimos, por así decirlo, ‘desconectarnos’. Hay aspectos muy deshumanizantes en lo que respecta a la globalización y al irrefrenable progreso tecnológico que gradualmente nos empobrece como personas, hace que nos incomode cada vez más la presencia del otro, nos torna indiferentes respecto a nuestra comunidad, nos posiciona en el centro del Universo; en fin, vivimos en un periodo de tiempo en virtud del cual lo que significa *ser humano* es una nueva pregunta antropológica, ¿qué significa *ser persona humana* hoy y cómo lo vemos?, ¿como un consumidor?, ¿como un defensor de alguna ideología para manipular?, ¿como un ciudadano? ¿Qué es el ser humano?, ¿qué es la persona hoy en día?

Los jóvenes ven por igual contrastes sociales cada vez más acentuados. Está el mundo del rico y el del pobre; el del poder y el de la impotencia absoluta; crímenes y violencia a veces en escalas estremecedoras. La juventud actual sabe muy bien que el planeta se muestra desafiante, que tiene un límite y que incluso detalles mínimos impactan en su *vida*.

Yo nunca crecí pensando cosas como esta: si todos en este mundo vieran como se vive en Estados Unidos, mi país, precisaríamos de dos o tres planetas adicionales para tener recursos suficientes con miras a sobrevivir. Por consiguiente, es imposible que todos en la tierra vivan como se vive en el primer mundo. ¿Cómo resolver este problema? La gente que no vive en el primer mundo quiere obtener los beneficios de vivir en él trabajando duro para construir una sociedad que les permita acceder a ellos. Los jóvenes de hoy también ven —y yo considero que esto se ha vuelto más evidente en los últimos días— limitaciones en la

democracia liberal. Lo que quiero decir con esto es que la democracia, las sociedades democráticas, están pasando por momentos difíciles. Quizá ello se deba a que confiamos demasiado en encuestas aplicadas a la sociedad, puede ser; pero el caso es que la democracia liberal no está consiguiendo solventar los problemas. Vemos entonces emerger el populismo: basta echar un vistazo a lo que sucede en Filipinas, en Venezuela, en Estados Unidos (con Trump), en India (con Modi) y en Francia, países en los que los líderes populistas están al alza; además algunos países europeos están desmoronándose. Todo ello indica que la democracia liberal está en apuros.

A propósito de estas dificultades de nuestras formas políticas, hay dos libros recientes muy interesantes que yo encuentro sumamente desafiantes y que vale la pena revisar. Se trata de *The culture of narcissism*, de Christopher Lasch, escrito en los años cincuenta. Hizo una predicción muy atinada acerca de hacia dónde vamos, y el otro es *The Age of Anger: History of the Present* de Pankaj Mishra, un hindú que estudia a Europa. Pienso que fue muy atinado, en algo: logró predecir (escribió su obra antes de que Trump se alzara con el poder en Estados Unidos o Modi en India, etcétera) que aquellos que no tuviesen cabida en el régimen democrático liberal comenzarían a rebelarse contra él. Así, en consecuencia, Mishra asegura que lo que estamos viendo en nuestros días es un conjunto de políticas del resentimiento. Es, pues, una reacción de la gente que fue expulsada de los beneficios de aquel mundo.

Con todo esto, mi diagnóstico respecto a la juventud de hoy en día es el siguiente: los jóvenes intentan ser idealistas y quieren ser generosos, pero están consumidos y preocupados por ser alguien en este mundo y tener los mismos bienes o más que sus padres. Más aún, son consumidos por el “carrerismo”¹ pese a que sueñan con ser más idealistas y

1. Nota del editor. Política o práctica académica que consiste en la imposición de avanzar en los estudios superiores, muchas veces a costa de la propia integridad personal. No existe traducción al español para este concepto.

generosos. Empero, debajo de todo esto, pienso que lo que vemos en muchos de los jóvenes que hoy en día se acercan a nosotros es retraimiento, preocupación y miedo, esto es, una penetrante inseguridad. No se sienten seguros acerca del futuro. Y lo cierto es que la inseguridad nos puede paralizar y refrenar, disuadiéndonos de tomar riesgos y de crecer. ¿Cuánto le toma a la gente elegir un esposo o una esposa? Se pone cada vez más difícil. ¿Cuánto tiempo le toma a uno decir “yo elegí realmente esta carrera y daré todo mi ser en ella”? En fin, parece que todas nuestras tomas de decisión están tomándonos más tiempo porque nos sentimos inseguros.

Sostengo que la universidad jesuita tiene que abordar este asunto apelando a la formación del estudiante. Que no se trate simplemente de una transferencia de conocimientos o de habilidades, sino cuestionarse cómo ayudar al estudiante para que sea un ser humano íntegro, tal y como está destinado a ser. Aquel profesor que argumenta: “mi trabajo consiste sólo en transferir conocimiento y ellos (los estudiantes) han de adquirir las habilidades que necesitan para sobresalir en su campo de estudio”, le hace realmente un mal a sus estudiantes, se distancia de ellos, los hace a un lado sin importar la clase de conocimiento que se esté enseñando, pues de lo que se trata es de formar a la persona como un todo. Tal ha sido siempre el sello característico de la universidad jesuita. Así, el profesor de una facultad jesuítica diría: “como estudiante, lo que tú piensas es importante para mí; cómo tú piensas es aún más importante para mí; y, más aún, lo que tú sientes es también importante para mí. Por lo tanto, lo que hagas con lo que te enseño es lo que realmente me interesa”. Tal es, pues, el enfoque que debe tener un profesor que forma parte de un sistema universitario jesuita.

III

¿Hacia dónde debemos dirigir nuestra atención como educación jesuita? El padre Kolvenbach alguna vez exhortó a las universidades

jesuitas a volver a su interés histórico por las humanidades, los estudios humanísticos y a pensar en torno a la gestación de un nuevo humanismo. Recuperando esto considero que lo primero que tendríamos que hacer es retornar a la pregunta antropológica acerca de qué es *ser humano* hoy, así como repensar qué es aquello que pretendemos transmitir. ¿Cuál es la cultura, cuál es la herencia intelectual que queremos transmitir en esta época? Así, el padre Kolvenbach exhorta a una clase particular de humanismo, un *humanismo social* que coloca al estudiante, a la comunidad de estudiantes, en el centro; que cultiva el celo por la justicia, enseña el respeto por la diversidad humana y promueve la acción y el liderazgo. Un nuevo humanismo —yo creo— que velará por autores y escritores que estén más allá del canon occidental, que tomará en cuenta pensadores de todo el mundo; un nuevo humanismo que producirá una perspectiva genuinamente global bajo la cual los estudiantes serán preparados y formados para el liderazgo, no únicamente dentro de esta comunidad, sino en interconexión con todas las comunidades impactadas por lo que el estudiante y su comunidad hacen. Defiendo que este humanismo social tiene que cultivar a la persona humana de nuevo, tal y como fue creada, es decir, única y dotada de toda la integridad con la que Dios la pretendió. Asimismo, debe estar basado en la justicia y no en ideologías políticas, al igual que ha de estar preocupado por el cuidado del planeta.

Lo segundo que tendríamos que hacer es recuperar la tradición de la retórica. Lo que quiero decir es que las escuelas jesuitas, desde sus inicios, fueron conocidas por tratarse de lugares en donde los estudiantes se preparaban para entender lo que piensan y cómo es que piensan; de suerte que el estudiante pueda ser capaz de expresar con claridad y cuidado lo que piensa. La única manera de lograrlo es entendiendo a la persona con la que se dialoga. Si se puede hablar *a* alguien, entonces se puede hablar *con* alguien, pues cuando se internaliza al otro no se dicen cosas que el otro no pueda escuchar o entender. Todo profesor conoce la lucha que representa cada día, en cada clase, responder a la

pregunta: “¿cómo digo esto, de suerte que consiga darme a entender por mis estudiantes?” Pues bien, esto es parte de la tradición retórica. En efecto, cuando el estudiante se preparaba para expresarse de forma oral o escrita, reconocía que la posibilidad de un argumento o posición convincente exigía de suyo un autoconocimiento por parte del estudiante mismo, al igual que un conocimiento de los otros. Esto es un esquema de la totalidad de una persona en labor de comunicación; por lo tanto, pienso que tenemos que recuperar esto porque si hay una habilidad que está en peligro de desaparecer en esta era tecnológica es la habilidad para comunicarnos. Hablo de verdadera comunicación y verdadera retórica que implica un conocimiento pleno sobre quién se es y qué es lo que se recibe de los otros. No es posible expresar la totalidad de quién se es en un *hashtag* o un emoticono al interior de un tuit. Esto no es comunicación y, por lo mismo, hemos de recuperar la tradición retórica.

Una última cosa en la que tenemos que trabajar es en una universidad como modelo de acción en tanto comprometida con la comunidad. Así, la universidad se consolida como un modelo para el estudiante en su vida. Un modelo en cuanto a lo que significa reflejar, entender, entrar en diálogo con otros, ser llamado, responder y aprender desde lo que se responde. Ciertamente, la universidad por sí misma debe ser una comunidad a cargo de esto.

Es interesante que la reputación de excelencia académica que ostenta la educación jesuita está sostenida en estos tres aspectos: (1) Un nuevo humanismo social (2) que recupera la tradición retórica (3) tornándose en un modelo de acción. En efecto, las instituciones educativas jesuitas fueron conocidas por mantener una filosofía y una teología que colocan a la persona en el centro de la creación, así como también fueron conocidas por desarrollar su currículum basadas en esa creencia. A diferencia, pues, de la Universidad de París en el siglo XVI o de las universidades estatales actuales, las universidades jesuitas preparan

a la persona de manera integral. La universidad jesuita es un modelo de acción que se inserta en la comunidad y que apoya a la comunidad. Cuando la gente dice que los jesuitas destacan por su excelencia académica, yo creo que se refieren a esto.

Hay un último punto en torno al cual me gustaría reparar. Somos afortunados en esta era de vivir en un mundo que posee una Iglesia Católica liderada por un hombre llamado Jorge Mario Bergoglio, el papa Francisco. ¿Por qué digo que somos afortunados a causa de esto? Porque considero que su estilo de liderazgo es un modelo para el tipo de persona que queremos ayudar a crear en las universidades jesuitas. Él conoce bien cómo expresar lo bueno y lo malo, al igual que sabe de qué manera reflejarlos. Además, es un hombre honesto y valiente comunicándose con otros y habla con la verdad ante los poderosos y siempre nos llama a un compromiso personal; en todo lo que suele escribir trata acerca de aquello a lo que somos llamados a hacer y de si estamos cambiando en pos de convertirnos en mejores personas. Él no tiende a escribir tratados sobre diversos temas, en lugar de ello nos insta a emprender la acción. Es una persona que hace lo que dice; así, si invita a la gente a acoger emigrantes, él mismo les brinda acogida. Formalmente: si pide que la gente haga algo, él mismo predica con el ejemplo. Somos, pues, afortunados porque es un hombre reflexivo, recto y propositivo. Creo que es el tipo de liderazgo que todos queremos.

La reflexión va más allá del ámbito del conocimiento. Es una cuestión de síntesis que cobra relevancia; es una cuestión de integridad: consiste en vivir, hablar y juzgar con honestidad y estar abierto a la crítica y la corrección. Es cuestión de intencionalidad, iniciativa y tendencia a la acción, a hacer más y mejores cosas. X

Sobre *Roma*

Luis García Orso, SJ*



Recepción: 21 de diciembre de 2018

Aprobación: 17 de enero de 2019

Al iniciar la proyección de la película, en una superficie de mosaicos cuadrados van apareciendo los créditos, y el agua empieza a correr sobre el piso. Sin dejar de seguir corriendo, el agua toma el rumbo de una coladera. Luego, ahí mismo, en el agua, un reflejo del cielo y un avión que pasa. En esos precisos y preciosos minutos está quizás concentrada toda la historia íntima y biográfica —y al mismo tiempo común y universal— que nos cuenta Alfonso Cuarón.

Cleo, la sirvienta oaxaqueña, lava el piso de la entrada al patio-cochera de una casa en la colonia Roma Sur, del Distrito Federal. El piso de una casa será el primer acercamiento que hacemos a la historia; el piso que es nuestra propia realidad como personas, como familia, como sociedad. En 1970, una familia mexicana de clase media, con cuatro niños y la abuela materna en casa; un padre médico casi siempre ausente, en viajes y en congresos, sin palabra; dos mujeres mixtecas que son todo: sirvientas, cocineras, lavanderas, nanas, memoria, secretos, silencios... Un perro pastor tan fiel y alegre como las sirvientas; un carro Galaxy que apenas, forzadamente, cabe en la casa, como el padre-macho. Una

* Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México, miembro de Signis (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). lgorso@jesuits.net

familia, una ciudad y un país que inician un nuevo periodo de su historia, o que lo terminan, pues el agua se lo llevará, como a la caca del perro.

