

Xipe tottek

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO

Vol. XVI/No.2/30 de Junio de 2007/60 Pesos



no. 62

MISTICISMO JUDÍO
FUNDAMENTALISMO
TERROR DE ESTADO, II

● PRESENTACIÓN

Pre-encuentro religiones del mundo en Guadalajara.....pág.100

● FILOSOFÍA

Ciclo Vida Mística.

Elementos místicos en el judaísmo contemporáneo.

A. J. Heschel.....pág.101

Dr. Victor Manuel Pérez Valera, sj

● FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

Educación en el sentido de reverencia

Fundamentalismo.....pág.134

Dr. Jorge Manzano, sj



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XVI, No. 2. No. de Publicación 62. 30 de junio de 2007*

● LITERATURA

Desgraciados, desalmados, liberados,

<<hombres hombres>> y <<mujeres mujeres>>

Ensayo de interpretación literaria.....pág.150

Maestro Francisco Urrutia de la Torre, sj

● DERECHOS HUMANOS

Oaxaca.

Mecanismos del terror de Estado.

Las condiciones sociales.....pág.173

Dr. David Velasco, sj

*Encuentro de religiones del mundo,
Monterrey, 20-24 septiembre 2007*

PRE-encuentro religiones del mundo,
en Guadalajara

11 de Julio 2007, 4-8 pm
Mesas de trabajo

12 de Julio 2007, 4-8 pm
Mensajes de paz
Plenario
Bendición universal

Informes:

Lupita Chavira, lupita_chavira@hotmail
Carlos Rodríguez, efrainromar@yahoo.com.mx
Jorge Arturo González, jorgearturo@infinityfuneraria.com.mx
Jorge Manzano, jmanzano2002@yahoo.com.mx ●



Ciclo Vida Mística

Elementos místicos en el judaísmo contemporáneo.

*A. J. Heschel**

*Dr. Víctor M. Pérez Valera, sj***

abstract Pérez Valera, Víctor Manuel, sj. *Mystical Elements in Contemporary Judaism. A. J. Heschel.* The author discusses: common features of religious practices and concepts of God; conflict between the mystic and the institutional; prophetic experience and mystical experience; Myth, revelation and interior experience. The mystic in the Torah, Kabbalah, *Zohar*, Merkaba, *En sof*, Hasidism. The mystic is not content to demonstrate God; it wants to feel him. All things are one. Aspects of nature: power, beauty, grandeur. The mystic admires grandeur. The ontological problem is not being, but the mystery of being. Man is more than an enigma. Paradox: Not only is God necessary for man; man is also necessary to God. The *divine pathos* is the key. God is in love with his people.

resumen Pérez Valera, Víctor Manuel sj. *Elementos místicos en el judaísmo contemporáneo. A. J. Heschel.* El autor trata: rasgos comunes de las prácticas religiosas y de las concepciones de Dios; conflicto entre lo místico y lo institucional; experiencia profética y experiencia mística; Mito, revelación y experiencia interior. La mística en Torá, Cábala, *Zóhar*, Merkabá, *En sof*, jasidismo. El místico no se contenta con demostrar a Dios; quiere sentirlo. Todas las cosas son uno. Aspectos de la naturaleza: poder, belleza y grandiosidad. El místico admira la grandiosidad El problema ontológico no es el ser sino el misterio del ser. El hombre es más que un enigma. Paradoja: No sólo es Dios necesario para el hombre; el hombre es también necesario para Dios. El *pathos divino* es la pieza clave. Dios está enamorado de su pueblo.

* Conferencia tenida en el auditorio P. Arrupe, ITESO, el 22.09.04

**Doctorado en Antropología Religiosa (Judaísmo Moderno) en la Universidad Gregoriana de Roma, Licenciatura y Maestría en Derecho por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, victor.perez@uia.mx

Al tratar de explicar el fenómeno místico de una religión debemos empezar por aclarar lo que se entiende por el vocablo místico. Aunque este término fue acuñado en un ambiente religioso poco a poco se ha ido extendiendo a otros aspectos de la experiencia humana: para algunos filósofos como Wittgenstein lo místico es lo que no es accesible al conocimiento humano ordinario, objetivo y científico. Para Nicholas De Lange, especialista en estudios judaicos de la universidad de Cambridge, lo místico brota de la conciencia de la imposibilidad de conocer de modo adecuado a la divinidad, pero sobre todo subraya el íntimo anhelo personal por buscar la comunión con Dios. Este anhelo, según De Lange, implica en el místico un recogimiento interior, como medio para lograr una comunicación más profunda con la divinidad, al margen de las manifestaciones religiosas institucionalizadas. Etimológicamente la palabra místico viene de la raíz griega *μυσ*, que significa lo cerrado, lo oculto, lo misterioso. Así, entre los griegos surgieron las religiones de misterios, que propiciaban cultos esotéricos a pequeños grupos de iniciados. En el cristianismo la palabra mística surge con Orígenes y Metodio de Olimpia en el siglo III, para referirse a las verdades inefables y misteriosas del cristianismo. Un poco después, en el siglo V con Marcelo de Ancira, se habla de teología inefable y mística para indicar el conocimiento más íntimo de Dios. Y este mismo sentido lo empleará el pseudo-Dionisio en el primer tratado cristiano de Teología mística. En ella se subraya el conocimiento religioso experiencial e íntimo en contraposición al conocimiento deductivo y racional.¹

Ahora bien, para Gershom Scholem el más profundo estudioso contemporáneo de la mística judía, no puede comprenderse una tendencia mística aislada del fenómeno religioso que le dio origen, ya que el místico es un fervoroso adepto de su religión, y no un anarquista o contestatario de ella. Lo anterior no significa negar que los místicos de las diferentes religiones tengan muchos rasgos comunes de las prácticas religiosas y de las concepciones de la divinidad, ni tampoco se puede excluir cierto contraste y aun conflicto entre lo místico y

lo institucional. También se ha contrastado la experiencia profética con la experiencia mística; la primera estaría más enfocada a la acción, la segunda a la contemplación, aunque no se opondría el que la acción profética estuviera inspirada en una experiencia emocional más propia del místico, y el que la experiencia mística desembocara en un comportamiento ético más estricto como lo postula el profeta. Para Scholem la mística judía, con sus diferentes facetas a lo largo de los siglos, ha contribuido a revitalizar la vida del pueblo judío y le ha ayudado a superar la profunda crisis que ha atravesado por el impacto de la modernidad. Scholem afirma que toda religión en su desarrollo ha pasado por tres estadios:

1) El primero es el mítico, en el que se vive la religión de manera ingenua y el ámbito sagrado permea todos los aspectos de la vida. En esta etapa no hay espacio para la mística.

2) El segundo estadio es el de la religión institucionalizada. El creyente cobra conciencia de la distancia entre lo humano y lo divino, la creatura y el creador. El mito es sustituido por la revelación divina que constituye el puente entre Dios y el mundo. A la revelación de Dios al hombre, éste responde con la oración. Sin embargo en este estadio todavía no se dan las condiciones para que surja la mística.

3) En el tercer estadio, el místico, el creyente reacciona a la situación de alejamiento a que lo ha sometido la religión institucional: no ignora que hay un abismo entre Dios y el hombre, pero al tomar conciencia de ello comienza una búsqueda del misterio y de los caminos que lo conduzcan a penetrar en él. Intenta profundizar en el interior de su yo, en el profundo abismo de su ser y de todo lo que existe, a fin de llegar a experimentar algo de la realidad divina que es captada como la unidad de todas las cosas. En otras palabras, la mística es una forma de vivir la religión de modo más experiencial, más interior, y en cierta manera más al margen de las afirmaciones dogmáticas y de las prácticas institucionales.²

¹ Cfr. Balderas Vega, Gonzalo, *La tradición mística judía*, Primer Coloquio Internacional Humanismo en el Pensamiento Judío, UIA, México 2000.

² Scholem Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Ed. Siruela, Madrid 1996, p. 27.

Rasgos propios de la mística judía

De lo anterior se deduce que la mística judía no puede separarse del núcleo de la fe judía: la unidad de Dios y el significado de la Torá. Así, en términos generales, la mística judía se podría identificar con la Cábala, término que significa tradición y que designa en sentido amplio los rasgos místicos desde los tiempos talmúdicos hasta nuestros días. En sentido estricto el primer escrito cabalístico fue el libro de *Bahir* (resplandor) que data del siglo XII y surgió en el sur de Francia. Esta obra tiene la forma midrashica, es decir, contiene comentarios de tipo homilético de las sagradas escrituras. Sin embargo, un siglo después surgió el gran clásico de la Cábala, el *Zóhar*, atribuido al español Moshe Ben Shem Tob de León. Esta obra también es un midrash de la Torá. Como veremos más adelante, el fundamento de la Cábala radica en la concepción platónica de la unidad y simplicidad del ser divino, el “*En sof*” (el infinito). Este término designa la trascendencia de Dios, la cual se manifiesta mediante las emanaciones de las *Sefirot* (esferas) o acciones divinas. Las diez emanaciones divinas (Sefirot) manifiestan la bondad y la potencia de Dios y son las que dan consistencia a la creación *inferior*, apresada en la materia. Existe una interrelación entre lo superior y lo inferior, de modo que aun el más pequeño cumplimiento o la más pequeña trasgresión de un mandato divino influye mediante las sefirot en los acontecimientos *superiores*. De este modo la Cábala propicia una religiosidad profunda que gira en torno a la Torá y a la fidelidad a la tradición.

Este movimiento místico de la Cábala fue precedido en la época talmúdica por la mística de la *merkabá*, que en hebreo significa la carroza de la gloria de Dios, cuya visión se describe en el capítulo primero de Ezequiel. Para tener acceso a la carroza de la majestad divina (merkabá) es necesario emprender muchos viajes celestes a través de siete pórticos, moradas o palacios (hejalot) del cielo. Esto se logra mediante diversas prácticas como el ayuno, baños rituales, rezo de himnos litúrgicos, y hasta con la ayuda de fórmulas mágicas.

El último movimiento místico que señala Scholem es el del jasidismo de la Europa oriental, fundado por Israel Ben Eliezer, Baal Shem Tob (1700-1760).

Este movimiento popularizó la Cábala y tuvo mucha influencia en las masas populares. Heredero espiritual de este movimiento fue el gran teólogo contemporáneo Abraham J. Heschel, que a través de su extensa obra nos transmitió de manera brillante lo esencial de la mística del *Zóhar*.

En efecto, ocho años después de que Gershom Scholem había editado su libro fundamental *Las grandes tendencias de la mística judía*, Abraham Joshua Heschel publicó en Nueva York un artículo titulado *El elemento místico en el judaísmo*. Este estudio forma parte de la obra monumental en tres volúmenes *Los judíos, su Religión y Cultura, su Historia y su papel en la Civilización*, editado por Louis Finkelstein. En este ensayo en que se nos ofrecen los rasgos esenciales del misticismo judío, Heschel se refiere casi exclusivamente al *Zóhar*. Llama la atención que en este artículo ya se encuentren insinuadas las líneas básicas de su futura obra teológica.

Heschel afirma que muchos anhelan, tratándose de Dios, mantenerse al margen de la niebla que producen modas teológicas pasajeras, y rehusando convertir los misterios en dogmas, se dan cuenta de que los conceptos no son sino brillantes motas de polvo en un rayo de sol. Pero los místicos quieren ver el sol. El Infinito, empero, no puede ser aprisionado en los estrechos límites de nuestra mente. Heschel sostiene que “para los cabalistas Dios es tan real como la vida, y nadie queda satisfecho sólo con conocer o leer sobre la vida. Ellos no se contentan con suponer o probar lógicamente que Dios existe, sino que quieren sentirlo y gozarlo, no sólo obedecerlo, sino acercarse a El... ellos prefieren saborear el trigo entero del espíritu, antes de que sea molido por las piedras del molino de la razón. Prefieren quedar atónitos ante los simbolismos de lo inconcebible que enarbolar la definición de lo superficial”³ Tendemos a considerar al mundo dividido entre lo conocido y lo desconocido, lo visible y lo invisible; en cambio, para la contemplación mística “todas las cosas son vistas como una”,⁴ lo que perciben nuestros sentidos muchas veces no son sino el borde prominente de lo que está profundamente oculto.

³ Heschel, A. J., “*The Mystical Element in Judaism*”, en *The Jews, Their Religion and Culture*, Edited by Louis Finkelstein, New York 1971, p. 155.

⁴ Cfr. *Zóhar* I 241 a., citado por Heschel, A. J., *The Mystical Element...* p. 156.

La unidad del universo, ya lo hemos indicado, incluye el mundo superior y el mundo inferior, como dice el Zóhar: “El Señor hizo este mundo correspondiendo con el mundo de arriba, y todo lo que está arriba tiene su contraparte abajo... y sin embargo ellos constituyen una unidad”.⁵ El mundo está interconectado como un todo, y podría decirse que no se puede herir una flor sin hacer temblar una estrella, así como no se puede despreciar al hombre sin ofender a su creador. De estas consideraciones brota en el místico el sentido de lo sublime y el sentido del misterio.

Lo sublime

Lo que sugiere el versículo de Isaías 40,26: “alza a lo alto los ojos y ved: ¿quién ha hecho esto?” es una actitud de autotranscendencia: ver fuera de nosotros, y ver fuera de este mundo. No se pretende por este camino probar la existencia de Dios sino hacerla sentir.⁶ Tres aspectos de la naturaleza llaman la atención del hombre: el poder, la belleza y la grandiosidad. La actitud humana ante estos aspectos es, explotar el poder de la naturaleza, experimentar gozo ante la belleza y temor reverencial ante la grandiosidad. De estos tres aspectos, nuestros sistemas educativos tienden a sobre valorar el aspecto del poder, y sólo en cierto grado a educar el sentido estético. En cambio, el aspecto de grandiosidad no es considerado. ¿Quién enseña el sentido de reverencia, temor y admiración?

Actualmente el aprendizaje está casi exclusivamente enfocado a lo útil y productivo. Al polarizarnos por el aspecto útil de la naturaleza, hemos convertido el conocimiento en poder, y hemos minusvalorado otras dimensiones del conocimiento. Así surgiría una nueva dimensión del saber humano, el conocimiento religioso, que según el espíritu del misticismo judío, estaría ordenado a apreciar la grandiosidad en el temor y la admiración. Todavía más, el poder, sin aprecio y reverencia por el hombre sería un peligro terrible. Ante la amenaza de una catástrofe cósmica por el mal uso del poder del hombre sobre

la naturaleza, la salvación se busca en el buen uso del poder. Pero eso no bastaría para restituir el sentido más profundo de lo humano. El hombre moderno se puede convertir en un “animal-constructor-de-instrumentos” para la satisfacción de sus necesidades, y cegarse a lo sublime.

¿Qué es lo sublime? No se opone a la belleza, -de ella puede partir la experiencia- pero tampoco se identifica con ella. Lo sublime se puede apreciar en la belleza, en la bondad y en la verdad. Es la alusión de las cosas a un significado. Es aquello que las cosas en último término representan. El místico encuentra lo sublime en todo, en lo inmenso y poderoso y en lo común y corriente: no sólo en truenos y relámpagos, sino también en la lluvia apacible (Job 38, 27); no sólo en la violencia del volcán (Job 5,11) y del huracán, y en el tumulto del océano, sino también en la tranquilidad de la playa (Sal 66, 2-3). Muy lejos, pues, de aterrorizarse ante los fenómenos naturales y divinizar la naturaleza, el místico se maravilla ante lo sublime y prorrumpe en exaltación y alabanza del Creador, como lo podemos apreciar en muchos salmos (Cf. Sal 66:2-4).

Sentido del misterio

Heschel comienza su reflexión teológica considerando el misterio que envuelve toda realidad: el mundo, el hombre y Dios.⁷ El misterio no es una categoría que inventemos por amor al suspenso: no es una hipótesis, sino un hecho; no es algo meramente subjetivo, sino que se nos impone desde fuera. Más aún, es una realidad omnipresente con la cual nos encontramos a cada paso, incluso dentro del conocimiento mismo. Cualquier visión que descartara el misterio del hombre y del cosmos sería incompleta y superficial. El problema ontológico de fondo no es el ser -sería tomar el ser como algo obvio y natural-, sino el misterio del ser: no el ser en cuanto ser, sino el ser en cuanto misterio. ¿Por qué existe el ser en vez de la nada? Para los cabalistas, la palabra *Olam*, mundo, deriva de *alam* oculto, lo cual significaría que el misterio es parte esencial de este mundo. Vivimos al borde de la realidad, pero ¿conocemos el meollo de las cosas?

⁵ Zóhar 20 a., *Ibidem*. p. 156.

⁶ Para este apartado, cfr. Pérez Valera, Víctor M., *Dios y la renovación del hombre, antropología religiosa de A. J. Heschel*, Ed. Alhambra, México 1980, pp. 74-76.

⁷ Cfr. *Idem*. pp. 76-79.

Para el misticismo rechazar el misterio de la vida humana sería simplista “nada puede ser tomado sólo literalmente, ni la Sagrada Escritura ni la naturaleza”. La Cábala impregnó el misticismo azkenazi del sentido del misterio, pero éste movimiento místico lo purificó de su sentido esotérico.

Ahora bien, ante el misterio del mundo cobra gran importancia el misterio del hombre. Para Maimónides el hombre es un mundo en miniatura, no tanto por su estructura exterior, sino por su misterio íntimo. Así mismo en el misticismo judío el hombre es considerado un resumen de los misterios de los mundos inferior y superior (Zóhar II 75 a.). En realidad, no sólo nos rodea el misterio, sino lo encontramos en nuestra casa, dentro de nosotros mismos, en el corazón del hombre. Partiendo del presupuesto bíblico de que sólo Dios es verdaderamente el que es (Ex 3,14), Heschel se pregunta ¿Quién soy yo? Decimos yo, él observa, para distinguirnos de las cosas y de los demás, pero más que ¿quién soy? debería preguntar ¿qué o quién puedo llegar a ser? Ciertamente más que en el espacio, soy en el tiempo, puesto que estoy más radicalmente inmerso en él, pero éste, paradójicamente, es “la única propiedad que poseemos y que nunca poseemos”. Entonces, ¿el yo es un pseudónimo de lo que no conozco? Al menos cuando reflexionamos seriamente sobre nosotros mismos descubrimos que no conocemos lo que presumíamos conocer perfectamente. Yo soy más que mis sueños, mi mente más que un enigma. Yo soy, pero ¿quién soy? Según el salmista “he sido hecho de modo terrible y maravilloso” (Sal 139,14) una maravilla, fuente de estupor, un misterio. En el fondo la existencia humana misma resulta un encargo, un préstamo, una deuda. A este propósito Heschel afirma “soy lo que no soy”, o más precisamente, “lo que yo soy no es mío”. Es igualmente contraria a la concepción bíblica del misterio, la actitud positivista, que no admite ningún tipo de misterio, sino que éste lo atribuye a la ignorancia. La Biblia puntualiza Heschel, no nos comunica agnosticismo, ni considera el misterio como sinónimo de lo desconocido. Job no responde “no sé”, sino “Dios sabe”, y en el claroscuro de la fe el hombre puede intuir sus caminos.