La historia de cada uno de nosotros está ahí: en el piso, en el ambiente, en las canciones por la radio, del Pirulí o de José José, y en los programas cómico-familiares de Televisa; en las idas al cine, en los pleitos de niños y en sus tareas escolares, en la lejanía afectiva de papá, en la abuela en casa, en los mimos de las nanas, en la autoridad de mamá, en nuestros sueños de niños... Todo tan simple, todo tan rutinario, pero es la vida. Así como los sonidos de la calle: del afilador, del carrito de camotes asados, del camión de la basura, de la banda de guerra de la escuela... Todo es nuestro. Contar una película es contar nuestra propia vida: nuestros recuerdos y nuestros sentimientos, nuestros gestos y nuestros silencios, la rutina diaria y las sorpresas que nos desarman, lo que somos y lo que llegamos a ser.

Con imágenes claras y sutiles, Cuarón nos va adentrando en esa realidad para dejarnos ver la desigualdad social a que nos acostumbramos: entre los patrones y las sirvientas, entre Roma Sur y Neza, entre ser mujer o ser hombre y macho, entre jugar en el bosque o en charcos enlodados, entre ser estudiantes o ser jóvenes contratados como paramilitares... Y todo en medio de la siempre presente y ominosa foto de Luis Echeverría, que luego nos lleva al sangriento jueves de Corpus de 1971.

Cuarón nos narra una historia muy íntima y muy universal. De su mano, pocas veces en el cine vemos como aquí, con tanta maestría y perfección, lo que es la profundidad y el significado de los planos abiertos y las panorámicas de un lugar, para ver lo que está más allá; la composición sinfónica del caos en que vivimos y de los sonidos cotidianos, la sensación de estar ahí con la fotografía en blanco y negro.

Porque sabe lo que es el cine, Cuarón hace de nuestra vida ordinaria un milagro y una sinfonía.

El agua aparece siempre en esta historia: para lavarnos, refrescar, limpiar, apagar el fuego, jugar, recordar, llevarse algo... Como en la secuencia inicial, el agua también ha de arrastrar a la coladera los residuos de lo vivido para que el piso luzca limpio de nuevo, aunque se vuelva a ensuciar! Los protagonistas de *Roma* lo hacen, especialmente las mujeres: Cleo y Sofía. El viaje a la playa de Tuxpan es climático en la narración: tomar distancia de la casa, tomar decisiones, recuperarse, salvar una familia, volver a estar juntos. El mar está ahí imponente y mágico, amenazante y redentor. Pero esa agua siempre presente necesita de los abrazos para poder unir las diferencias, compartir nuestras fragilidades y heridas, mirar más allá. Al abrazarnos volvemos a vivir.

Roma es una historia de amor: a uno mismo, a la familia, a la ciudad, al país; de amor a la vida y a los recuerdos. Revivir esta historia de *Roma*, nuestra historia, es para Cuarón una deuda, una purificación, una esperanza. El cielo se refleja en el agua, en la misma coladera. Un avión surca el cielo, pasa: todo pasa. La vida sigue: un poco igual, un poco diferente, un tanto nueva, madurada. Cleo sube las escaleras hacia lo alto. En *Roma*, algo se rompe, algo se muere, algo comienza. X

Reconstrucción de un largo camino: del EZLN al CNI. Segunda parte*

Karina de Santiago Ávalos, Ana María Villalobos Ibarra, Elías Iván
García Ríos**



Recepción: 21 de mayo de 2018
Aprobación: 2 de julio de 2018

Abstract. Santiago Ávalos, Karina de, Villalobos Ibarra, Ana María and García Ríos Elías Iván. *Reconstruction of a Long Road: From the EZLN to the CNI Part Two.* This second part develops the elements related to the Fifth Indigenous National Congress, the formation of an Indigenous Council of Government, the election of a spokeswoman as an independent candidate in the 2018 presidential election, the signature collection process and the final result of the campaign. Finally, the article proposes a tally of Marichuy's journey and of the resolutions of the Indigenous National Congress in clear opposition to party politics that chases after power.

Key words: Indigenous National Council, Indigenous Council of Government, independent candidacy, 2018 Mexican electoral campaign, indigenous movement, EZLN, CNI.

Resumen. Santiago Ávalos, Karina de, Villalobos Ibarra, Ana María y García Ríos Elías Iván. *Reconstrucción de un largo camino: del EZLN al CNI. Segunda parte.* En esta segunda parte se desarrollan los elementos que conciernen al V Congreso Nacional Indígena, la conformación de un Concejo Indígena de Gobierno, la elección de una vocera como candidata independiente en las

* El artículo ha sido elaborado en el seminario "Análisis Social Estructural y Coyuntural" de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales a cargo del Dr. David Velasco Yáñez, SJ, realizado en el periodo escolar de primavera 2018.

** Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales.

elecciones presidenciales de 2018, el proceso de recolección de firmas y el resultado final de la campaña. Por último, se propone un balance del recorrido de Marichuy y de las resoluciones del Congreso Nacional Indígena en clara oposición a la política partidista que persigue el poder.

Palabras clave: Congreso Nacional Indígena, Concejo Indígena de Gobierno, candidatura independiente, campaña electoral mexicana de 2018, movimiento indígena, EZLN, CNI.

En el V Congreso, el EZLN reconoció la trayectoria del CNI en sus 20 años de vida pública y de constantes luchas. Tanto para el EZLN como para muchas comunidades indígenas, el CNI ha significado una luz que no promete nada, como los políticos, pero a diferencia de estos, lo da todo en la organización, en la lucha y el trabajo, en la resistencia y la rebelión. En esos 20 años de lucha contra el sistema capitalista los indígenas han recibido del gobierno de los capitalistas “desprecio, represión, despojo y explotación, cárceles, asesinatos y desapariciones, engaños y manipulaciones”.¹ En palabras del Subcomandante Insurgente Moisés, del “sistema capitalista en que vivimos no vendrá nada bueno para nosotros los pueblos pobres del campo y la ciudad”.² Sobre los partidos existentes afirmó: “son los mismos que se brincan de un partido a otro”.³ No son 20 años, sino más de 500 años en los que han vivido muerte, desaparición e incumplimiento del *mal gobierno*. Ha sido en el diálogo con el gobierno que los indígenas se han dado cuenta de que no cumple su palabra. Por eso, dijo el Subcomandante Moisés: “hace 20 años dijimos que tenemos que construir nuestro propio camino, nuestro propio destino, donde haya libertad, justicia y democracia”.⁴

Mientras que el diálogo con el *mal gobierno* no ha dejado nada bueno, el diálogo entre las comunidades indígenas reunidas en los Congresos

1. Subcomandante Moisés, *Palabra de la comandancia general del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la apertura del Quinto Congreso Nacional Indígena*, en el CIDECI de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 11 de octubre de 2016.

2. *Idem*.

3. *Idem*.

4. *Idem*.

Nacionales Indígenas ha servido de mucho. Gracias a ese diálogo han caído en cuenta de que la destrucción que los capitalistas hacen contra la madre tierra significará la destrucción de los pueblos indígenas y no indígenas. El fruto de los diálogos ha sido la organización que comenzó hace 20 años. El trabajo y la organización tiene que ser en “nuestra trinchera de lucha, trabajo y organización es donde viven, en cada barrio, en cada escuela, fábrica, en cada hospital y así en cada ciudad, municipio y estado”,⁵ según la situación que cada uno vive. “Nosotras y nosotros que somos explotados necesitamos estar juntos [el] campo y la ciudad y construir el mundo que queremos”.⁶

Fueron las palabras de los corazones zapatistas las que hablaron en la voz del Subcomandante Moisés, quien recordó que “Ahora es la hora de que el corazón colectivo que somos, más grande se haga todavía. Que sea casa, consuelo y ánimo de lucha para quien se piensa solo y sin salida. Ahora es la hora de nuestros pueblos, de nuestras naciones, de nuestras tribus, de nuestros barrios. [...] Ahora es la hora del Congreso Nacional Indígena”.⁷

En la primera fase del V Congreso Nacional Indígena celebrado el 14 de octubre de 2016 en conmemoración del 20 aniversario del CNI, se reunió una diversidad de naciones y tribus de las lenguas “amuzgo, binni-zaá, chinanteco, chol, chontal de Oaxaca, coca, náyeri, cuicateco, kumiai, lacandón, matlazinca, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, nahua, ñahñu, ñathô, popoluca, purépecha, rarámuri, tlapaneco, tojolabal, totonaco, triqui, tzeltal, tsotsil, wixárika, yaqui, zoque, chontal de Tabasco y hermanos aymara, catalán, mam, nasa, quiché y tacaná”.⁸

5. *Idem.*

6. *Idem.*

7. *Idem.*

8. Congreso Nacional Indígena, *Que retiemble en sus centros la tierra*, 14 de octubre de 2016.

En su recuento señalaron el despojo, la represión y el exterminio que han vivido durante los últimos 524 años, pero también reivindicaron su resistencia y oposición al proyecto capitalista de muerte mediante la construcción de la vida, la palabra, el aprendizaje y los recuerdos. Nos recordaron que la política de abajo busca

[...] crear formas dignas y rebeldes para no ser asesinados, despojados, contaminados, enfermos, esclavizados, secuestrados o desaparecidos. Desde nuestras asambleas comunitarias hemos decidido, ejercido y construido nuestro destino desde tiempos inmemoriales, por lo que mantener nuestras formas de organización y defensa de nuestra vida colectiva es posible únicamente desde la rebeldía ante los *malos gobiernos*, sus empresas y su delincuencia organizada.⁹

Denunciaron cómo los *malos gobiernos* han arremetido contra las comunidades indígenas que integran el CNI: la invasión al pueblo coca de Mezcala, Jalisco, por parte de empresarios y gobierno. La imposición de megaproyectos, la privatización y despojo de agua y territorio y la negación de identidad indígena de los pueblos otomí, ñhañhu, ñvathö, hui hú y matlatzinca del Estado de México. El despojo, robo y criminalización de los pueblos originarios residentes en la Ciudad de México. La invasión minera a terrenos comunales en el territorio del pueblo chontal de Oaxaca. El despojo de tierras, la contaminación de acuíferos, la construcción de parques eólicos, desarrollos eco turísticos, las altas tarifas de luz, el despojo por imposición de áreas naturales protegidas y la criminalización por defender el territorio del pueblo maya peninsular de Campeche, Yucatán y Quintana Roo.

El despojo, el encarcelamiento, el asesinato, la discriminación, la represión, la fragmentación, la división y las violaciones a los derechos humanos del pueblo maya de Chiapas, tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol y

9. *Idem.*

lacandón. La invasión, el despojo y la comercialización del territorio, el hostigamiento del narcotráfico, la militarización del territorio y la agresión a las mujeres del pueblo mazateco de Oaxaca. Las fumigaciones aéreas, la explotación minera y la contaminación de los pueblos nahua y totonaca de Veracruz y Puebla. El asedio de la delincuencia organizada, la destrucción territorial y la amenaza de minería e hidrocarburos de los pueblos nahua y popoluca del sur de Veracruz.

La imposición del Proyecto Integral Morelos (gasoductos, acueductos y termoeléctrica), el despojo de la radio comunitaria, la construcción del nuevo aeropuerto, el saqueo de recursos naturales, la militarización y paramilitarización y la constante agresión a líderes comunitarios del pueblo nahua de Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Morelos, Estado de México, Jalisco, Guerrero, Michoacán, San Luis Potosí y Ciudad de México. La invasión a tierras comunales de los Chimalapas, la amenaza de los hidrocarburos y termoeléctricas, la tala de bosques y la siembra transgénica en los pueblos zoque de Oaxaca y Chiapas. El despojo del agua y la agresión a la radio comunitaria del pueblo amuzgo de Guerrero. La invasión de carreteras, el gasoducto y las mineras del pueblo rarámuri de Chihuahua. La privatización de lugares sagrados y el despojo de tierras comunales del pueblo wixárika de Jalisco, Nayarit y Durango. La invasión de tierras, la privatización de lugares sagrados y los gasoductos y autopista del pueblo kumiai de Baja California.

La deforestación por saqueo de madera del pueblo purépecha de Michoacán. El saqueo de recursos naturales y la invasión de empresas mineras, paramilitares y malos gobiernos del pueblo triqui de Oaxaca. La imposición de pagos por servicios ambientales, el ecoturismo, la proyección de autopistas y presas, las concesiones mineras y la explotación y explotación petrolera del pueblo chinanteco de Oaxaca. La invasión y destrucción de territorios sagrados por proyectos hidroeléctricos del pueblo náyeri de Nayarit. El gasoducto, la privatización del agua, la criminalización y hostigamiento del pueblo yaqui de Sonora.

El avance de los proyectos mineros, hidroeléctricos, presas, gasoductos y las Zonas Económicamente Especiales y el hostigamiento a los pueblos binizzá e ikoot de Oaxaca. El despojo de territorio agrario, las amenazas, muertes y encarcelamientos y la paramilitarización del pueblo mixteco de Oaxaca.