Conviene observar que estas dos posiciones, la fatalista y la positivista, no son actitudes totalmente superadas.

En nuestro tiempo, frecuentemente encontramos rescoldos de estas posiciones en el cultivo de muchos tipos de ocultismo y en el orgullo cientista. Los descubrimientos necesitan ser completados y profundizados: “toda obscuridad que parte -escribe Heschel- deja sombras”, y las afirmaciones de la filosofía y de la ciencia” son una palabra de una frase”. Es decir, deben ser entendidas en un contexto más amplio, en el que siempre queda algo por develar y por intuir.

Según Heschel, el sentido del misterio juega en la reflexión religiosa un papel decisivo: “sólo las ideas de la Religión son respuestas -declara- cuando el misterio es un problema”. Algo parecido debe decirse de otros aspectos de la religión. La adoración en general, por ejemplo, y el culto religioso en particular, no podrán ser adecuadamente comprendidos sin el sentido del misterio. Los ritos sagrados cultivan el sentido del misterio y sólo en esta atmósfera pueden ser adecuadamente comprendidos. La afirmación del Zóhar (III 128 a) es contundente “El destino del mundo depende del misterio”. El cabalista se distingue por su adhesión al ámbito oculto de lo espiritual, mediante su devoción activa, y la meditación. Él sabe que debe romper muchas barreras y limitaciones para llegar a la imperecedera fuente de todas las cosas. “Sin embargo, el vivir con lo Infinito no lo hace ajeno de lo finito”.⁸

La exaltación del hombre

La posición del hombre en el mundo es única: Dios ha puesto en el ser humano algo de sí mismo. La esencia del hombre es su semejanza con Dios, *eddamme*, semejanza aparece en Isaías 14,14: “Ascenderé arriba de las nubes más altas, seré semejante (*eddamme*) al Altísimo”.⁹ El misticismo judío es inspirado por una atrevida paradoja: No sólo es Dios necesario para el hombre, sino el hombre es también necesario para Dios a fin de que éste realice los planes y designios de Aquél en este mundo. Los cabalistas hacen alusión a expresiones rabínicas que hablan de que si Israel hace la voluntad del Omnipresente, añade fuerza al poder del cielo (Sal. 68. 35), pero si no realiza su voluntad,

⁸ Heschel, A. J., *The Mystical Element...* p. 157.

⁹ *Ibidem*.

ellos debilitan -por así decirlo- el poder del Altísimo. La misma idea la expresa el Zóhar (III 65 b) al comentar el pasaje de Éxodo 17,8.¹⁰

Por el Zóhar (I 164 a) el hombre no está desligado del mundo invisible. Independientemente de que él sea consciente o no, sus acciones son decisivas para ambos mundos. Por medio de la Torá él es el arquitecto, no sólo de su propio destino, sino del universo oculto. La vida del hombre está en continuo riesgo de hacer el mal o desaprovechar la oportunidad de hacer el bien. Él puede romper el equilibrio del orden del universo.¹¹

El *En Sof* y sus manifestaciones

Para el cabalista el mundo está impregnado de la presencia de Dios y todas las cosas son una clave de sus cualidades. Para ellos Dios es “el misterio de los misterios”, por consiguiente todas las nociones de Dios palidecen cuando se aplican a Él, que está más allá de lo que puede captar la mente humana, Él es inaccesible incluso por la meditación. Él es el *En Sof*, el Infinito, “el más oculto de todo lo oculto... Él es a la vez manifiesto y oculto”.¹² De esto surge el sentido de lo Inefable, que Heschel contrapone a la función especulativa y estrictamente racional de la inteligencia. En su opinión, el sentido de lo inefable se mueve más allá de los límites de la razón. Existen, en efecto, certezas y evidencias no estrictamente racionales, que son también firmes y sólidas. Las pruebas lógicas pueden confirmar las certezas de la intuición, pero si éstas no existen, aquellas podrán sólo ser calmantes, ya que “cuando el alma no arde -puntualiza Heschel- ninguna luz de la especulación iluminará las tinieblas de la indiferencia”.¹³ En realidad, la intuición de lo inefable y la especulación de la inteligencia tienen dos funciones diversas, pero complementarias: la razón descifra la escala sin captar la armonía; lo inefable, en cambio, busca expresarse mediante el canto, podríamos decir que capta la armonía sin descifrar la escala. Este aspecto de lo indecible y de lo inenarrable,

lo inefable en sentido estricto ocasiona el que esta dimensión se exprese más bien en términos indicativos que descriptivos, y que se tenga que acudir al lenguaje de la poesía. Lo inefable está íntimamente ligado a lo sagrado, al sacrificio, a la pureza, al amor insaciable, a la visión del bien, a la alegría imperecedera. Por la experiencia propia y ajena sabemos qué difíciles son de comunicar estos acontecimientos. Ahora bien, no debemos pensar que el sentido de lo inefable nos da automáticamente la conciencia de Dios, el inefable por antonomasia, sino que sólo nos muestra un camino que nos acerca a su presencia, que nos coloca en una situación en la cual la callosidad, la indiferencia y la insensibilidad no pueden existir. El místico cae en la cuenta de que no descubrimos a Dios en la obscuridad, con la luz de nuestra razón, sino que en el ámbito un poco oscuro de lo inefable, Él es la luz que ilumina todo. Este es el comienzo de la religión.¹⁴

Para el cabalista el Infinito se manifiesta porque proyecta diez luces brillantes en todas direcciones. El místico encuentra la luz intermitente que aparece y desaparece y que tiene su fuente en el Infinito. *En Sof* nos ha proporcionado manifestaciones de su vida oculta. Las formas que Él asume de existencia finita se llaman *Sefirot*.¹⁵ Los nombres de las diez Sefirot son: Keter, la suprema corona de Dios, Hokmah, la sabiduría o idea primordial de Dios, Binah, la inteligencia de Dios, Hesed, el amor o la misericordia de Dios, Geburah, el poder de Dios, como poder de juzgar y castigar, Tiferet o Rahamim, la belleza o compasión de Dios, Netsah, la infinita paciencia de Dios, Hod, la majestad de Dios, Yesot, la base o el fundamento de todas las fuerzas activas en Dios, y Malkut, el reino de Dios. La primera triada (Keter, Hokmah, Binah) representa el principio activo y receptivo de la realidad espiritual. La segunda triada es la fuente del orden moral: como ya lo indicamos Hesed representa al amor de Dios, Geburah, la justicia que se manifiesta en la severidad del castigo. De estas dos emana Tiferet, la compasión o belleza de Dios. La siguiente triada es la fuente de la existencia psíquica y física: Netas, la permanente paciencia de Dios, Hod su majestad y Yesot la estabilidad del universo.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Heschel, *art. cit.*, idem, p. 159.

¹² *Idem*. p. 160.

¹³ Pérez Valera, o. c., p. 86.

¹⁴ Para el sentido de lo inefable, cfr. *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. Scholem, o.c., pp.234 - 237 y Cooper David A. *God is a Verb Kabbalah and the practice of mystical Judaism...* pp. 86-94.

Malkut, el reino, la presencia de la divinidad en el mundo. Ver el esquema, que tomé del libro de Cooper.¹⁶ *En Sof* y sus manifestaciones están enlazados como la llama y el carbón. En el proceso de las emanaciones tiene lugar la transición de lo divino a lo espiritual, de lo espiritual a lo moral, y de lo moral a lo físico. Producto de estas manifestaciones es el mundo visible y el mundo oculto, que tiene una estructura compleja de varios grados y formas que sólo pueden ser descritas con símbolos.¹⁷

La doctrina de la Shekinah

Originalmente existía una armonía entre Dios y su manifestación final. A raíz del pecado el hombre se separó de Dios, y del hombre y de la mujer, brotó el desorden y disminuyó el poder del amor. No obstante esta separación Dios no abandonó este mundo. La Shekinah es el poder divino que habita en este mundo; continuamente acompaña al hombre que sigue los preceptos de la Torá; de lo contrario el hombre se queda solo y no tiene la compañía de la Shekinah; sigue a Israel hasta el exilio y permanece sobre Israel como una madre que protege a su hijo. Podríamos decir que la Shekinah muestra el rostro materno de Dios, pero no es una diosa, como lo afirma la novela de Dan Brown *El Código da Vinci*. El Zóhar afirma rotundamente: “El Santo y la Shekinah son Uno” (Zóhar II, 118 b). La restauración de la unidad del cosmos es un proceso constante. Este proceso tiene lugar a través del estudio de la Torá, de la oración y del cumplimiento de los mandamientos.¹⁸ A este propósito es conmovedor un pasaje en que Heschel habla de esta sublime presencia de Dios: “En la enseñanza de Rabbi Akibá que se ocupó de la interpretación de la perícopa de Ezequiel y entró en el “Pardés” (cuatro métodos interpretativos de la Biblia), la chispa del sentimiento formaba parte de la divinidad. No sólo a los hebreos los libró de Egipto, ‘por así decirlo, Tú Señor te has liberado a Ti mismo’. La participación del Santo, que sea bendito en la vida del pueblo hebreo, no es sólo atención intelectual, un modo de amor que deriva de la relación de

misericordia hacia su pueblo. El dolor que deriva de un sentido de piedad, es un tipo de dolor lejano, el dolor del que ve; en cambio la participación del Santo, que sea bendito, es una identificación, algo que toca directamente su cualidad, algo que lo toca directo. Por así decirlo viene golpeado con los sufrimientos de un pueblo. El Santo que sea bendito, es copártcipe de la desgracia de sus criaturas. Corre la misma suerte que su pueblo viene golpeado con sus sufrimientos y viene redimido con su redención”.¹⁹