La imposición de megaproyectos mineros y la disputa de los territorios por parte del narcotráfico, los paramilitares y los malos gobiernos de los pueblos mixteco, tlapaneco y nahua de la Montaña y costa de Guerrero. El ocultamiento de la desaparición forzada de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, Guerrero. Los secuestros e imposición de sentencias de parte del Estado a indígenas y no indígenas en todo el país por defender sus territorios y exigir justicia. La amenaza de proyectos carreteros y turísticos del pueblo mayo. La invasión y destrucción de territorio sagrado por gasoductos y oleoductos de la nación dakota.¹⁰

Era por todo lo anterior, dijeron los reunidos en el *V Congreso Nacional Indígena*, que se construían luchas y rebeldías desde abajo, en asambleas locales, comunales, ejidales, en juntas de buen gobierno y acuerdos que significan unidad. Los espacios colectivos se han consolidado y fortalecido para tomar decisiones y acciones de resistencia pacífica, por medio de recursos jurídicos nacionales e internacionales, sin partidos políticos, pues sólo provocan corrupción, muerte y compra de dignidades. En la política y el poder de abajo del CNI y el EZLN “han hecho alianzas con diversos sectores de la sociedad civil, haciendo medios propios de comunicación, policías comunitarias y autodefensas, asambleas y concejos populares, cooperativas, el ejercicio y defensa de la medicina tradicional, el ejercicio y defensa de la agricultura tradicional y ecológica, los rituales y ceremonias propias para pagar a la madre tierra y seguir caminando con ella y en ella, la

10. Todas estas denuncias fueron tomadas del V Congreso Nacional Indígena.

siembra y defensa de las semillas nativas, foros, campañas de difusión y actividades político culturales”.¹¹

En el V Congreso Nacional Indígena se determinó iniciar una consulta en cada pueblo perteneciente al Congreso, con el fin de desmontar el poder de *arriba*, que sólo ha generado muerte, violencia, despojo y destrucción. También se declararon en asamblea permanente para consultar a las comunidades la propuesta de conformar un Concejo Indígena de Gobierno “cuya palabra sea materializada por una mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente que contienda a nombre del Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el proceso electoral del año 2018 para la presidencia de este país”.¹²

En el V Congreso Nacional Indígena se refrendó algo que ya estaba claro en el CNI y en el EZLN a lo largo de su historia:

[...] nuestra lucha no es por el poder, no lo buscamos; sino que llamaremos a los pueblos originarios y a la sociedad civil a organizarnos para detener esta destrucción, fortalecernos en nuestras resistencias y rebeldías, es decir en la defensa de la vida de cada persona, cada familia, colectivo, comunidad o barrio. Construir la paz y la justicia rehilándonos desde abajo, desde donde somos lo que somos.¹³

Esa es la gran diferencia entre la política de *arriba*, que se mueve en las esferas partidistas, y la política de abajo, que construye desde las resistencias y rebeldías.

Después de que la prensa, varios académicos y políticos, así como algunos simpatizantes y adherentes a la *Sexta Declaración de la Sel-*

11. Congreso Nacional Indígena, *Que retiemble en sus centros la tierra*, 14 de octubre de 2016.

12. *Idem.*

13. *Idem.*

va Lacandona hicieron mofa de la propuesta del CNI, la criticaron y la descalificaron, los zapatistas respondieron con *Una historia para tratar de entender*, en la que expusieron la génesis de dicha propuesta, su importancia, su propósito, su pertinencia, su coherencia y sus límites. Por principio, los zapatistas volvieron a señalar, como ya habían señalado antes y como también lo ha señalado el CNI de distintas formas, “Nuestros sueños no caben en sus urnas” [...] “tampoco nuestras pesadillas” [...] “y tampoco nuestro@s muert@s” [tampoco] l@s desaparecid@s [...] l@s secuestr@das, l@s encarcelad@s”.¹⁴

Sus cuestionamientos evidenciaron la incapacidad de respuesta de la política que se cocina en los partidos políticos y en las altas esferas públicas.

¿Cuántos de los ausentes de Ayotzinapa caben en cuántas urnas? ¿En qué proyecto partidario se encuentran? ¿Cuál logotipo institucional es el que se cruza pensando en quienes nos faltan? [...] ¿En qué aspiración a un cargo, un puesto, un gobierno, caben las mujeres agredidas, desaparecidas, asesinadas por todo el espectro ideológico? ¿A cuántas boletas electorales equivalen los infantes asesinados por el Partido Acción Nacional en la guardería ABC? ¿Por quién votan los exterminados por el Partido Revolucionario Institucional y sus réplicas mal disimuladas, en toda la extensión de las geografías y calendarios del México de abajo? ¿En cuál conteo de votos aparecen los perseguidos por el Partido de la Revolución Democrática, acusados del delito de ser jóvenes? ¿En cuál partido político se representan las diferencias sexuales perseguidas en público y en privado, para las que hay como condena el infierno en vida y en muerte? ¿Cuáles son los partidos políticos institucionales cuyos logos y consignas manchan los muros que deben saltar miles de migrantes, hombres, mujeres y niños para caer en manos de gobernantes-criminales-empresarios de la trata de personas? [...] ¿Dónde está la casilla electoral para que ahí se exprese la explotación,

14. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Una historia para tratar de entender*, 17 de noviembre de 2016.

la represión, el despojo y el desprecio a los pueblos originarios? ¿En cuál urna se depositan los dolores y las rabias [de los 66 pueblos indígenas de México enumerados?].¹⁵

Después de dejar claro que las elecciones nunca abarcarían, incluirían, abordarían, ni sueños ni elecciones del México de *abajo*, del México profundo, los zapatistas tuvieron que volver a explicar que la propuesta inicial del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) con una vocera fue de ellos, pero que fue el CNI en su V Congreso quien decidió hacer suya la propuesta y someterla a consulta en las comunidades

[...] colectivos, organizaciones, barrios, tribus, naciones y pueblos originarios ahí reunidos de las lenguas amuzgo, binni-zaá, chinanteco, chol, coca, náyeri, cuicateco, kumiai, lacandón, matlazinca, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, nahua, ñahñu, ñathô, popoluca, purépecha, rarámuri, tlapaneco, tojolabal, totonaco, triqui, tzeltal, tzotzil, wixárika, yaqui, zoque y chontal.¹⁶

El EZLN no buscaría ningún cargo, ni se convertiría en partido político, ni la vocera y candidata serían zapatistas, ni continuarían su lucha por la vía electoral institucional, porque “las zapatistas, los zapatistas no participaríamos para alcanzar y ejercer el Poder desde un puesto, un cargo o un nombramiento institucional”.¹⁷ Por ningún motivo que se enarbole como pretexto el EZLN luchará para tomar el poder. Un énfasis fundamental que poco se entiende en la sociedad en general es que

[...] ningún insurgente o *insurgenta*, sea de la comandancia o sea de tropa; ni ninguna *comandanta* o comandante del CCRI pueden siquiera ser autoridades en comunidad, ni en municipio autónomo, ni en las diferentes instancias organizativas autónomas. No pueden ser concejas ni concejos

15. *Idem.*

16. *Idem.*

17. *Idem.*

autónomos, ni juntas de buen gobierno, ni comisiones, ni ninguna de las responsabilidades que se designan por asamblea, creadas o por crear en la construcción de nuestra autonomía, es decir, de nuestra libertad.¹⁸

Contrario a lo que se piensa, a saber, que el EZLN es el que coordina, dirige o como suelen decir, manda a las comunidades zapatistas, ellos dicen, “Nuestro trabajo, nuestra tarea como *ezetaelene* es servir a nuestras comunidades, acompañarlas, apoyarlas, no mandarlas”.¹⁹

Para la clase política mexicana, sea del partido que sea,

[...] los pueblos originarios ni siquiera son ya un estorbo, un mueble viejo que hay que arrojar al pasado adornándolo con citas del *Popol Vuh*, bordados multicolores y muñequitos de ocasión. La política de *arriba* ve a través de los indígenas, como si fueran las cuentas de vidrio olvidadas por algún conquistador, o los restos anacrónicos de un pasado atrapado en códigos, libros y conferencias “magistrales”. Para la política institucional los pueblos originarios no existen, y cuando “reaparecen” (así dicen), entonces es una sucia maniobra de una mente perversa y todo poderosa. Después de 524 años sólo conciben al indígena como incapaz, tonto, ignorante. Si los originarios hacen algo, es porque alguien los manipula; si piensan lo que sea, es porque alguien los mal-orienta. Para los políticos de *arriba* de todo el espectro ideológico, siempre habrá “un extraño enemigo” detrás de los pueblos indígenas.²⁰

Sin embargo, en medio de la selva, las cosas funcionan de forma distinta, todo crece a su debido tiempo, tal como creció la propuesta del CIG y se fue madurando. La táctica utilizada en la política de abajo deja claro ese modo otro de proceder. En el caso de la propuesta que se gestó en el territorio autónomo zapatista, su modo de trabajarlo fue:

18. *Idem.*

19. *Idem.*

20. *Idem.*

Empezamos por el principio, es decir, por las dificultades y los obstáculos. Si unas y otros son suficientemente grandes como para que sean dignas de un desafío, entonces se pasa a la siguiente fase: lo que tiene en contra. Después, y sólo después, se analizan los pros, lo que tiene de bueno. Es decir, no se decide hasta no saber si vale la pena. O sea que primero va el qué, luego todo lo que va en contra y a favor del cómo, luego dónde y cuándo (el calendario y la geografía) y, ya al final del principio, quién.

El siguiente paso tiene que ver con la respuesta a la pregunta “¿Quién lo va a hacer?” Si corresponde a las autoridades autónomas, entonces la consulta pasa a ellas; si a las comunidades, entonces se hace una consulta general: a todas y todos. Si no le toca a ninguna de esas instancias, entonces se tiene que preguntar quién lo va a hacer, a veces en forma indirecta, a veces directamente. Si ese “quién” responde afirmativamente, entonces se consulta con tod@s para definir si sí se apoya y cómo.

En eso anduvimos 2 o 3 años al menos. Es decir, la idea iba y venía, pero sin pasar más allá.²¹

Esa manera de proceder, no sólo de los zapatistas, sino de las comunidades indígenas, dista mucho de los modos que utiliza la política de *arriba* para elaborar sus propuestas. Un rasgo fundamental de esa política de *arriba* es que ni por error la propuesta se discute, enriquece y modifica en las bases sociales, es decir, en el grueso de la ciudadanía. La propuesta representaba muchas dificultades, pues al ser el CNI el destinatario de dicha propuesta, dijo el Subcomandante Insurgente Moisés:

[...] lo primero que le va a preocupar al CNI es que los acusen de que traicionan su palabra, de que se van a meter a la *mierda*, que se van a desviar del camino, que están claudicando. O sea que ya se dejaron convencer por

21. *Idem*.

el sistema y que quieren la paga, o sea el Poder, mandar, ser como los otros. Que se rindieron, que se vendieron. Esas críticas, pues de por sí las van a tener, pero estoy seguro de que tienen la cabeza y el pensamiento para responder cabalmente.²²

De modo que después de analizada la propuesta, el quién la presentaría al CIG recayó en el Subcomandante Insurgente Galeano, pues dijo el Subcomandante Moisés:

[...] tienes que presentar la propuesta tú. No sólo porque si te ven ahí pensarán que es tu maña y la contra va a caer redondita, también y sobre todo porque los compas del CNI tienen que entender que no es algo que sólo tenga que ver con los pueblos indígenas. Es más grande, muy grande [...]. Tan grande, o más, que el primero de enero de 1994 [...]. Aunque el CNI rechace la propuesta, con sólo ponerse a pensar, a discutir, a dialogar, ya no será igual, porque se pasará del “esto nos hacen” a “vamos a hacer algo”, y eso ya lleva a otro pensamiento.²³

La propuesta recayó en el CNI porque eran los únicos que podían hacer lo que el EZLN no podía. Ese V Congreso tuvo en sus manos la posibilidad de continuar con las dinámicas anteriores, donde expresaban sus dolores, sus rabias y sus ánimos de continuar haciendo el conteo de las desgracias que vivían de parte del poder de *arriba*. Los zapatistas les recordaron,

Ustedes, delegadas y delegados al CNI, están aquí porque los mandataron, porque sus pueblos, naciones, tribus y barrios buscan apoyo, palabra y oído que les alivie y conforte. Vienen a hablar y a escuchar. Ustedes se deben a sus pueblos, a nadie más. Todo está muy mal y, ustedes y nosotros los sabemos, se va a poner peor. Tienen que hacer algo.²⁴

22. *Idem.*

23. *Idem.*

24. *Idem.*

En este modo se puede ver claramente el mandar obedeciendo, pues los delegados y delegadas fueron mandatados por sus comunidades para que hicieran algo en favor de su pueblo. La situación era tan difícil que si no hacían nada pronto quedarían menos comunidades indígenas y cada vez estarían más solas y aisladas.

Fue entonces que los zapatistas les hicieron la propuesta,

Nosotros les venimos a proponer otra cosa: estamos golpeados, con muertes, desapariciones, secuestros, encarcelamientos, despojos, injusticias, territorios enteros destruidos y otros en vías de extinción. Estamos acorralados, sin esperanzas, sin fuerzas, sin apoyos, débiles, agonizantes. Para los políticos y los medios, aunque sean de izquierda o progresistas, no existimos.