La experiencia mística

La finalidad última del cabalista no es la unión personal con el Absoluto, sino la unión de toda realidad con Dios, en la unión del mundo superior y el inferior. El cabalista se siente miembro de la comunidad de Israel, por eso reza en plural. La alegoría del Cantar de los cantares se aplica al amor, no individual, sino de Dios por su pueblo. La Cábala es, como su nombre lo indica, una tradición de sabiduría revelada a algunos sabios en tiempos antiguos y preservada por unos pocos. Sin embargo, los labios del maestro o las páginas del libro no son la única fuente de conocimiento. Los grandes cabalistas reconocen haber recibido la sabiduría directamente del más allá. La oración de Moisés: “Muéstrame, te ruego, tu gloria” (Ex. 33, 18) nunca murió en los corazones de los cabalistas. Ellos eran conscientes de que la tierra que pisaban era sagrada y guardaban silencio ante el sentido de lo maravilloso que se les otorgaba.²⁰

Sentido de lo maravilloso. Heschel de modo admirable describe el sentido de lo maravilloso. Son muchos los pensadores que, desde Platón hasta Husserl, pasando por Aristóteles y Kant, postulan la admiración y el sentido de lo maravilloso como una actitud inicial necesaria al filósofo.²¹ Sin embargo, el sentido de lo maravilloso es una genuina herencia religiosa. La curiosidad como principio de la ciencia se apaga con el conocimiento, mientras que la admiración se

¹⁶ Cooper, o. c.

¹⁷ Heschel, A. J., *The Mystical Element...* pp. 159 -162.

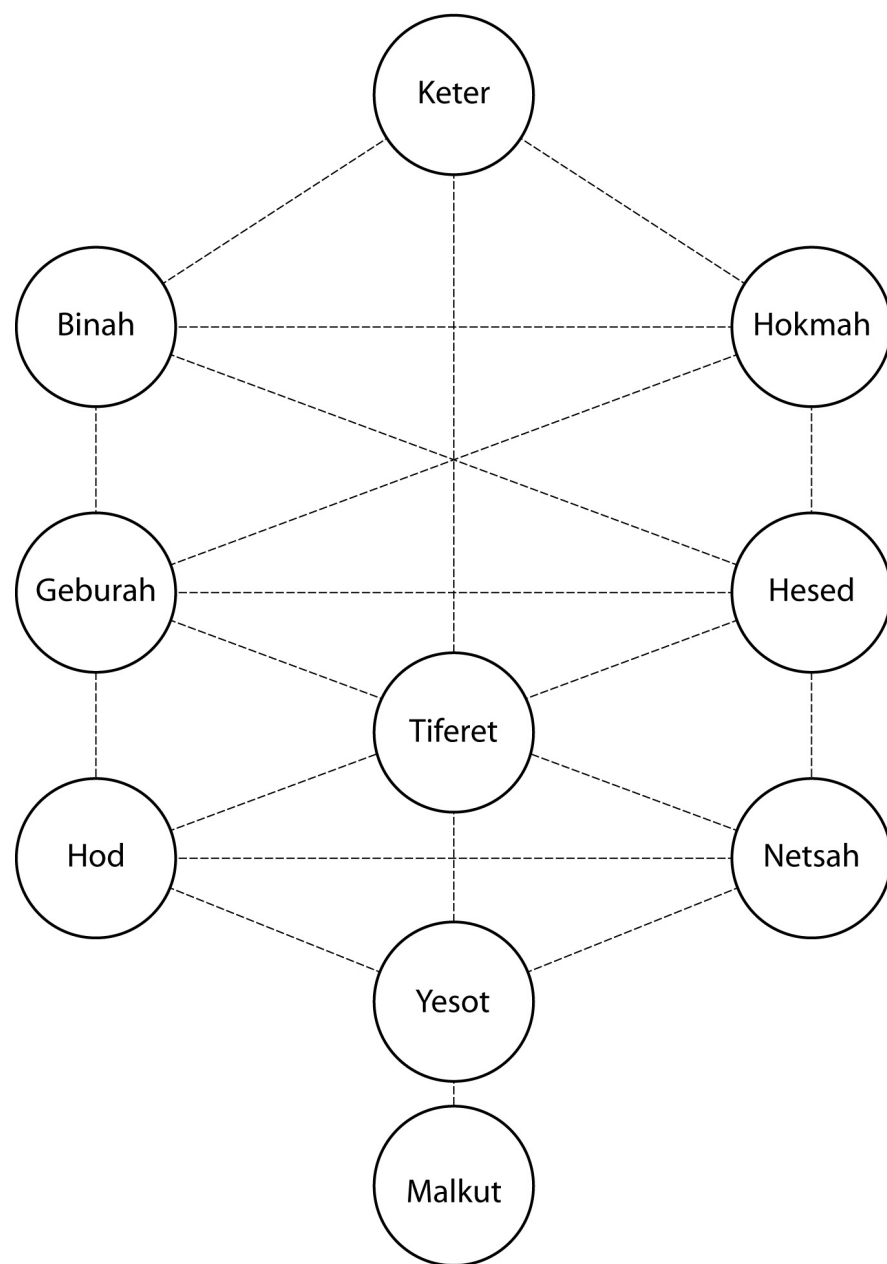
¹⁸ *Idem.* p. 163.

¹⁹ Heschel, A. J., *Theology of Ancient Judaism* (Torah min ha-shamayin be-ispaklaryah shel hadorot) London-New York Vol. 1, 1962, Tomo I XLVI, p. 127.

²⁰ Heschel, A. J., *The Mystical Element...* p.165.

²¹ Pérez Valera, o. c., para este apartado, cfr. p. 79-82.

Esquema de las Sefirot



aumenta con él. Los profetas nunca cesan de admirarse; la admiración es para ellos “una forma de pensar”. También es ésta la visión del mundo que nos transmite la liturgia hebrea en la triple recitación cotidiana de la acción de gracias: “Te damos gracias... por los milagros que a diario nos dispensas”. Admiración que debe inspirar también la oración espontánea, porque la adoración y la admiración siempre van juntas. “No hay adoración -subraya Heschel- ni música, ni amor, si tomamos por descontadas todas las bendiciones y frustraciones de la vida”.

Ahora bien, así como justamente se considera que la admiración hunde sus raíces en la religiosidad, en la indiferencia, en cuanto falta de admiración, Heschel ve una de las principales raíces del pecado. Además, conviene observar que si en el ámbito religioso la indiferencia puede ser o terminar en pecado, en el ámbito prerreligioso la falta de admiración puede también ser dañosa. Si no estamos muy atentos, nuestra civilización nos llevará a polarizar nuestros conocimientos con el filtro de lo útil y lo lucrativo. O bien, la mecanización y funcionalidad rutinaria fácilmente podrían embotar nuestro sentido de sorpresa. Nuestras mentes se han vuelto perezosas e insensibles a lo maravilloso. En parte por la influencia de una pseudociencia que cree haber solucionado todos los enigmas y atribuye la admiración a ignorancia (los verdaderos sabios y científicos no acaban nunca de maravillarse) y en parte, porque nos hemos contentado con verdades a medias, fruto de la propaganda, la publicidad y la divulgación barata, que nos llenan la cabeza de ideas prefabricadas, slogans dogmáticos y clichés mentales. La admiración, no sólo no suprime la reflexión personal, el uso de la razón, sino que nos evita vivir de ideas prestadas y nos impulsa a la creatividad. A diferencia de la arrogancia que frena la investigación, la admiración fecunda la razón. A diferencia de la duda que paraliza la mente al sembrar desconfianza en la capacidad de pensar, la admiración precede, acompaña y trasciende el conocimiento.

Ella abraza todos los aspectos de la realidad, lo que se piensa, el hecho de pensar, el sujeto pensante. La admiración debe ser universal en el tiempo y en el espacio; puedo admirarme de mi capacidad de admiración o de mi falta de ella. Muchas cosas en apariencia triviales

hacen referencia a algo maravilloso, y algunas acciones que parecen ser lugares comunes se pueden convertir en aventuras espirituales, si sabemos sentir el amor y la sabiduría escondidos en las creaturas.

Temor reverencial

La experiencia mística como vivencia interna y de comunión espiritual conduce al místico al sentido profundo del *temor reverencial*. El temor reverencial es una de las actitudes básicas del misticismo judío. El temor de Dios (Yirath haShem), es para el israelita lo que la sofrosine fue para los griegos, el principio de la sabiduría, como lo expresa claramente el Salmo 111, 10.²² El temor se coloca entre la sabiduría y la admiración, nace de ésta y desemboca en aquella, aunque también a veces induce a la admiración. Así, por ejemplo, el temor reverencial puede ayudar a captar lo maravilloso del tiempo, a intuir los preciosos instantes en que está en juego la eternidad, y a vivir en esos momentos privilegiados. El temor se contradistingue del pavor y del miedo, que se pueden experimentar ante los peligros o riesgos de la vida. El miedo, en oposición a la esperanza, consiste en la expectación de un mal y previene a la fuga o a la separación del objeto. El temor, en cambio, invita al respetuoso acercamiento, y cuando va acompañado de la reverencia, tiene por objeto serenar el alma y disponerla al encuentro con Dios.