Así que nosotros, nosotras, zapatistas, pensamos que es el momento de pasar a la ofensiva. Llegó la hora del contraataque. Y hay que empezar golpeando uno de los corazones del sistema: la política de arriba.

Por eso les proponemos que el CNI forme una Junta de Gobierno Indígena (así se llamaba en nuestra propuesta original; ya en asamblea, y a propuesta de una delegación indígena magonista de Oaxaca, pasó a llamarse “Concejo Indígena de Gobierno”), un colectivo, formado por delegados del CNI, que aspire a gobernar el país. Y que se presente a las elecciones presidenciales del 2018 con una mujer indígena del CNI como candidata independiente.²⁵

Las reacciones se fueron expresando a su ritmo y a su tiempo. Alguien dijo:

[...] estoy pensando que así podríamos reconstruir el CNI, que la iniciativa les daría otra vez visibilidad a los indígenas. Porque, hay que decirlo claro

25. *Idem.*

compas, no existimos para la clase política. Ya ni como objeto de limosna nos mencionan. Y creo que con esta propuesta no sólo podríamos encontrarnos con otros indígenas, también nos encontraríamos con mucha gente de abajo que está jodida. Hay mucho descontento en todo el país, y no hay alternativa para los indígenas, y tampoco para los que no son indígenas. Claro, la propuesta tiene varias cosas en contra que tenemos que analizar con seriedad.²⁶

Los pros y los contras de la propuesta brotaron en todas las delegaciones ahí presentes, de esa forma ésta se hizo colectiva, porque todos la pensaban, la valoraban, la discutían y la reformulaban.

El EZLN explicó algunos detalles sustanciales de la propuesta. Primero, la necesidad de consultar con sus comunidades, según los modos de cada pueblo. Segundo, si nombraban un candidato tendría que ser mujer. Tercero, el Concejo Indígena de Gobierno tendría que estar formado por concejales y concejales de todos pueblos originarios organizados en el CNI. Cuarto, que no iban a ganar porque el sistema electoral sólo beneficia a los políticos. Quinto, que si ganaban no los iban a reconocer, porque el fraude es la columna vertebral, la esencia del sistema electoral mexicano. Sexto, que aunque ganaran y fueran reconocidos, no iban a poder hacer nada, porque allá *arriba* no hay nada que hacer, pues las cuestiones fundamentales no se deciden *arriba*, ya que ese sistema sólo sirve al poder financiero internacional.

Los zapatistas le dijeron al CNI que

[...] no importaba si ganaban o no la presidencia de la República, que lo que iba a importar era el desafío, la irreverencia, la insumisión, el quiebre total de la imagen del indígena objeto de la limosna y la lástima (imagen tan arraigada en la derecha y, quién lo dijera, también en la izquierda institucional

26. *Idem.*

del “cambio verdadero” y sus intelectuales orgánicos adictos al opio de las redes sociales), que su atrevimiento cimbraría al sistema político entero y que tendría ecos de esperanza no en uno, sino en muchos de los *Méxicos* de abajo [...] y del mundo.²⁷

Lo importante era la organización y reorganización de los pueblos originarios, de los obreros, campesinos, colonos, maestros, estudiantes, etc., que responderían al llamado del CNI.

El movimiento de los de abajo pondría en crisis y rompería los esquemas de aquellos que se consideran la vanguardia del cambio y la revolución. El CNI tendría que desafiar a los pilares de nuestra nación, el racismo, el sistema patriarcal y machista. Sin embargo, las y los zapatistas los apoyarían con el cuidado de sus hijos, con los gastos de movilización para que renunciaran a los recursos que les dan a los independientes. Así el CNI, la casa de todos los pueblos originarios, podría ser punto de confluencia de todos los movimientos, indígenas y no indígenas, organizados y no organizados, “en torno a ese Concejo y a esa mujer indígena, podía generarse un gran movimiento que cimbrara el sistema político entero. Un movimiento donde confluyeran todos los *abajos*. Un movimiento que haría retemblar en sus centros la tierra”.²⁸

Los zapatistas les dijeron que

[...] entonces, no importará si se juntan o no las firmas, si sale o no la paga para moverse, si se obtiene o no el registro de la candidata, si se presentan o no las otras candidaturas a debatir, si se participa o no en las elecciones, si se gana o no, si se reconoce o no el triunfo, si se puede o no algo hacer allá *arriba*. Y no iba a importar porque serían otros los problemas, otras las preguntas, otras las respuestas.²⁹

27. *Idem.*

28. *Idem.*

29. *Idem.*

La forma de proceder del Concejo Indígena de Gobierno estaría de acuerdo con las formas que tienen las comunidades, las decisiones se toman abajo, en las asambleas y el CIG se encargaría de ejecutarlas. Sus principios serían los del Mandar Obedeciendo. El CIG tendría como vocera a una mujer indígena del CNI, que conoce su lengua y su cultura. La vocera sería la que se presentaría como candidata independiente y en el proceso de recolección de firmas, el CIG y su vocera recorrerían lo más que pudieran de México y del mundo para explicar la propuesta de organización y de autonomía para que pudieran hacer frente al sistema capitalista que está acabando con la vida y el territorio, así como para conocer los dolores y rabias de indígenas y no indígenas que sufren, pero que resisten.

Como bien lo dijeron los zapatistas, el indicador para medir el alcance de la propuesta no sería si se lograba el registro o se ganaba, sino si se lograba llegar a aquellos que nadie llega, si se lograba escuchar a aquellos que nadie escucha, si se lograba hablar a aquellos a los que nadie habla, si se lograba promover la organización, si los pueblos, colonias y barrios encontraban fuerza e inspiración para organizarse, para resistir y para rebelarse. Además, durante el proceso se podría impulsar el orgullo y el honor del color, de la lengua, de la cultura, del arte y de la historia indígena; se podría compartir y evidenciar la destrucción causada por los capitalistas empresarios y su servidumbre política; se podría dar a conocer el CNI para que más pueblos, naciones, tribus y barrios indígenas se conocieran y se sumaran a la casa de los pueblos originarios.

En la segunda fase del V Congreso Nacional Indígena, después de haber realizado la consulta en las comunidades pertenecientes a esta casa, los pueblos originarios decidieron pasar a la ofensiva para buscar nuevamente la democracia, la justicia y la libertad. El proceso de consulta tardó varios meses y en ese tiempo “las formas y las lenguas que nos representan en la geografía de este país emitimos acuerdos de

asambleas comunales, ejidales, de colectivos, municipales, intermunicipales y regionales, que una vez más nos llevan a entender y asumir con dignidad y rebeldía la situación por la que atraviesa nuestro país, nuestro mundo”.³⁰

En esta segunda fase los pueblos originarios vuelven a dejar claro el modo de la política de abajo, que, con toda autoridad, puede sacudir la conciencia de la nación. Hacen nítido que:

[...] no es nuestra intención competir en nada con los partidos y toda la clase política que aún nos debe mucho; cada muerto, desaparecido, encarcelado, cada despojo, cada represión y cada desprecio. No nos confundan, no pretendemos competir con ellos porque no somos lo mismo, no somos sus palabras mentirosas y perversas. Somos la palabra colectiva de abajo y a la izquierda, esa que sacude al mundo cuando la tierra retiembla con epicentros de autonomía, y que nos hacen tan orgullosamente diferentes.³¹

Esta iniciativa ilustra el gran contraste que existe entre las problemáticas del país y lo que están haciendo los pueblos en las distintas geografías del territorio en favor de la defensa de la vida.

[...] en los municipios de la montaña y costa de Guerrero nuestros pueblos han creado condiciones de seguridad y justicia verdadera; en Santa María Ostula, Michoacán, el pueblo nahua se ha unido con otras comunidades indígenas para mantener la seguridad en manos de los pueblos, en donde el epicentro de la resistencia es la asamblea comunal de Ostula, garante de la ética de un movimiento que ha permeado ya los municipios de Aquila, Coahuayana, Chinicuila y Coalcomán. En la meseta purépecha la comunidad de Cherán ha demostrado que con organización, sacando a los políticos de su estructura del mal gobierno y ejerciendo sus propias formas

30. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaración del V Congreso Nacional Indígena*, 1 de enero de 2017.

31. *Idem*.

de seguridad y gobierno, se puede no sólo construir la justicia, sino que al igual que en otras geografías del país, sólo desde abajo, desde la rebeldía, se reconstruyen nuevos pactos sociales, autónomos y justos.³²

En temas de cuidado del medio ambiente, mientras el gobierno extiende licitaciones a diestra y siniestra para saquear todos los recursos naturales y llevar las ganancias al extranjero mediante el capital privado,

[...] el pueblo wixárika, junto con los comités en defensa de la vida y del agua del altiplano potosino han dado muestra de que se puede defender un territorio, su medio ambiente y equilibrios con base en reconocerse uno con la naturaleza, con una visión sagrada que renueva cada día los vínculos ancestrales con la vida, la tierra, el sol y los antepasados, abarcando 7 municipios en el territorio sagrado ceremonial de Wirikuta en San Luis Potosí.³³

En materia de educación, mientras el gobierno aprueba reformas mediocres que pretenden administrar las estructuras educativas,

[...] los pueblos originarios crean primarias, secundarias, bachilleratos y universidades con sistemas educativos propios, basados en la protección de nuestra madre tierra, en la defensa territorial, en la producción, en las ciencias, en las artes, en nuestras lenguas y pese a que la mayoría de esos procesos crecen sin apoyo de ningún nivel del mal gobierno, está al servicio de todas y todos.³⁴

En temas de comunicación, mientras los malos gobiernos y la política de *arriba*, en confabulación con los intereses empresariales, prostituyen la información, difunden mentiras y generan distracción y confusión imponiendo agendas malintencionadas en los medios masivos de comunicación, “los pueblos han hecho medios propios de comu-

32. *Idem.*

33. *Idem.*

34. *Idem.*

nicación ideando formas diversas para que la conciencia no sea opacada por la mentira que los capitalistas imponen, usándolos además para fortalecer la organización de abajo, de donde nace cada palabra verdadera”.³⁵

En materia de democracia, mientras los partidos políticos y la política de *arriba* se debaten el control y la manipulación de la Nación, para continuar sirviéndose de los puestos y cargos que tienen,

[...] los pueblos originarios siguen cuidando y fortaleciendo formas de consensos y asambleas como órganos de gobierno en las que la voz de todos y todas [logra] acuerdos profundamente democráticos, abarcando regiones enteras a través de asambleas que versan en torno a los acuerdos de otras asambleas y estas a su vez surgen de la voluntad profunda de cada familia.³⁶

Mientras el gobierno vende al país con sus reformas privatizadoras

[...] los pueblos hacemos frente y luchamos por detener la destrucción de nuestros territorios por el fracking, los parques eólicos, minería, los pozos petroleros, gasoductos y oleoductos en estados como Veracruz, Sonora, Sinaloa, Baja California, Morelos, Oaxaca, Yucatán y todo el territorio nacional. [...] Mientras la clase política sólo destruye y promete, los pueblos construimos no para gobernar sino para existir con autonomía y libre determinación.³⁷

Este movimiento, lejos de ser una ocurrencia, estuvo acompañado de autoridad y de procesos reales de transformación, en los que el poder fue distribuido en las bases populares y asamblearias. Los pueblos originarios hicieron un llamado a todo el país para desmontar el poder

35. *Idem.*

36. *Idem.*

37. *Idem.*

de *arriba* y reconstruir el país desde abajo y a la izquierda, “sobre las ruinas dejadas por el capitalismo”.

Es por eso que, como Congreso Nacional Indígena, reunidos en este V Congreso 43 pueblos de este país, ACORDAMOS nombrar un Concejo Indígena de Gobierno con representantes hombres y mujeres de cada uno de los pueblos, tribus y naciones que lo integran. Y que este concejo se proponga gobernar este país. Y que tendrá como voz a una mujer indígena del CNI, o sea que tenga sangre indígena y conozca su cultura. O sea que tiene como vocera a una mujer indígena del CNI que será candidata independiente a la presidencia de México en las elecciones del año 2018.³⁸

El recorrido del CIG y su vocera

Para facilitar al lector la ubicación cronológica del recorrido de la candidatura de Marichuy, ofrecemos a continuación una breve línea del tiempo:

- Mayo 2017: El CNI anuncia de manera oficial a la vocera que será representante del CIG durante la contienda de las elecciones presidenciales de 2018: María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy).
- Octubre 2017: Registro de Marichuy ante el Instituto Nacional Electoral (INE) como candidata independiente e inicio de precampaña y recolección de firmas. Se anuncian irregularidades por parte del INE e instituciones bancarias contra Marichuy y el CIG.
- Enero 2018: Asalto a la caravana y periodistas del CIG en la región de Tierra Caliente, Michoacán.
- Febrero 2018: El INE comunica que el 12 de febrero será fecha límite para recolección de firmas. INE extiende periodo hasta 19 de febrero.