Más aún, según el salmista, el temor de Dios disipa todos los miedos -“Yahvéh, mi luz y mi salvación, ¿a quién he de temer? Yahvéh el refugio de mi vida; ¿por quién he de temblar?” (Sal 27,1)-, y se convierte así en un elemento liberador de cualquier intimidación. Este sentimiento crece junto con el amor y la alegría, como lo atestigua la liturgia judía cuando reza: “Temo en mi gozo y me regocijo en mi temor, y mi amor prevalece sobre todo”. Así como la curiosidad mueve a la investigación que conduce al conocimiento, el temor reverencial, observa Heschel, crea el clima para la intuición y el conocimiento religioso. Él concibe el temor en sentido bíblico, más que como una emoción o un sentimiento, como un modo de entender todo lo que nos rodea. “Es un modo -escribe- de estar en relación con el misterio

de toda realidad”. Es una preciosa fuente de intuiciones: el declino de la reverencia equivale a cegar un manantial, el retorno a la reverencia, en cambio, significa la reanimación de la sabiduría.

El temor reverencial es una respuesta casi instintiva al misterio, no ante el *mysterium tremendum* que nos puede dañar, sino ante lo que de alguna manera nos sobrepasa. En cuanto a la reverencia en sí, conviene precisar, que no es la ignorancia la que la engendra, sino una sutil cualidad de los objetos y personas, cierto candor y encanto, cierta belleza, pero sobre todo, la preciosidad, algo que nos trasciende y supera en algún aspecto, moral, espiritual o intelectual. Por eso el ser humano, debido a su semejanza con Dios, merece mucha mayor reverencia que las cosas. En efecto, en el temor se intuye la dignidad de las cosas y de las personas, lo que son y lo que representan. Nos hace valorar e intuir aspectos a los cuales difícilmente podemos llegar por el análisis. Finalmente, el temor y la reverencia se expresan y se comunican mejor con actitudes que con palabras. Ellos crean en el hombre un sentimiento de modestia y turbación opuesto a la falsa seguridad de sí y al orgullo. En el clima de estos sentimientos se percibe que “la verdad de ser hombre es la gratitud, y su secreto es el aprecio”. En el temor se prueba el embarazo ante la mezquindad y la profanación de la vida. Justamente concluye Heschel que “aprender sin temor es un valor cuestionable”, dando a entender que, una ciencia sin modestia o engreída, fácilmente se ciega a la trascendencia y desorbita sus conocimientos en su exposición o en su aplicación.

Para el místico la Torá no es simplemente un libro, sino una fuente viva de inspiración, que nos llama día tras día a enamorarnos de ella... “Ella es como una hermosa y majestuosa dama, que está oculta en una apartada recámara del palacio y que tiene un amante que solamente ella sabe. Debido a su amor por ella, él frecuentemente pasa por su puerta, y vuelve sus ojos para todos lados buscando encontrarla. Sabiendo que él siempre frecuenta el palacio, ¿qué hace ella? Ella abre una pequeña puerta en su palacio oculto, descubre por un momento su cara a su amante, y luego suavemente la oculta de nuevo. Nadie se da cuenta, pero su corazón y su alma y todo su ser son atraídos por ella, sabiendo como lo sabe, que ella se ha revelado a él por un momento porque lo ama.

Es exactamente lo mismo con la Torá que revela sus secretos ocultos sólo a los que la aman. Ella sabe que el que es sabio de corazón frecuenta las puertas de su casa. ¿Qué hace ella? Ella muestra su rostro a él desde su palacio, haciendo una señal de amor a él, e inmediatamente retrocede de nuevo a su lugar oculto. Nadie entiende su mensaje sino sólo él, y es atraído por ella con su corazón, su alma y todo su ser. Así la Torá revela momentáneamente su amor a sus amantes para despertar en ellos un amor vigoroso”.²³

El modo de vida místico

El misticismo de la Cábala conduce a una nueva forma de vida. El cabalista se hace más cuidadoso del estudio y del cumplimiento de los preceptos de la Torá, y le da más significado a todas sus acciones. El hombre representa a Dios en este mundo. Es magnífico el papel del hombre en el cosmos. Heschel se pregunta ¿Quién es el hombre? Y responde: “Es un ser puesto en dificultades de parto con los sueños y designios de Dios, con el sueño de Dios de un mundo redimido, de la reconciliación del cielo y la tierra, de una humanidad que sea verdaderamente a su imagen, que refleje su sabiduría, justicia y compasión. Sueño de Dios de no estar solo, sino de tener a la humanidad como compañera en el drama de la continua creación. Porque cualquier cosa que hagamos, cualquier acto que realicemos, favorece o dificulta el drama de la redención, reduce o acrecienta el poder del mal”.²⁴

En el modo de vida místico es imprescindible la oración, ella es una fuerza poderosa. Aquel que ora es el sacerdote del templo que es el cosmos. “La significación de todas las oraciones y alabanzas -decía el Baal Shem Tob- es que por ese medio se llena la fuente superior, y cuando está hasta el borde, entonces el universo inferior y lo que le pertenece recibe lo que se derrama de la esfera superior”: El salmo 130,1: “Desde lo más profundo, te invoco a Ti” significa no sólo que la oración debe brotar de lo profundo del alma, sino también que se invoca la bendición de la fuente de todas las fuentes”.²⁵

²³ Zóhar II 99 a, citado por Heschel, A. J. *The Mystical Element...* p. 166.

²⁴ Pérez Valera, o.c., p. 154.

²⁵ Heschel, A. J. *The Mystical Element...* p. 171.

La preocupación de Dios

Aunque la función del profeta y del místico no sólo no son similares, sino aun contrastantes, existen, sin embargo, entre ambos grandes puntos de coincidencia. Así, por ejemplo tanto el profeta como el místico se esfuerzan por conocer, por así decirlo, la vida interna de Dios. En esta preocupación del hombre por Dios, el hombre descubre la preocupación de Dios por el hombre. Preocupación que como señalan los profetas está llena de amor, solicitud y congoja. Los profetas revelan el aspecto emocional y apasionado de la relación de Dios con Israel. De este modo el *pathos divino* se convierte en la pieza clave de la teología hescheliana.²⁶ Este amor es modulado con múltiples acentos de ternura en las metáforas bíblicas: como amor paternal en Sal 103: 13 y Dt 8:5, como amor materno en Is 49:15 y 66:13, como amor paterno-materno en Sal 27:10. Una de las palabras más expresivas del amor es la palabra hebrea “*rajin*”, que suele traducirse por compasión, pero que no significa piedad o sentimiento por el débil sino que evoca el cariño de la madre por su hijo, don incondicional e ilimitado. Un resumen de este amor se encuentra en un versículo del Éxodo que junto con la “Shema” ha llegado a ser al mismo tiempo oración y síntesis de fe. Se trata de Ex 34:6: “¡Adonai, Adonai! Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes”. La tradición rabínica encontraba en estas palabras trece atributos o cualidades de Dios, que en el fondo no son sino un pormenorizar y desentrañar el amor divino.

Un gran paso adelante en la línea del *pathos*, representan, tanto por la riqueza como por la profundidad de expresiones, los oráculos de Oseas. En efecto, en Oseas -observa Heschel- otros temas proféticos parecen pasar a segundo término, para acentuar casi exclusivamente el mensaje de que Dios está enamorado de su pueblo. Esta ternura y misericordia divina vibra en los cantos de Oseas con tonos de delicadeza y sublimidad infinita: como suave nostalgia en Os 11:1: “Cuando Israel era niño yo lo amé...”; como profunda compasión en Os 11:8: “¿Cómo voy a dejarte Efraín, cómo entregarte Israel?... Mi

²⁶ Para este apartado cfr. Pérez Valera, o. c., pp. 115-132.

corazón se me revuelve dentro a la vez que mis entrañas se estremecen”; y finalmente, en el símbolo del matrimonio de Oseas, como amor conyugal (Os 3:1-6)

El jasidismo de la Europa oriental

Un último eslabón del movimiento místico judío, como ya lo señalamos, lo constituye la renovación religiosa denominada jasidismo. Su honda espiritualidad la plasmaban por medio de parábolas, cuentos y anécdotas de un profundo contenido místico-espiritual. Ante la falta de espacio para desarrollar las características de este movimiento religioso, a modo de ejemplo vamos a presentar una anécdota que nos transmite David A. Cooper en su libro sobre la Cábala. La anécdota se titula *Un mugroso centavo*.

Un mugroso centavo

“Hace dos siglos en la ciudad de San Petersburgo, surgió una situación desesperada en la que se pedía un rescate de diez mil rublos para liberar a un joven novio. Esta experiencia no era rara en aquellos días en que la policía sin escrúpulos, o los militares o gente poderosa arrestaba o raptaba a un judío para pedir el rescate. Ellos sabían que según la ley hebrea la comunidad judía tenía que hacer algo -incluso vender los preciosos rollos de la Torá- para salvar la vida de un judío. Tres estudiosos del Talmud de esa ciudad cayeron en la cuenta de que la única persona con la que podrían conseguir esa suma, era con un acaudalado hombre llamado Ze’ev. Ze’ev en hebreo significa lobo, y el nombre le quedaba bien. Él era voraz para el dinero y hacía cualquier cosa para obtenerlo, era también feroz para arrojar a la gente que le pidiera donativos. Nunca cooperaba con nadie. Los tres rabinos estaban muy escépticos de poder conseguir el dinero de Ze’ev, y estaban preocupados por perder un tiempo precioso. Decidieron, con todo, ir juntos para brindarse protección. Acordaron no hacer ningún comentario pasara lo que pasara.