38. *Idem.*

- 14 de febrero 2018: Accidente de la caravana del CIG en Baja California Sur. Suspensión de la campaña y del recorrido agendados.
- 19 de febrero 2018: Marichuy no logra la cantidad de firmas necesarias. Obtuvo 229 mil 913 firmas validadas por el INE de las 866 mil 593 requeridas.
- Marzo 2018: El CNI anuncia en su página web la Convocatoria del Siguiente Paso en la Lucha en la que se invita a “las personas, grupos, colectivos, organizaciones, naciones, tribus, pueblos y comunidades del campo y de la ciudad, indígenas y no indígenas, en México y en otros países, a hacer un análisis y una valoración, tomando en cuenta los objetivos que el CNI y el CIG hicieron públicos en su oportunidad y, sobre todo, considerando los objetivos que cada uno se trazó”.³⁹

Invitaron también a realizar actividades y análisis bajo iniciativa propia sobre lo que sucede en México y el mundo, “porque, como lo dijeron una y otra vez el CIG y la vocera Marichuy, nuestro horizonte no termina el 1 de julio del 2018 ni se circunscribe sólo a México. La resistencia, la rebeldía y el empeño de construir un mundo donde quepan muchos mundos es internacional y no se limita ni por los calendarios ni por las geografías de quienes allá arriba nos explotan, nos desprecian, nos roban y nos destruyen”.⁴⁰

El nombre de la vocera fue anunciado en mayo de 2017: María de Jesús Patricio Martínez. Con una propuesta anticapitalista y el pensamiento firme de “mandar obedeciendo”, Marichuy pone de manifiesto la importancia de que los pobres del mundo se organicen para consolidar un gobierno que opere desde abajo.

39. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Convocatoria al siguiente paso en la lucha*, 16 de marzo de 2018.

40. *Idem*.

Después de la consolidación del Concejo Indígena de Gobierno y de su vocera, a principios del mes de octubre del año 2017, han mantenido su *Gira del Concejo Indígena de Gobierno* por múltiples comunidades, ciudades y estados de toda la república mexicana. Los discursos de Marichuy constantemente reafirman —a donde quiera que vaya— que esta candidatura no trata de ganar el poder de *arriba*, de la clase política, sino que más bien se trata de una lucha organizativa, una lucha que pretende visibilizar la violencia, represión, despojo y olvido en la que viven los pueblos originarios de México. De lo que se trata, entonces, es de organización, no sólo de los pueblos indígenas, sino una organización que incluya a los trabajadores, mujeres, jóvenes universitarios, obreros. Una lucha que desea construir un futuro diferente, más esperanzador para México. Un futuro construido desde *abajo*.

Entonces por eso se decide participar con esta propuesta [...] en este proceso electoral de 2018, y fuimos claros cuando se dio a conocer la propuesta de que íbamos a participar, pero no con el fin de llegar y estar allá arriba, de pelearnos por la silla, sino más bien de visibilizar todos los problemas que tenemos en nuestros pueblos, ¿verdad? Que nuestros pueblos iban a hablar, nuestros pueblos iban a decir los problemas que tienen y que no están de acuerdo con lo que está pasando. Y más porque los pueblos originarios fueron los primeros que han habitado estas tierras, y todo lo que está haciendo el gobierno y el que tiene el dinero es olvidar, abandonar, exterminar, encarcelar, desaparecer a los que se rebelan, ¿verdad?⁴¹

Marichuy reafirma que su candidatura a la presidencia de México no es una lucha electoral, sino que es una lucha por *la vida*. ¿Mas qué entender por *vida* en las palabras de Marichuy y de todos los pueblos originarios que representa? La lucha por la vida es la lucha por la autonomía y la tierra. En varios discursos sostiene que la tierra es la que da alimento y cobijo, es la que da territorio y comunidad.

41. Congreso Nacional Indígena, El andar del CIG y Marichuy, *Palabras de nuestra vocera Marichuy en Buaysiacobe, territorio Mayo*, 22 de enero de 2018.

Queremos que haya vida para todos, porque los pueblos indígenas el día que se termine su tierra se acaba la vida, y es para todos, va a afectar a todos. Por eso pensamos que esta propuesta que es de los pueblos indígenas es para todo México, que no solamente es para nuestros pueblos, porque tanto hay problemas en nuestras comunidades, como hay problemas en las ciudades.⁴²

El sistema capitalista no ha cesado de arrebatar la tierra de los pueblos originarios, y si les es arrebatada la tierra, *su* tierra, dice Marichuy, la muerte vendrá detrás de ese despojo. La muerte de la comunidad, la de su autonomía y de su identidad.

Marichuy repite también constantemente que esta organización y visibilización de las problemáticas, y la fuerza que tienen los pueblos originarios para combatirlas, no debe quedarse en un esfuerzo “aislado”, en una “campana electoral” no debe quedarse estancado en el 2018. Es una lucha para el futuro pero que se va gestando desde el inmediato presente, desde el diálogo entre comunidades, desde el esfuerzo por visibilizar la lucha de los pueblos indígenas, desde la organización y la reflexión para construir un futuro *otro*, en donde no quepa la violencia y el dolor.

Entonces participar en esta propuesta es para que levantemos la frente en alto y digamos que aquí estamos, somos pueblos indígenas, que tenemos una tierra, una raíz, tenemos una lengua, un vestido y tenemos una forma propia de organizarnos y esa forma propia es la que queremos que nos respeten y que cuando vengan a instalar un megaproyecto nos pregunten si estamos de acuerdo.⁴³

Es importante señalar también que, en el discurso ofrecido el día 28 de noviembre de 2017 en Ciudad Universitaria, Marichuy hace un llamado a la necesidad de una educación crítica y acorde a la realidad multi-

42. *Idem.*

43. *Idem.*

cultural de la nación en la que las culturas originarias han sido permanentemente negadas. Una educación que deje de instruir a nuevos operadores del despojo y de la producción desmedida, a justificadores del desastre social y de la enajenación de los pueblos. Marichuy reafirma el motivo y la visión de la lucha del CIG que pretende unir fuerzas con la sociedad civil y los estudiantes:

Cuando hemos dicho que nuestra lucha, que nos está llevando a recorrer los rincones del México de abajo, no es por el poder y no es tampoco por puestos públicos o votos electoreros, lo decimos porque venimos buscando algo mucho más grande e importante, venimos buscando la conciencia colectiva de abajo, esa que hemos visto nacer y florecer en los estudiantes organizados que nos han enseñado mucho con su dignidad y determinación. Queremos, pues, que sepan que otra forma de gobernarnos es posible, que entre las ruinas que van dejando a su paso la ambición y el dinero nacen esperanzas y mundos nuevos. Que, así como la organización digna y autónoma nació de la desgracia y el luto que ensombreció a este país por los recientes sismos, así también del luto y el dolor dejado por el capitalismo están resurgiendo las guías y las claves para reconstruirnos como pueblos y como nación.

A ustedes, la juventud consciente, a los creadores y multiplicadores de artes y ciencias, los reconocemos como una gran luz en medio de tanta muerte y oscuridad, los necesitamos para seguir soñando, luchando y haciendo cada vez más grande eso que los poderosos tanto temen y que se llama democracia, libertad y justicia.⁴⁴

Principales oposiciones

Para comenzar a describir las oposiciones a la candidatura independiente de Marichuy, el CNI y del CIG, no bastaría señalar a los partidos

44. Actividades del CIG y su vocera, *Discurso de María de Jesús Patricio Martínez, vocera del CIG, en Ciudad Universitaria*. 28 de noviembre de 2017.

políticos tradicionales y a la izquierda mexicana. En realidad, si nos detenemos a analizar mucho más de cerca quiénes se oponen a esta candidatura —que a ojos de muchos es inservible y sin sentido, y a ojos de otros tantos es necesaria y valiente— nos daremos cuenta, en mayor o menor medida, de que la oposición a esta propuesta de candidatura a la presidencia proviene de una estructura de Estado excluyente para con sus pueblos indígenas. Un Estado que pretende favorecer sólo al sistema económico y a la acumulación de dinero y capital a costa del sufrimiento y despojo de miles de comunidades indígenas a lo largo y ancho del territorio nacional. Los indígenas, en este país, no figuran en la vida pública, como ya lo hemos señalado, y mucho menos en la política. Los indígenas, en México, son los últimos en todo, los grandes olvidados de la patria.

Desde el inicio del camino electoral, Marichuy fue víctima de racismo y misoginia descarada. Su condición de mujer indígena sacó a relucir lo peor de la sociedad y la política mexicana, hubo burlas, comparaciones y señalamientos, que reflejan la ignorancia, el clasismo y el desconocimiento que predomina en un país que reniega de sus pueblos originarios.

En las redes sociales hubo, y hay, muchas y escandalosas muestras de racismo y misoginia, como puede constatarse en esta breve selección de *tuits*:

@nopalmuino escribió: “Lo de #Marichuy es toda una payasada, votar por ella sólo por ser indígena y mujer... neta hay que estar pendejos”.

Otro, que firma como Abogado del Diablo, dijo: “Yo sí votaría por #Marichuy. Se ve que tiene experiencia en limpiar a México”.

@elsuciodam tuiteó: “Esa #Marichuy se parece a la que limpia en mi casa”.

Y finalmente, la cuenta @0111001Or disparó: “Quién es #Marichuy y por qué no está haciendo pozole?”

Así, la campaña de Marichuy y del CIG ha evidenciado, durante meses, los rastros excluyentes y racistas de la sociedad y política mexicanas. Es precisamente por su incursión en la contienda electoral que toda esta basura ha salido a relucir y confirma la importancia y la urgencia de este proyecto *otro* de política. Una política construida, organizada y pensada desde las comunidades indígenas.

En octubre de 2017, Marichuy se presentó ante el Instituto Nacional Electoral (INE) para su registro como candidata independiente. En su discurso manifestó las oposiciones y las trabas con las que se encontraron antes de dar ese primer paso. En sus propias palabras:

Y lo que quiero iniciar diciendo que, para lograr este primer paso, nos pusieron muchas trabas. Nos quisieron tratar como ‘de la alta’, de los que se rigen allá arriba. Que solamente esta estructura está diseñada para ellos, no para la gente de abajo, no para la gente trabajadora. Mucho menos para las comunidades indígenas. Pero aun así hemos logrado dar este primer paso. Y les quiero decir que no nos quisieron abrir una cuenta en un banco, que era uno de los requisitos, que teníamos que tener una cuenta, y nos bloquearon el banco HSBC, no nos quisieron abrir, y tuvimos que buscar otro.⁴⁵

¿Por qué una institución bancaria le negaría una cuenta a una indígena? ¿Qué temen? ¿Por qué Marichuy —a diferencia de otros candidatos— se ve obligada a enfrentarse a este tipo de discriminaciones?

Marichuy también ha dejado en claro que su candidatura es diferente a la de los demás candidatos de los partidos tradicionales, pues la suya es una propuesta “pensada y hecha en colectivo, y no una en la que el

45. Congreso Nacional Indígena, *Palabras de Marichuy, vocera del CIG, a su salida de entregar la carta de intención como aspirante ante el INE*, 10 octubre, 2017.

candidato parece representar “por sí sólo” todos los intereses de su partido y del pueblo”. Marichuy afirmó que ella sólo era la vocera, la voz de los pueblos indígenas, la voz de los que no tienen voz.

La izquierda institucional y el indigenismo

Desde las filas de cierta izquierda, algunos personajes quisieron presentar a Marichuy como un títere del zapatismo para restarle votos a *ya sabes quién*.⁴⁶ Desde el entorno de Andrés Manuel López Obrador —conocido por ser el único candidato de izquierda a la presidencia— y su partido Morena (Movimiento de Regeneración Nacional) se ha acusado a la candidatura de Marichuy de fragmentar el voto izquierdista. Mas, podríamos nosotros preguntar: ¿Cuál izquierda? ¿Esa que se confunde y disuelve con la derecha? ¿Hay una verdadera izquierda en México, o quedan únicamente los restos de ella?

Sin entrar en demasiados matices, podríamos decir que la herencia política que dejó Lázaro Cárdenas en materia indígena ha perjudicado a nuestros pueblos originarios mucho más de lo que los ha beneficiado.

Con las políticas indigenistas de los años cuarenta comenzaron los discursos paternalistas en los que se trataba de mexicanizar al indio. Desde esta visión, los pueblos indígenas quedaron bajo la sombra de incontables prejuicios, entre ellos, el prejuicio que los tildaba de rémora para el desarrollo, además de que se les consideraba atrasados en cuestiones económicas, higiénicas, políticas y sociales. Dentro de esta fórmula, quedaban legitimadas las acciones de penetración cultural, de despojo de sus tradiciones, lengua y modos de vida.

Basta con observar cómo ha actuado la izquierda institucional (entre ellos, Andrés Manuel y su partido Morena) frente a la propuesta y de-

46. Marcos Roitman Rosenmann, “Marichuy, la izquierda y las elecciones presidenciales” en *La Jornada Opinión*, México, sábado 13 de enero de 2018.

mandas de la candidatura de Marichuy. Nadie ha hecho eco de las demandas del Concejo Indígena de Gobierno, y mucho menos se les ha invitado a participar de *igual a igual*. Lo único que al parecer quieren es subordinación y votos. A la izquierda institucional no le urge ni le importa poner los problemas de los indígenas en el centro de su agenda, de su proyecto de gobierno, no guardan relación con el futuro de México. Al fin y al cabo, dirán, son cuestiones de indios.⁴⁷

El recorrido de recolección de firmas

El recorrido de recolección de firmas del CIG para la candidatura de Marichuy fue diametralmente distinto a la de los otros candidatos independientes. Si los políticos de *arriba* se transportan comúnmente en aviones de lujo y camionetas blindadas acompañados por seguridad privada, Marichuy y su equipo se enfrentaron a condiciones adversas y difíciles durante su gira por la república, además de viajar en condiciones extenuantes y precarias.

Y, sin embargo, la única candidata verdaderamente independiente en esta contienda electoral fue Marichuy. Ella fue la única que no pertenecía con anterioridad a algún partido político que le proporcionara “contactos” o afiliaciones políticas, o bien, respaldos corporativos que le facilitaran la entrada como candidata independiente a la presidencia de México.

El periodo de precampaña y gira alrededor de los estados de la república del CIG y su vocera fue mucho más complejo —y diríamos también que completo— que el resto de los candidatos.

Sabemos ya que la candidata no alcanzó a recolectar las firmas necesarias para la fecha límite indicada por el INE, que era el 19 de febrero

47. *Idem*.

de 2018, sin embargo, como hemos venido señalando, el verdadero propósito de su campaña no era la toma del poder, ni aparecer en la boleta electoral; sino la organización de los pueblos originarios y la sociedad civil para replantear una nueva manera de hacer política y una manera distinta de pensar a México. Es por eso que consideramos importante revisar, de manera detallada, los obstáculos a los que se enfrentó el CIG durante el proceso de recolección de firmas puesto que visibilizan la lucha indígena y el racismo y discriminación de la clase política, de las instituciones de gobierno y de la sociedad civil en general. No obstante, estas adversidades confirman también la importancia de la resistencia de los pueblos indígenas organizados y la urgencia por replantear la “democracia” mexicana.

Marichuy recorrió durante más de cuatro meses los rincones más inhóspitos de este país para hacer escuchar su voz y la de los pueblos originarios, pero, sobre todo, para escuchar a las comunidades rurales, urbanas e indígenas marginadas que, al parecer, en este país no tienen voz ni verdadera representación. Recorrió la república compartiendo el mensaje de los pueblos indígenas, invitando a la sociedad civil a organizarse, recordando la importancia y la vigencia de la lucha contra el sistema capitalista: un sistema que da muerte a la comunidad y a la tierra. Recorrió la república inundando los oídos atentos de aquellos que decidían escucharla con su mensaje de esperanza para la construcción de un México más justo. No obstante, no dejó nunca de lado su ímpetu de rebeldía y de denuncia para con los despojos, destierros, encarcelamientos, desapariciones, opresiones en las comunidades indígenas y no indígenas de todo el país.

Lo que les quiero comentar en esta propuesta que tal vez las concejales ya comentaron, pero quiero reiterarles que esta propuesta, la cual nos han encomendado en el Congreso Nacional Indígena, es una propuesta organizativa. ¿Qué quiere decir? Que tenemos que organizarnos desde abajo, desde nuestra casa, desde nuestros barrios, desde nuestras colonias, desde

la ciudad. ¿Para qué? Pues para cambiar esto de lo que nos hemos estado quejando por años y que es este sistema capitalista que está destruyéndonos y que está acabando con todo: nuestros recursos naturales, nuestras aguas, nuestros bosques, nuestros territorios.

Entonces por eso los pueblos indígenas decidimos participar en este proceso electoral, con el fin de visibilizar los diferentes problemas que se encuentran en el campo y la ciudad. Y también lograr un acercamiento para ir unificando, ir articulando diferentes esfuerzos, y juntos poder hacer algo fuerte desde abajo para poder derribar este sistema capitalista.⁴⁸

Y a pesar de ello, del esfuerzo por llegar a cada rincón de México, por compartir un mensaje de esperanza y denuncia, parecía que Marichuy seguía siendo, de algún modo, *invisible* para los demás candidatos. No figuraba para ellos como una posible contrincante, como una igual. No había, o por lo menos así lo percibimos, ni temor ni interés, pues en sus discursos no figuraba la candidatura de Marichuy, mucho menos cabía esperar que le restaran atención a sus propuestas.

El nombre Marichuy apareció en todas las portadas el día 14 y 15 de febrero. Las noticias relataban un aparatoso accidente sobre la carretera transpeninsular, cerca de La Paz, Baja California Sur. Las imágenes mostraban el transporte de Marichuy completamente volcado sobre roca y arena, rodeado de paramédicos y autoridades. Horas después, el CNI anunciaba a través de su página web y redes sociales que de los 11 pasajeros que viajaban en la camioneta, ocho miembros habían resultado heridos, entre ellos Marichuy con una lesión en el brazo y leve inflamación en la cabeza, y que una de ellas, Eloísa Vega, de la red sudcalifornina de Apoyo al Concejo Indígena de Gobierno, había muerto.

48. Actividades del CIG y su vocera, *Palabras de Marichuy en Querétaro*. 8 de diciembre del 2017.

Si durante meses Marichuy y el CIG trabajaron para llevar su palabra a los rincones y las comunidades más marginados del país, bajo la lógica de darles voz a los que *no tienen voz* y de compartir el mensaje de organización y resistencia contra el sistema capitalista y el Estado excluyente; con este suceso, candidatos y medios de comunicación se ven obligados a brindarles atención, (tal vez por segunda vez desde el asalto de los cinco reporteros que acompañaban a Marichuy en Michoacán) y reseñan la vulnerabilidad y las condiciones de fragilidad en las que viaja el CIG y que marcan la diferencia entre una campaña hecha desde *abajo* y las campañas hechas desde el poderío y los privilegios de *arriba*. El accidente de Marichuy y su equipo recibió la consideración y el “interés” que no les habían prestado a sus ideas, a su palabra, a su mensaje. Importa más, quizás, evidenciar —de manera explícita o ingenua— que los indígenas siguen siendo los más desprotegidos para voltear a verlos —como siempre se ha hecho— sólo en medio del lamento —o de la lástima—, que mirarlos con la dignidad de sujetos de derecho y participantes activos y organizados, como contrincantes preparados y capaces en esta coyuntura electoral. Los indígenas siguen siendo para los políticos de *arriba*, aquellos a los que hay que cuidar de modo paternalista, pero nunca aquellos a los que hay que mirar con respeto y admiración, o considerarlos posibles presidentes de la república.

Consideramos que estos contrastes, que se muestran *arriba*, como el interés que surge —espontáneamente— por Marichuy y su propuesta en medio de las adversidades, las difíciles condiciones de transporte y movilización y las complicaciones para recolectar firmas desde la aplicación móvil lanzada por el INE, son tan sólo algunos síntomas de que la verdadera oposición de los pueblos indígenas organizados no es ni los partidos políticos en general, ni los demás candidatos a la presidencia en particular, ni los medios de comunicación, ni la izquierda mexicana. Quizá la oposición es mucho más compleja, pues se trata de un sistema de Estado que privilegia el poder económico y político

por sobre los intereses del pueblo, un Estado excluyente para con los pueblos indígenas, un Estado que protege el capital y que despoja y violenta a las comunidades rurales y campesinas y que, como dice Marichuy, trae consigo *la muerte*. La muerte de la tierra, del alimento, de la comunidad.

Terminamos esta sección del capítulo por donde iniciamos, el verdadero opositor de los pueblos indígenas de México es el Estado mismo. Mas eso, creemos, está por cambiar.

Momento actual

El efecto Marichuy

Esas mismas artimañas las vieron e hicieron notar los zapatistas cuando en el primer conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?” el Subcomandante Galeano señala que se enteraron de los comentarios de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) sobre la supuesta maniobra para dividir los votos de Marichuy y sobre el hecho de que ella no logró reunir las firmas requeridas para su registro. Y agrega que AMLO manifiesta una doble moral al proponer que se le dé oportunidad a la candidata del CNI “dada su honestidad”.

El CNI, así como distintos militantes y académicos afiliados a la lucha del EZLN y los pueblos originarios, afirmaron que los requerimientos de las firmas a través de la aplicación móvil del INE suponía un diseño explícitamente discriminatorio contra los millones de indígenas que viven en zonas remotas y comunidades rurales.

La asociación civil “Llegó la Hora del Florecimiento de los Pueblos” conformada por intelectuales, artistas y activistas sociales denunció al INE (Instituto Nacional Electoral) de engaño y discriminación en contra de la

aspirante presidencial María de Jesús Patricio Martínez, al lanzar un proceso de recolección de firmas para un México que no es México, debido a que es un obstáculo el uso de una aplicación para teléfonos celulares (de gama alta), pues recolectar más de 800 mil apoyos en zonas donde no hay energía eléctrica es prácticamente imposible.⁴⁹

En el comunicado *Convocatoria al siguiente paso en la lucha*, el CNI presentó una serie de datos duros y comprobables con respecto a las firmas que obtuvieron. 10,624 fueron capturadas en papel, no en aplicación digital. De éstas, la inmensa mayoría correspondía a asambleas comunitarias, además, bajo los criterios del propio INE, el 94.5% de las firmas recabadas aparecía en la lista nominal.

El nivel de confiabilidad de las firmas entregadas por la vocera del Consejo Indígena de Gobierno (CIG) es de 94.48 por ciento. Por mucho, el más alto de todos los aspirantes a una candidatura independiente. El resto hizo verdaderos actos de prestidigitación. El porcentaje validado de las firmas de Jaime Rodríguez, “El Bronco”, fue de apenas 59.46 por ciento; el de Armando Ríos Piter, 65.66 por ciento, y el de Margarita Zavala, 67.59 por ciento. El aspirante Édgar Portillo presentó apenas 2.63 por ciento de firmas verdaderas.⁵⁰

Se presenta también un conteo aproximado de auxiliares por Estado, ellos afirman que no coinciden las firmas que legítimamente se presentaron con las que registra el INE. Éste es uno de los tantos puntos que nos incitan a entrar en el análisis y la valoración profunda del tema de la democracia electoral en nuestro país.

49. Misael Zavala, “Asociación acusa al INE de engaño y discriminación contra Marichuy” en *El Universal*, México, 7 de noviembre de 2017.

50. Luis Hernández Navarro, “Marichuy y la exclusión política” en *La Jornada Opinión*, México, martes 27 de febrero de 2018.

Los recientes acontecimientos, según continúa el Subcomandante Galeano, revelan dos cosas: en primer lugar, después de los fraudes de los otros candidatos, se destapa la verdadera cara de los políticos de *arriba*, es evidente que obrando bien no se obtienen resultados favorables en ese sentido. Mucha gente se pone a favor de incluir a Marichuy en la boleta electoral ahora que se sabe que jugó limpiamente. Sin embargo, según el Subcomandante, esto sería entrar en el juego sucio, es decir, no se habla de echar fuera a los candidatos que defraudaron sino de meter a Marychuy ilegalmente en la boleta, aun cuando no consiguiera las firmas. En segundo lugar, el hecho de que Marichuy no lograra entrar es evidencia de que su campaña no fue creada para dividir, de ser así hubiera conseguido el registro.

Al final, los distintos partidos se ofrecieron a invitar a Marichuy a colaborar con ellos, pero esa fue otra de sus tantas mentiras. En dicho conversatorio la propia Marichuy acepta que en el INE no hay lugar para la decencia, que sí recibió alguna carta de otros aspirantes a la candidatura como Armando Ríos Piter y Jaime Rodríguez, pero que la invitación en realidad era para que ella se uniera a su movimiento y no viceversa; nuevamente los de *arriba* queriendo “adiestrar” a los de *abajo*.

Lo interesante del efecto Marichuy fue, como también lo especifica el Subcomandante Galeano, que ella dejó en evidencia un sistema tan corrupto, traidor y poco transparente como es el INE y que gracias a esto la gente se dio cuenta de que no hay democracia real en este país: “son sólo buscadores de talentos políticos, pero si eres decente no puedes entrar aquí, el tribunal está para avalar los errores del INE, a ojos del tribunal, el INE cometió el error de no meter al Bronco”.⁵¹

51. Elio Henríquez “Izquierda institucional no se da cuenta por dónde viene el fraude: subcomandante Galeano” en *La Jornada*, Ciudad de México, lunes 16 de abril de 2018.