Ze’ev se sintió extrañado y algo halagado al ver una delegación de tres rabinos en su puerta. Y aunque sospechaba algo, los invitó a pasar. Bebieron un te y platicaron sobre el tiempo. Al final, el rabino Zalman le contó la historia: un joven huérfano, sin familia y cuya

boda estaba preparada para la siguiente semana, había sido arrestado y pedían diez mil rublos por su rescate. Mientras Zalman hablaba, sus dos compañeros pudieron ver las lágrimas que se deslizaban de los ojos de Ze’ev. Ze’ev exclamó: “que historia tan triste, me han tocado el corazón, yo quisiera ayudar”. Entonces Ze’ev metió su mano en el bolsillo y sacó un enmohecido y mugroso kopek-equivalente a un centavo- y se lo dio a Zalman como si fuera una gran contribución. Los otros dos rabinos quedaron impresionados por tanta tacañería, pero según lo pactado permanecieron en silencio. Entonces Zalman comenzó a alabar con un lenguaje elegante la maravillosa contribución: “Gran señor tu sabes lo que esto significa para nosotros. Estamos impresionados por tu generosidad. Y queremos bendecirte a ti, a tu esposa, a tus hijos, que progresen tus negocios, que goces de salud y que seas bendecido con el amor...” Cuando Zalman terminó de hablar los tres rabinos recogieron sus cosas para partir, pero Ze’ev dijo “me han impresionado con esta historia, siento que debo dar más”, metió su mano en el bolsillo y sacó otro mugroso kopek. Los rabinos estaban furiosos pero no dijeron nada. Zalman, en cambio comenzó de nuevo a recitar una serie de alabanzas y de bendiciones. Finalmente cuando los rabinos estuvieron en la calle uno de ellos le dijo al otro: “¿estamos locos?, hemos gastado una hora para dos miserables kopek”. Llevaban los rabinos caminados como 20 metros, cuando se abrió la puerta de la casa de Ze’ev. Él los llamó: “maestros regresen”. Ellos regresaron con gran conmoción. Ze’ev les dio orgullosamente una moneda de un rubro. Yo quiero hacer una donación seria les dijo. Zalman gastó otros minutos con nuevas alabanzas y bendiciones. Cuando los rabinos retomaron su camino, uno de ellos dijo: “vamos haciendo un cálculo, si gastamos más de una hora para conseguir un rubro nos tomará diez mil horas conseguir el dinero del rescate, y el muchacho estará en la cárcel durante cuatro o cinco años”. Pero de nuevo se abrió la puerta de la casa de Ze’ev y los llamó a gritos. En esta ocasión él sacó su chequera y firmó un documento por 10,000 rubros. Los dos rabinos escépticos no salían de su admiración, pero Zalman comentó: “cuando nuestros corazones están cubiertos con una gruesa coraza, la barrera no sólo no deja entrar nada, sino tampoco salir. Hay que remover la coraza que está sobre el corazón. Debemos encontrar el camino para hacer una pequeña abertura. Entonces esa pequeña abertura de generosidad conduce a otra”.

Esta idea, de poco a poco derribar nuestras barreras, es el secreto de todo éxito: ello funciona con la limosna, con el aprendizaje y con el amor. Cada vez que hacemos una buena obra, se construye la capacidad de hacer algo más. No importa lo que tú realices, tú puedes empezar con algo que pueda parecer trivial, aun con un mugroso centavo. Evolucionemos poco a poco ampliando la abertura. A la postre seremos capaces de liberarnos con cierta facilidad de la coraza”.²⁷

Conclusión

Hemos presentado los rasgos esenciales del misticismo judío siguiendo el pensamiento de Heschel, uno de sus más brillantes expositores. Existen otros autores como Alexandre Safran que en su libro *La Cábala*²⁸ nos presenta también otros aspectos del misticismo judío. En este libro se podría destacar el apéndice sobre la ciencia de la Cábala y la ciencia contemporánea, que aunque muy respetable, nos parece que tiene una tendencia concordista. Igualmente en esta línea puede destacarse el estudio de David A. Cooper en el libro que hemos citado, sobre el DNA y el árbol de la vida que representa el esquema de las Sefirot. También es interesante su exposición sobre la personalidad del ser humano y el árbol de la vida, con la conexión de las relaciones entre los Sefirot mediante 32 sendas o caminos. Tampoco hemos tocado la relación entre las Sefirot y el tarot. No despreciamos estos enfoques que tienen una tendencia más o menos esotérica, pero el haber intentado un estudio crítico de estos aspectos nos hubiera llevado a otra línea de investigación que por el momento nos sobrepasa.

²⁷ Cfr. Cooper, David A., *God is A Verb. Kabbalah and the practice of mystical judaism*, Riverhead Books, New York 1997, pp. 299-301.

²⁸ Safran, Alexandre, *La Cábala*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1976.

DIÁLOGO CON EL PÚBLICO

1 ¿Puedes explicar más las diez esferas?

Víctor Imposible entrar en todo el misterio de la Cábala. Hablé de lo esencial, de las tres tríadas. La tríada superior es la vida espiritual. La intermedia es la vida moral; por eso ahí nos encontramos dos extremos, la misericordia de Dios o su amor, y la justicia de Dios en cuanto castigo; entre ellas, la belleza que es el equilibrio en la vida moral. La tercera tríada, en la parte inferior, es el Reino de Dios; ahí está lo que sostiene al mundo, es el mundo físico y psíquico. Estos 22 pasos o caminos sirven para que el místico en su meditación pueda pasar de la consideración de una esfera a otra; todas en el fondo son manifestaciones de Dios. Hay gran relación entre el mundo superior e inferior. La tríada intermedia, es la relación entre lo espiritual y lo material. Cooper, a quien cité, se dedica a dar cursos de Cábala junto con su esposa en diversas regiones de Estados Unidos, a manera de retiros espirituales. Los cursos son meditaciones religiosas, y tienen el corte de las meditaciones de San Ignacio: concentrarse primero, invocar el nombre de Dios, hacer una petición, meditar sobre un párrafo de la escritura, etcétera. Se parte de una esfera para luego ir a otra. Pero tampoco le da mucho espacio al esquema de las esferas, apenas cuatro o cinco páginas.

2 ¿Alude Heschel a Jesús?

Víctor En sus obras hay pocas alusiones a Jesús de Nazaret. Recuerdo que cuando alude a la ira divina hace una alusión a que Jesús también se enojó cuando vio la profanación del templo. Al final de su vida él estudió el cristianismo de Kierkegaard, y comparó su espiritualidad con la de dos grandes maestros del jasidismo.

Tuvo amistad con grandes personalidades cristianas de los Estados Unidos, entre ellos con el jesuita Daniel Berrigan. También visitó a Thomas Merthon y cultivó una gran amistad con un jesuita especialista en ecumenismo, Gustavo Weigel. Parece que en una ocasión hablando sobre las decisiones importantes de la vida, Weigel le comentó la frase de San Ignacio: “en tiempo de turbación no hacer mudanza”.

Esto le dio mucha paz a Heschel, ya que él lucharía porque no se hiciera presión para convertir a los judíos. Quizá su caso no era de presión sino de cierta atracción.

3 ¿El paso de una esfera a otra se da en automático? Haré la pregunta de otra manera: ¿En el mundo judío se tiene la noción de gracia?

Víctor En el cristianismo distinguimos ascética y mística. En general, la ascética es el esfuerzo que hace el hombre como penitencias, ayunos, sacrificios; la mística va más por el lado de la oración, contemplación, visión del misterio de Dios. El místico no es ante todo un asceta, pero, si trata de unirse con Dios, su vida debe ser ética y practicar cierto ascetismo. En otras palabras será cuidadoso de los preceptos de la Torá y de su oración. La oración es invocación de gracia. El judío sí cuenta con la gracia. Un día un gran profesor de teología se extrañó de que yo estuviera trabajando en la antropología de Heschel, ¡cómo una antropología de un hombre que no cree en la gracia! Pero se ve que a veces los grandes profesores no leen bien. En una conferencia que dio Heschel en Canadá, después del Vaticano II, incluso le reprocha a Rahner cierto pelagianismo, que no crea tanto en la gracia como debiera.

4 Parecías afirmar que a veces la institución eclesiástica no acepta al místico con su experiencia más vivencial de Dios; y que la experiencia mística es lo que dará profundidad a la institución eclesiástica. Parecería una paradoja. Salirse de lo establecido para sostener lo establecido. Decías que el místico a través de la oración llega también a la moralidad; pero va a romper tal vez con una moralidad que viene de esa religión establecida.

Víctor Scholem afirma, y coincido con él, que el místico no es un contestatario de su religión, sino que la acepta. Santa Teresa, a pesar de la Inquisición en España, lo único que le decía a sus hermanas era: <<tengan cuidado hermanas que son tiempos recios>>. Pero ella no actuó contra la inquisición ni contra la moral. El místico, por coherencia, lleva una vida ética, conforme a los dictados básicos de su religión. Lo podemos ver en Santa Teresa, San Juan de la Cruz,

en el Maestro Eckhart, en San Agustín. Claro, sí hay una paradoja: por un lado muchos de estos místicos tienen la incomprensión de lo institucional, pero a la larga son su gran fuerza en el ir por nuevos derroteros y en la fidelidad a la tradición. Heschel lo decía con una palabra muy hermosa: el mejor profeta de nuestro futuro es nuestro pasado. El mismo Heschel tuvo la incomprensión de otras ramas de la religión judía. Cuando nació el jasidismo en Polonia, en Ucrania, hubo una lucha feroz contra los jasidim. Estos fueron vistos como heréticos, al buscar nuevos caminos dentro del judaísmo.

5 Dijiste que el hombre necesita de Dios tanto como Dios necesita del hombre. ¿Se trata de una relación de equidad entre hombre-Dios en donde uno no existe sin el otro?

Víctor Es incuestionable que el hombre necesita de Dios. Que Dios necesite del hombre es un aspecto muy hermoso que Heschel desarrolla, cuando habla de la importancia de ser necesitado. Lo vemos en nuestro mundo. Cuando a un anciano ya nadie le visita, nadie le consulta, ya está en la antesala de la muerte. Dios no quiso, Él solo, enmendar la plana que nosotros habíamos manchado con el pecado; nos toca colaborar. Dice el profeta Isaías: <<Ustedes son mis testigos>> y Heschel comenta: “Si ustedes son mis testigos, yo soy Dios; si ustedes no son mis testigos yo no soy Dios”. Es una frase audaz, pero cierta; si no somos testigos borramos la existencia de Dios, claro, no la existencia ontológica, sino la existencial de su presencia en el mundo. Buber lo dice de modo muy claro, Dios necesita del hombre porque Él lo ha querido.

Bibliografía

Balderas, Vega Gonzalo, *La tradición mística judía*, Primer Coloquio Internacional Humanismo en el Pensamiento Judío, UIA, México 2000.
Cooper, David A. *God is a Verb Kabbalah and the practice of mystical Judaism*, Riverhead Books, New York 1997.
Heschel, A. J. *Theology of Ancient Judaism (Torah min ha-shamayin be-ispaklaryah shel hadorot)* London-New York Vol. 1, 1962, Tomo I XLVI.
Heschel, A. J. “The Mystical Element in Judaism”, en *The Jews, Their Religion and Culture*, Edited by Louis Finkelstein, New York 1971.

Pérez Valera, Víctor M. *Dios y la renovación del hombre, antropología religiosa de A. J. Heschel*, Ed. Alhambra, México 1980, pp. 74-76.

Safran, Alexandre, *La Cábala*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1976.

Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Ed. Siruela, Madrid 1996.

Scholem, Gershom, *La Cábala y su simbolismo*, Raíces, Buenos Aires, 1988.

Zóhar, *The Book of Splendor; Basic Readings from the Kabbalah*, Edited by Gershom G. Scholem, Schocken Books, New York 1971 ●

La Cábala

Literalmente cábala significa tradición, o el recibir la tradición.

En la antigüedad, entre los judíos: toda la doctrina recibida, excepto el Pentateuco. A partir del s.X: ciencia secreta de los judíos. Explicación del cosmos por la creación

A) Especulativa: estudia los sentidos escondidos de la Biblia y de la Naturaleza.

a) Simbólica. Usa diversas reglas hermenéuticas. Por ejemplo, acomoda los textos de manera que pueda leerse según las líneas horizontales, y también verticales. O bien: en una frase se toman las letras iniciales de cada palabra, para ver qué sale, y según eso poder interpretar la frase entera. Tomemos la frase en que Abraham dice a Isaac: "Dios se proveerá la víctima para el holocausto, hijo mío". Claro, se toma la frase en hebreo; y las letras con que comienzan las tres primeras palabras son alef, yod, lamed que juntas dan *ail*, que quiere decir carnero; y en efecto, cinco versículos más adelante aparece el carnero como la víctima provista por Dios.

Otro ejemplo de técnica hermenéutica es la numerología, que asigna un valor numérico a cada letra, de donde puede sacarse el que corresponde a cada palabra. Tomemos la frase *hasta que venga el pacífico*. Sumando los valores numéricos obtenemos 358. Por otro lado, se ve que el número calculado de la palabra hebrea correspondiente a *Mesías* es precisamente 358. Esto es, el Mesías es el pacífico que va a venir.

b) Dogmática: se vale de dogmas para explicar los sentidos ocultos de la Biblia referentes a la historia de la creación.

B) Práctica: se ocupa en curar enfermos, expulsar demonios y otras aplicaciones.

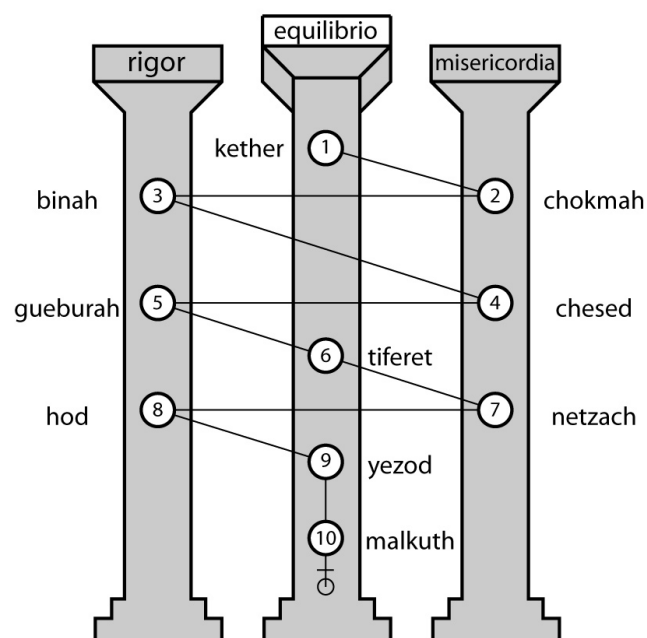
Más recientemente estudia la naturaleza divina, las emanaciones divinas, la cosmogonía, la creación de ángeles y de hombres, sus destinos, el sentido de la ley.

Nota de la Redacción:

Presentamos una mayor descripción de la Cábala. Usamos fuentes diversas, especialmente la *Enciclopedia Espasa Calpe*. >

A) Según el libro Zóhar (resplandor), Dios es infinito y está por encima de todo –como tal se llama *Aín Sof*, incomprensible, inaccesible a nuestra inteligencia. Entonces es como si no fuera; es la nada *Aín*. El gran espacio que llena está resplandeciente de luz inmarcesible. Teniendo poder creativo, produce primero la masa del universo: primero se contrae sobre el seno de su propia substancia y produce así un inmenso vacío que queda iluminado con luz más tenue; luego se expande, y la substancia ainsófica vuelve a ocupar el espacio que había quedado vacío. Así se explica que “todas las cosas están en Dios”. Dios entonces crea. Sólo que siendo perfectísimo se profanaría si entrara en contacto directo con las cosas. De manera que crea por medio de las diez inteligencias o Sefirot. La primera emanación de la voluntad divina es Corona. De ésta emana la segunda o Sabiduría; de ésta la tercera, o inteligencia; y así sucesivamente: Amor, Justicia, Belleza, Victoria, Fundamento y Reino.
(Ver páginas siguientes)

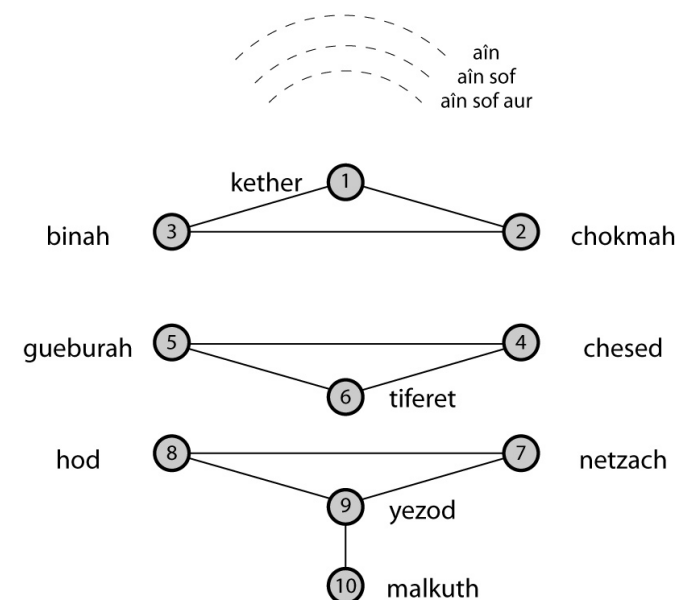
Los 3 pilares y el descenso del poder



El universo consta de 4 mundos diferentes. El nuestro, material, es el ínfimo, el mas distante del *Aín Sof* (Dios infinito); de ahí la presencia entre nosotros de las influencias malignas o demonios. Estos ahogarían todo germen de bien, si la substancia ainsófica no penetrara en nosotros. Tarea nuestra es disminuir la distancia que nos separa del *Aín Sof*, y llegar así a ser elegidos capaces de atraer a otro y de comunicarles los rayos de la substancia ainsófica. [Puede verse que esta cábala más reciente, al hablar de las cosas como emanaciones o reflejos divinos, hace recordar Plotino y Avicena -hay emanación, no creación de la nada-, y viene a ser una filosofía mística, que por manipulación puede mezclarse con maniqueísmo].