Un balance

La respuesta a la pregunta del Subcomandante Galeano fue respondida por Carlos González, en el primer conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?” En palabras de Carlos González, todo el proceso del CIG, su vocera, la Asociación Civil y los miles de auxiliares, “colocó al Congreso Nacional Indígena en una posición nueva, distinta, en una disposición de lucha diferente a la que tenía hasta el año 2016 y también, cuantitativamente, creció el CNI [...] en el mes de Mayo del año pasado llegaron acá [Chiapas] 38 concejales y concejales, al día de hoy o hasta diciembre eran 157 concejales y concejales, 99 hombres, 58 mujeres, al día de hoy estamos hablando alrededor de 170 concejales y concejales”.⁵²

Con este balance comienza a ser claro que en la política de *abajo* los indicadores para medir el alcance y legitimidad de la propuesta de esta iniciativa, no fueron las encuestas simuladas, tampoco fueron el número de firmas —aunque bien intencionadas— ni la obtención del registro de Marichuy como candidata independiente. Los indicadores tienen que ver con los ya señalados por los zapatistas cuando intentaron esclarecer el sentido de la propuesta. De manera que, mientras los partidos imponen colores y tendencias en las distintas regiones del país, mientras que la gente partidista habla de las propuestas de los candidatos, pone distintivos en sus casas, automóviles y ropas, mientras que un número considerable de la población acepta la imposición de la agenda mediática y política electorera, mientras que los partidos políticos se pelean el hueso, es decir, el poder sobre el poder del Estado, por medio de discusiones bizantinas, los integrantes del CIG revisan cuál fue el impacto real del proceso que emprendieron en los *abajos* donde se movieron. Carlos González explica:

52. Carlos González, Transcripción de las palabras de Carlos González durante su intervención del 21 de abril de 2018 en la tarde en el Conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?”, convocado por el EZLN en el CIDECI-Uniterra en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

En Chiapas tenemos 43 concejales y concejales. Es donde más consolidado se encuentra el Congreso Nacional Indígena, sin embargo, en casi todo el país tenemos alguna presencia. En Estados que no la teníamos, logramos crecer. Es de destacarse el estado de Nayarit. En el estado de Nayarit el Congreso Nacional Indígena no había tenido presencia en casi 20 años y actualmente se cuenta con un trabajo importante en las comunidades Náyeri y las comunidades Wixaritari y se tiene una vinculación que para mí es importante con los compañeros y compañeras del partido de los comunistas, lo cual nos saca del aislamiento en el que siempre han estado nuestras luchas. Se acomodan de una manera diferente. En Sinaloa tampoco había habido presencia hasta hace dos, tres años, ahorita en la brega del recorrido se nombraron dos concejales, dos compañeros. En Durango también se nombraron dos concejales. En Baja California Sur, donde tampoco teníamos presencia, actualmente se encuentra nombrado un concejal, el compañero Francisco, que iba con nosotros el día del accidente, que ocurrió el 14 de febrero y que aún está en una situación un tanto delicada, pero que ya se va recuperando. En Tlaxcala no se tenía ninguna presencia y en los últimos meses nos hemos vinculado con diversas organizaciones, con diversos movimientos vinculados a la Sexta y ahora para las siguientes reuniones van a nombrar delegados y delegadas para que participen con nosotros. En Quintana Roo, tampoco existía ninguna presencia, ya desde antes de que se iniciara [el acopio] de firmas, tuvimos una reunión importante en el municipio de Carrillo Puerto, que es una de las zonas mayas más importantes del país, que es la base donde se dio la rebelión gigantesca que hubo en el siglo XIX y van a participar en esta reunión que viene. Entonces, consolidó presencia el CNI, creció, pero no sólo creció en los pueblos, para nosotros es de una valía enorme el que el Congreso Nacional Indígena, a través de esta iniciativa, se haya vinculado, no sólo con los colectivos y adherentes a la Sexta, que para nosotros es importante. Mucha más gente se acercó, se acercaron los compañeros y compañeras de la Asociación Civil, con los cuales estamos muy agradecidos y queremos seguir trabajando, queremos seguir consolidando los nexos como Congreso Nacional Indígena y seguir creciendo juntos y juntas, Asociación Civil, compañeros y compa-

ñeras de la Sexta, de las redes de apoyo, quienes no son de las redes ni de la Sexta, ni de la asociación, pero que tienen ese interés y esa decisión, que arroparon esta propuesta. Creemos que estas alianzas, estos nexos que han surgido a partir de esta iniciativa, también le ayudan al Congreso Nacional Indígena a colocarse en una posición diferente, nueva, distinta.⁵³

Sigue lo que sigue

A muchos militantes de la política de *arriba* les entra temor e incertidumbre sobre lo que sigue. En el plano electoral aparentemente todo es confuso, pero contradictoriamente todo es claro, es decir, toca esperar, discutir las propuestas de los candidatos, asistir a los mítines políticos, emitir juicios de valor sobre las características de las propuestas, de las trayectorias y de las personas de unos candidatos en oposición a los otros, alimentar la propia ilusión y esperanza de que algo realmente va a cambiar, y acudir el primero de julio a emitir el voto. A propósito del proceso electoral y las campañas de los candidatos presidenciables, Gustavo Esteva escribió en su columna de opinión del diario *La Jornada*:

Los cinco [candidatos] parecen haber atrapado la atención general, para convencernos de que nada hay más importante que votar apropiadamente el primero de julio, que ese día podremos dar un paso al abismo o a la felicidad [...] Como siempre, las apariencias engañan. El balón está en nuestra cancha, no allá arriba. Nos toca hacer lo que falta.⁵⁴

Aunque la mayoría de la gente está harta de la compleja situación que se vive en el país con respecto a temas de inseguridad, violencia, injusticia, narcotráfico, encarecimiento de la vida, etc., la política de arriba sigue imponiendo la misma vía de siempre: “el voto”, como única alternativa para un cambio verdadero. Desgraciadamente

53. *Idem.*

54. Gustavo Esteva, “Lo que sigue” en *La Jornada Opinión*, Ciudad de México, lunes 7 de mayo de 2018.

[...] mucha gente votará y creará que el país tendrá un nuevo gobernante. Pero es cada vez más difícil dar algún sentido de realidad a lo que se sigue llamando país. Quienes disputan el poder parecen convencidos de que podrán cumplir la función de gobernarlo. Pero basta oírlos para darse cuenta de que es retórica vacía. No se sabe de qué hablan cuando se refieren al país que quieren gobernar y lo que dicen que harán con él, si ganan, resulta aún más etéreo e inasible.⁵⁵

A los militantes y simpatizantes de la política de *abajo* también les ha llegado a embargar la incertidumbre sobre lo que sigue, pero la raíz es otra, las preguntas son otras, como lo ha sido la propuesta de los pueblos indígenas. Marichuy comentó en el *Semillero* convocado por los zapatistas,

Sigue lo que sigue, porque falta mucho que hacer en las distintas regiones, se tiene un trabajo grande que hacer que no se acaba porque no se completaron las firmas. Fue un trabajo muy importante escuchar las voces que están luchando y que se están organizando. Muchos colectivos apoyaron. No fue sólo el CNI y el CIG, sino que somos varios los que participamos en este proceso. En esta construcción esos varios tienen que volvernos a involucrar en la organización a nuestras formas a nuestros tiempos, pero que no vayamos a quedarnos sentados pensando que no la hicimos. Tenemos que fortalecer los trabajos que ya se tienen. Falta mucho que hacer desde los pueblos indígenas y no indígenas.⁵⁶

El CNI, el CIG y su vocera, y sobre todo los zapatistas, sabían perfectamente a lo que se enfrentaban con el calibre de la propuesta que se lanzó a México y al mundo, porque tenía un canal de visibilidad y difusión mediante la candidatura independiente de Marichuy, que entraba

55. *Idem*.

56. Transcripción de las palabras de Marichuy Patricio Martínez, vocera del Concejo Indígena de Gobierno durante su intervención el 16 de abril de 2018 en la primera sesión del Conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?” “convocado por el EZLN en el CIDECI-Unitierra en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

al terreno cenagoso de la política de arriba. En ningún momento el CIG y su vocera caminaron con ingenuidad, pues desde un principio aclararon que no buscaban el poder, ni la presidencia, ni cargos políticos en el sistema corrupto que manipula el poder de arriba. La propuesta que finalmente encarnó el CNI fue la de crear y difundir un Concejo Indígena de Gobierno que colectara todos los dolores y sentires del México de abajo. En palabras de Rocío Moreno, concejala del CIG, esta propuesta se entendía de la siguiente manera:

El CIG es todo un reto porque se está tratando de organizar con gente que no vive en pueblos originarios, pero que tiene una lucha igual a la que tienen los pueblos originarios. Nosotros decimos, hace 20 años la gente no se movía por presos en las ciudades o no era tan común. Ahora la gente en las ciudades se mueve por el agua, por el bosque, porque han descubierto que hay bosques en la ciudad, que hay ríos en la ciudad y que no se tienen buenos servicios. Hay temas en común que nos unen. Por eso el CIG pensó, ahorita, de manera inicial que eso se tiene que transformar en todos los sentidos en 9 grupos de trabajo, donde, según el CIG, se agrupan las problemáticas, rurales o urbanas, del México de abajo. [Estos 9 grupos son:] Autonomía, tierra y territorio, mujeres, jóvenes y niños, migrantes y desplazados, justicia, personas con discapacidad, diversidad sexual, y trabajo y explotación. Entonces ahí están los sindicatos, ahí están los maestros, ahí están los estudiantes, ahí está todo tipo de gente.

Los jóvenes y las mujeres son la fuerza del país, ahí es donde creemos que hay más golpes, ahí es donde está más vulnerable, pero también ahí es donde hay más claridad [para] decir por qué es tan importante hacer una organización a nivel nacional, por qué es tan importante crear colectividad, por qué es tan importante, en este momento, luchar sin los partidos políticos, sin el Estado, eso no es de los pueblos, sino que ante el individualismo tendrá que haber una respuesta colectiva y, según nosotros, es en los jóvenes y en las mujeres donde han entendido más esta propuesta. Ahí es

donde tenemos que entrarle, no se tiene muy claro cómo, pero sí se tiene claro qué es lo que sí se tiene que hacer.⁵⁷

Ahora que el Concejo Indígena de Gobierno y las redes de apoyo están menos abrumadas después de un proceso de recolección de firmas que los absorbió, sigue lo que sigue. Rocío Moreno dijo:

Se supone que los 9 grupos de trabajo tendrían que ser el esqueleto de la organización nacional. La idea del Concejo fue de empezar a tejer para que llegue el momento en que estos nueve grupos se organicen por sí mismos y que el Concejo suelte todo eso y entonces ya no va a importar si eres de una comunidad o si eres de la ciudad porque el grupo de trabajo es el que va a ir armando eso [...] La apuesta ahorita es lograr cocinar-articular las luchas a partir de primer momento en esos grupos de trabajo, pero que seguramente tendrán que salir otros [...] Pero esa es la idea, que el Concejo ahorita sólo facilite la articulación, pero que llegue un punto en que no sea el Concejo sino que sean estos grupos que organicen a todos los grupos diversos.⁵⁸

En la segunda asamblea general del CIG el 28 y 29 de abril, en la Ciudad de México, reiteraron que su apuesta era por la organización de abajo, para, desde ahí, desmontar el poder de arriba, lo que descarta las alianzas y los cargos políticos. Rocío Moreno lo dijo claramente: “Ahorita ya se cumplió esa primera etapa y trabajo que teníamos como Concejo. O sea, lo que seguía con el registro o sin el registro eran los grupos de trabajo, pues no había otra manera inicial de que pudiéramos caminar con los distintos sectores que fuera a través de trabajo real y concreto, de lo que ellos ya están padeciendo”.⁵⁹

57. Rocío Moreno, Entrevista a Rocío Moreno, concejala coca de Mezcala, Jalisco, realizada por Elías Iván García el 14 de abril de 2018. Documento inédito.

58. *Idem.*

59. *Idem.*

La concejala coca de Mezcala nos presenta el horizonte y alcance de la propuesta, pero, al mismo tiempo, deja ver la magnitud y complejidad que rodean dicha propuesta.

[...] sólo los que se quedan en esta iniciativa van a entender cuando se decía que esto va a rebasar la coyuntura del 2018 y que va a tardar tiempo; se van a dar cuenta del por qué, porque estamos obligándonos a dialogar con gente que es del México de abajo y, aunque algunos con mayor organización y otros con menor organización, no hay diferencia. Es la misma explotación la que se hace en una tienda en el centro de Guadalajara que la que hacen cuando vienen a pagar el Chayote [a Mezcala]. Entonces, es un poco quitar las ideas sembradas que tenemos y que nos desarticulan. Lo que sabemos es que la propuesta del CIG son esos 9 puntos, que desde el inicio se han dicho y que no han tomado el poder o peso que deben de tener. Creemos que ahora que ya salimos de esta etapa, que bien o mal nos absorbió a todos, a la Asociación Civil, a la gente que se adhería, a los sindicatos, al CIG, la concentración tendrá que ser ahora con esto. Porque lo que se ha dicho sobre estos 9 puntos es que o está mal nombrado o falta hacer otros nuevos. Lo que nos falta es muchísimo, por eso es más difícil comprender esta iniciativa, porque para la gente es más fácil que alguien dé una propuesta, que entrarle a hacer la propuesta. Esa es la realidad, esa es nuestra cultura política como mexicanos. Y nosotros decimos, hay que ir y hay que desmontar esa cultura política y hay que crear una nueva, porque esa es la que nos está jodiendo. Tristemente seguimos creyendo en el presidencialismo, en el héroe, en el salvador y no es así. Todo eso es por esa cultura cimentada en el paternalismo asistencialista, porque es más fácil, es más cómodo; nos va de la chingada, pero es más cómodo. Por eso es más difícil que se entienda esta iniciativa. Nosotros decimos, esta cultura política que tenemos tiene desde la colonia. Además, el tiempo del capital que pretende hacer todo rápido, óptimo, efectivo, va en contra de esta manera y eso es lo difícil de la propuesta, romper eso, desmontar ese pensamiento, porque todos lo tenemos ahí anclado.

Ahora cuando juntamos firmas lo vimos en nuestros abuelos, en nuestros tíos, que dicen cómo se te ocurre pensar sin Estado, pensar sin partidos políticos. Pero los partidos políticos apenas van a cumplir 100 años, no nacimos con ellos. Eso es el reto, eso es lo difícil. Esperar 6 años más para ver si se puede por esa vía significa seguir depositando el poder en una persona, en una propuesta y esperarnos 6 años a ver si hay un nuevo candidato, eso lo reproducimos porque lo tenemos metido en la cabeza, en la cultura mexicana. No nacimos con los partidos políticos, lo que está ahorita fue algo que se pensó que iba a funcionar después de la revolución mexicana y que en un momento pudo ser que eso era lo que necesitaba el país, pero llegó un tiempo en que se corrompió toda la estructura.

Lo que va a tomar tiempo es quitar esa estructura, eso es lo difícil, pero a eso es a lo que le estamos apostando. La concejala Magdalena, mujer mazahua de la Ciudad de México dice: “lo que estamos haciendo nunca lo vamos a ver nosotros, nunca, ¿por qué entonces lo hacen con prisa?, sáquense de la cabeza que nuestros ojos van a ver el fruto de esto”, y es realista. Eso no es decir que no la podemos hacer, sino decir que para un cambio profundo tenemos que irnos abajo y sacar lo que nos está jodiendo como sociedad. Lo que nos está jodiendo es que no le entramos, no tenemos un gobierno que obedezca porque el pueblo no está empoderado. Entonces, ¿cómo vamos a lograr que el pueblo se organice, que tenga el poder de mandar a su gobierno? Lo único que nosotros queremos es que el gobierno obedezca, es algo bien sencillo. Además, es algo que no tendríamos que pedirselo, porque es así como nace el gobierno, para cumplir las demandas de la sociedad, del pueblo. Pero no es así, ellos hacen lo que ellos quieren, en parte porque nosotros se los estamos permitiendo al estar desorganizados.

Según nosotros, hasta que tumbemos en todos nosotros la idea de que el poder no está allá sino acá, que la organización tiene que ser de abajo y que las demandas tienen que salir de las asambleas, no habrá un verdadero cambio. Eso es un poco lo que ocurre en nuestras comunidades, lo que no quiere decir que sean perfectas, porque para nada que son perfectas, pero

esa estructura horizontal dispersa el poder y no permite que se concentre en un grupo, en una persona. Entonces, las decisiones para todos se toman acá abajo, y las autoridades ya sólo hacen efectivas esas decisiones. Nosotros decimos que esa es la propuesta del CNI lograr que la sociedad se empodere a tal grado que sea natural la obediencia del gobierno, porque acá hay poder, acá hay organización. Según nosotros, esa es la forma, pero es muy difícil pensado en un país. También es muy difícil en una comunidad porque hay conflicto. El ser autónomos cuesta, cuesta tu tiempo, cuesta reuniones, cuesta días, cuesta muchas cosas. No es como la estructura partidista donde te dan una hojita con los puntos y ya. Por eso tiene que ser una sociedad organizada totalmente, porque es la manera [en la] que tú puedes obligar a que el gobierno obedezca, porque acá está el poder y porque está la organización. Eso obliga, ya los otros no tienen opción, las mesas directivas tienen que acatar lo que dice la base, lo que dice la colectividad. Eso es voltear al país. Pues como país deciden unos pocos y no son los intereses de la sociedad. El país está volteado y eso todos lo sabemos. Entonces, se ocupa tiempo, muchos esfuerzos y el compromiso de todos, y eso es mucho tiempo.⁶⁰

Conclusiones (por el momento)

Somos conscientes de que la incursión de la propuesta del CIG y su vocera nos lleva a caer en la cuenta de que nuestras intuiciones y las de todos los ciudadanos se confirman: la llamada *política de arriba* es una verdadera farsa, no hay pluralidad entre los partidos políticos, en realidad son todos lo mismo, provienen de lo mismo y aspiran también a lo mismo, a tener el poder sobre el poder del Estado para servirse de él. Un cambio verdadero, tristemente, no lo vamos a encontrar en la política de *arriba*, pues todos están coludidos: el narco, el gobierno, el ejército, las instituciones, los empresarios, y una lista interminable de aliados que día con día aportan al crecimiento de la célula cancerosa

60. *Idem.*

que está acabando con nuestro país; todos están juntos, ese mal tiene rostro y nombre, se llama *capitalismo*.

El CIG y su vocera evidenciaron que “[...] el proceso electoral es un gran cochinerito en el cual contiene quien pudo falsificar miles de firmas y quien tiene los miles de millones de pesos que le permitan coaccionar y comprar el voto, mientras la mayor parte del pueblo de México se debate entre la pobreza y la miseria”.⁶¹ Es por eso que el CNI hace un llamado a las personas indígenas y no indígenas que habitan en nuestra nación a seguir consultando y evaluando, para no dejar esta lucha a medias; se trata de seguir encontrando caminos nuevos, votemos o no votemos en estas elecciones, se trata de seguir adelante, porque ya hemos ganado todos mucho, como dicen ellos: ya es hora del florecimiento de los pueblos.

Seguiremos tendiendo puentes respetuosos con quienes viven y luchan, para así juntos hacer crecer la palabra colectiva que nos ayude a resistir contra la injusticia, la destrucción, la muerte y el despojo, para reconstruir cada tejido del país con la conciencia de los que abajo sueñan y se rebelan con sus propias geografías, culturas y modos.

En la propuesta colectiva de los pueblos está guardada nuestra palabra que se dirige al mundo, entonces seguiremos caminando hacia abajo, hacia los pueblos, naciones y tribus indígenas que somos, por lo que llamaremos en el mes de octubre de 2018 a la Asamblea General del Congreso Nacional Indígena, para conocer los resultados de la valoración de los originarios agrupados en el CNI, y avanzar en el siguiente paso.

Hermanas y hermanos del pueblo de México y el mundo, sigamos juntos pues falta lo que falta.⁶² ✕

61. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Falta lo que falta. Comunicado conjunto del CNI, CIG y Comisión Sexta del EZLN*, 2 de mayo de 2018.

62. *Idem*.

Fuentes documentales. Segunda parte

- Actividades del CIG y su vocera, *Discurso de María de Jesús Patricio Martínez, vocera del CIG, en Ciudad Universitaria*, 28 de noviembre de 2017. https://actividadesdelcigysuvocera.blogspot.com/2017/11/discurso-de-maria-de-jesus-patricio_28.html
- *Palabras de Marichuy en Querétaro*, 8 de diciembre del 2017. <https://actividadesdelcigysuvocera.blogspot.com/2017/12/palabras-de-marichuy-en-queretaro-8-de.html>
- Congreso Nacional Indígena, *El andar del CIG y Marichuy, Palabras de nuestra vocera Marichuy en Buaysiacobe, territorio Mayo*, 22 de enero de 2018. <https://www.congresonacionalindigena.org/2018/01/22/palabras-nuestra-vocera-marichuy-buaysiacobe-territorio-mayo/>
- *Palabras de Marichuy, vocera del CIG, a su salida de entregar la carta de intención como aspirante ante el INE*, 10 octubre, 2017. <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/10/10/palabras-marichuy-vocera-del-cig-salida-entregar-la-carta-intencion-aspirante-ante-ine/>
- *Que retiemble en sus centros la tierra*, 14 de octubre de 2016. <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/03/27/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Convocatoria al siguiente paso en la lucha*, 16 de marzo de 2018. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/16/convocatoria-al-siguiente-paso-en-la-lucha/>
- *Declaración del V Congreso Nacional Indígena*, 01 de enero de 2017. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/01/01/y-retemblo-informe-desde-el-epicentro/>
- *Falta lo que falta. Comunicado conjunto del CNI, CIG y Comisión Sexta del EZLN*, 02 de mayo de 2018. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/05/02/falta-lo-que-falta/>

- *Una historia para tratar de entender*, 17 de noviembre de 2016. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender/>
- Esteva, Gustavo, “Lo que sigue” en *La Jornada Opinión*, Ciudad de México, lunes 7 de mayo de 2018. <https://www.jornada.com.mx/2018/05/07/opinion/020a1pol>
- González, Carlos, Transcripción de las palabras de Carlos González durante su intervención del 21 de abril de 2018 en la tarde en el Conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar? convocado por el EZLN en el CIDECI-Uniterra en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. <https://www.centrodemedios-libres.org/2018/05/01/21-abr-carlos-gonzalez-impacto-de-la-propuesta-del-cig-en-el-movimiento-nacional-indigena-y-el-cni/>
- Henríquez, Elio, “Izquierda institucional no se da cuenta por dónde viene el fraude: subcomandante Galeano” en *La Jornada*, Ciudad de México, lunes 16 de abril de 2018. <http://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/04/16/izquierda-institucional-no-se-da-cuenta-por-donde-viene-el-fraude-subcomandante-galeano-6787.html>
- Hernández Navarro, Luis, “Marichuy y la exclusión política” en *La Jornada Opinión*, México, Martes 27 de febrero de 2018. <http://www.jornada.com.mx/2018/02/27/opinion/019a2pol>
- Moreno, Rocío, Entrevista a Rocío Moreno, concejala coca de Mezcala, Jalisco, realizada por Elías Iván García el 14 de abril de 2018. Documento inédito.
- Roitman Rosenmann, Marcos, “Marichuy, la izquierda y las elecciones presidenciales” en *La Jornada Opinión*, México, sábado 13 de enero de 2018. <https://www.jornada.com.mx/2018/01/13/opinion/014a2pol>
- Subcomandante Moisés, *Palabra de la comandancia general del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la apertura del Quinto Congreso Nacional Indígena en el CIDECI de San Cristóbal de Las Casas*, Chiapas, 11 de octubre de 2016. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/11/palabras-de-la-comandancia-general-del-ejer->

cito-zapatista-de-liberacion-nacional-en-la-apertura-del-quinto-congreso-del-congreso-nacional-indigena-en-el-cideci-de-san-cristobal-de-las-casas-chiapas/

Transcripción de las palabras de Marichuy Patricio Martínez, vocera del Concejo Indígena de Gobierno durante su intervención el 16 de abril de 2018 en la primera sesión del Conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?” “convocado por el EZLN en el CIDECI-Unitierra en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. <https://www.centrodemedioslibres.org/2018/04/23/16-abr-palabras-de-marichuy-patricio-martinez-vocera-del-cig-en-el-conversatorio-miradas-escuchas-palabras-prohibido-pensar/>

Zavala, Misael, “Asociación acusa al INE de engaño y discriminación contra Marichuy” en *El Universal*, México, 7 de noviembre de 2017. <http://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/asociacion-acusa-al-ine-de-engano-y-discriminacion-contra-marichuy>



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO



Descubre algo desafiante

ITESO, libros para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

■ Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales

Una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida

■ Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales

Reflexión que transforma

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara
Tel. 3669 3535 / 01 800 714 9092
carreras@iteso.mx
carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO
Tels. 3669 3569 | 01 800 364 2900
posgrados@iteso.mx
posgrados.iteso.mx



AUSJAL

Precios 2018

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

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totok*

Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO
45604 Tlaquepaque, Jalisco, México
Tel. (33) 3134 2974
revistaxipetotok@iteso.mx

Atención personal con Sarai Salazar (saraisalazar@iteso.mx)
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes de 10:00 a 14:00 horas.

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar directamente a la cuenta de Carlos Sánchez Romero
San Pedro Tlaquepaque, BBV Bancomer (Sucursal ITESO): 0465671663

Para transferencia interbancaria: CLABE 012320004656716632

Enviar un email con la fecha del depósito
y número de referencia o llamar a nuestro teléfono.

“Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido

Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato

Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:

- Ser trabajos inéditos.
- Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
- Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
- Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E: L, A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
- Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción

Los archivos de los trabajos deberán:

- Ser enviados a la dirección: dezasc@iteso.mx
- Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece, *Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación

La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:

- El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
- El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse con tal de que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (*Cfr.* Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

◆ **In memoriam Alfonso Ibáñez Izquierdo**

La verdad una y diversa: el ejercicio de razón como posibilidad
del diálogo intercultural

Pedro Antonio Reyes Linares, sj

◆ **Acercamientos filosóficos**

Hermes y la pregunta por el ser del ente

Álvaro Rodríguez Jáuregui

◆ **Sobre la universidad**

Perspectivas de la educación superior en la misión apostólica
de los jesuitas

Michael Garanzini, sj

◆ **Cine**

Sobre *Roma*

Luis García Orso, sj

◆ **Derechos humanos**

Reconstrucción de un largo camino: del EZLN al CNI
Segunda parte

*Karina de Santiago Ávalos, Ana María Villalobos Ibarra
y Elías Iván García Ríos*