B) Según el libro jezirah (creación), Dios creó al mundo de la nada. Es una filosofía no tan atrevida como la anterior. Para crear el mundo Dios se valió de las 22 letras hebreas y de los diez Sefirot, que juntos son las 32 sendas de la sabiduría. Los Sefirot nacen uno de otro por evolución. Las 32 sendas tienen varios significados de interés.

Los 3 triángulos



Las emanaciones según el libro Zóhar

Las emanaciones se representan por diez cifras dispuestas en tres columnas. Sus relaciones se establecen en las figuras anexas, con varios significados misteriosos. Los diez Sefirot juntos representan al Hombre Arquetipo, el hijo de Dios, el que en el carro misterioso vio el profeta Ezequiel (notar en las figuras: los Sefirot a la izquierda del Hombre corresponden a la columna de la derecha, e inversamente, como si se hubiera desdoblado la hoja, o como si el hombre se viera en el espejo).

Orden de las emanaciones:

Lo indican los números y las líneas que los unen en orden del 1 al 10.

Columnas:

La izquierda es la del rigor (elementos femeninos 3,5,8: inteligencia, justicia o fortaleza, y gloria o esplendor).

La derecha, misericordia (elementos masculinos 2,4,7: sabiduría, amor o grandeza de ánimo, y victoria).

La central, equilibrio (conciliación: potencias 1,6,9: corona, belleza y fundamento).

Tríadas o triángulos:

La primera pareja sabiduría-inteligencia está unida por la potencia corona.

La segunda pareja amor-justicia está unida por la potencia belleza.

La tercera pareja victoria-gloria está unida por la potencia fundamento.

El triángulo Corona constituye la divina cabeza del hombre arquetipo, representa el primer mundo, el intelectual.

Corresponde al hombre celestial.

El triángulo Belleza constituye los brazos y pecho del hombre arquetipo, representa el segundo mundo, el afectivo.

Corresponde a las Formas o Ideas puras.

El triángulo Fundamento constituye los genitales y piernas del hombre arquetipo, representa el tercer mundo, el formal.

Corresponde a las esferas celestes, ángeles o almas.

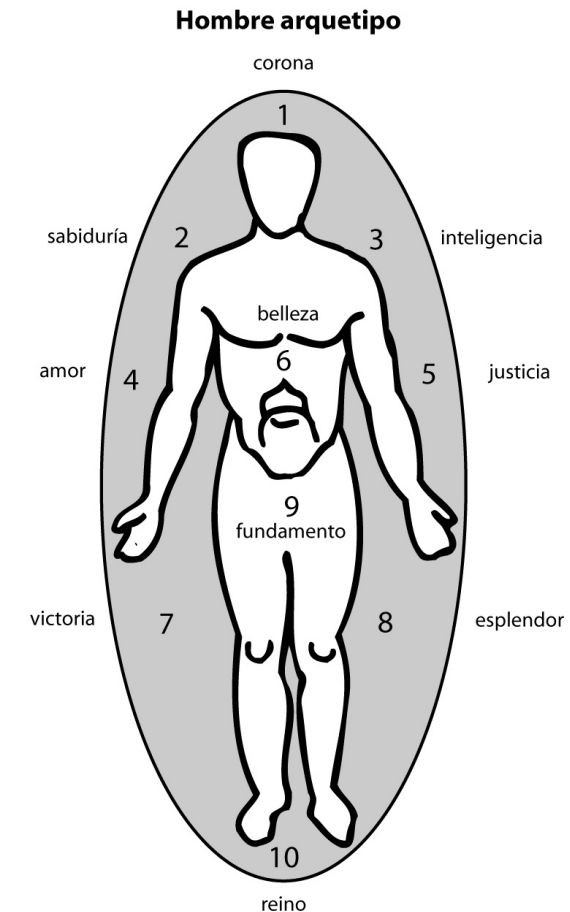
El décimo Sefirot, Reino, une los otros nueve, representa el cuarto mundo, el material.

Es llamado Reino, o Reina, o Matrona, o Matriz (Cf. Timeo de Platón).

A la tríada Belleza (Ornamento) se le llama Rey.

De la unión del Rey y la Reina se produce el universo.

(La cábala suele dar explicaciones bajo figuras sexuales).



EL ARBOL CABALISTICO

Los Sefirot superiores afluyen a los inferiores a través de 22 canales. Cerca del cuarto canal están las 32 sendas de la sabiduría y las 50 puertas de la luz que dan acceso a la sabiduría suprema y a la luz.

Moisés llegó solo hasta la puerta 49; Josué, hasta la 47. Ni siquiera Salomón franqueó la 50.

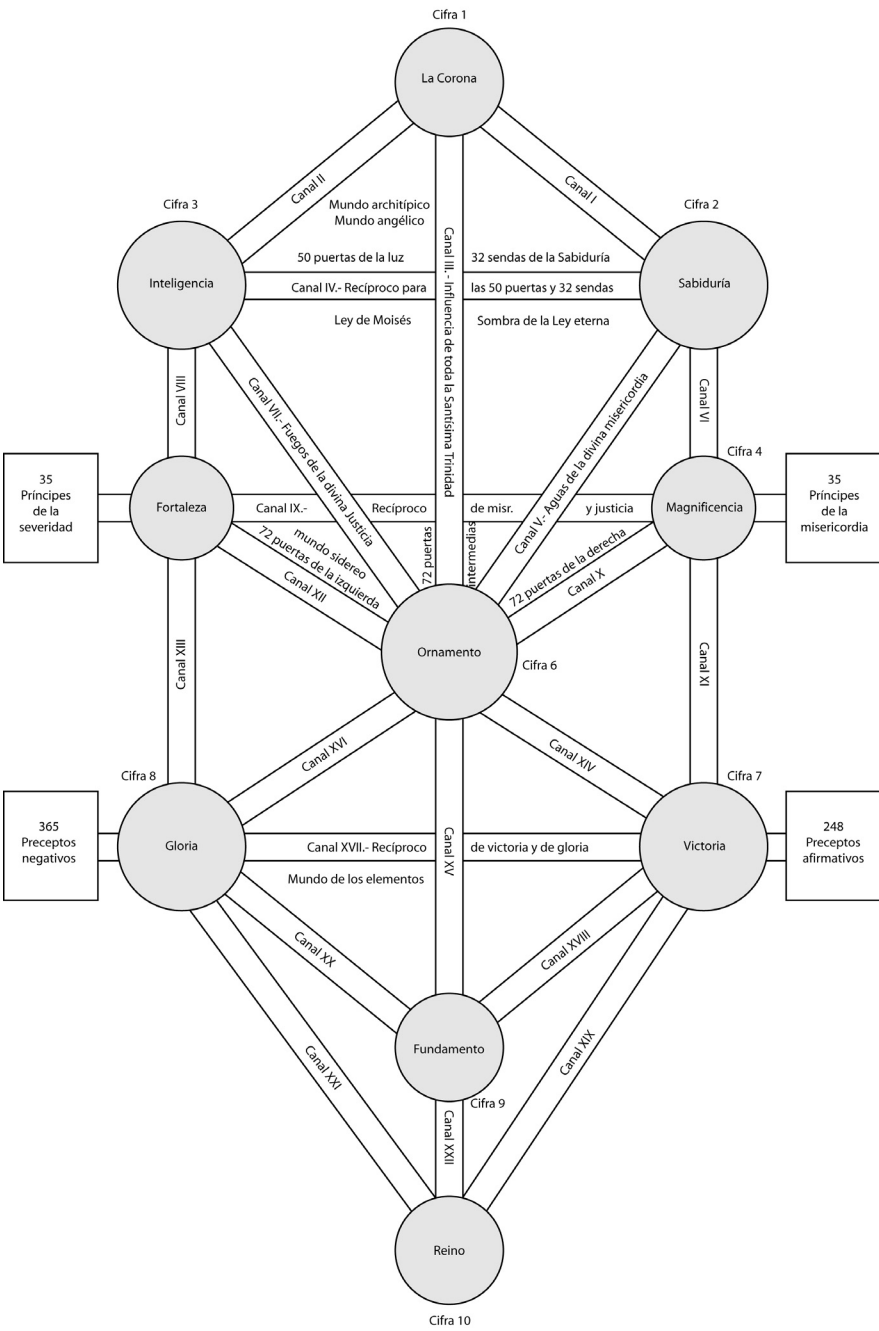
Notas:

Algunos consideraban que el libro jesirah era muy antiguo, y que incluso se remontaba hasta Abraham. Pero lo mas probable es que sea del s. IX DC.

Del Zóhar, el libro típico de la Cábala, se pensó que vendría del s. II DC; más probable es que sea de fines del s. XIII o principios del s. XIV DC.

La Cábala tuvo mucho éxito en los s. XVI-XVII; pero aún ahora se cultiva en ciertos círculos●

Árbol Cabalístico



Fundamentalismo**Dr. Jorge Manzano, sj***

abstract Manzano, Jorge sj. *Fundamentalism*. The fundamentalist understands a text from the point of view of his own categories. He is not usually aware of his hidden emotions, or he prefers unconsciously to ignore them, and because of this, he reacts violently against whoever thinks in a different manner. The author denounces these fallacies. He illustrates with cases from human affective life. Concerning religion: situated in the perspective of the exceptional catholic, he interprets texts about hell and the devil not as horrific but as a song to our liberty. Concerning philosophy: he discovers the hidden notion of being human and person which common men and also great intellectuals enjoy.



resumen Manzano, Jorge sj. *Fundamentalismo*. El fundamentalista entiende, con las propias categorías, un texto. En su interior suele haber *una niebla de estados afectivos*, y por eso reacciona violentamente contra quien piense de otra manera. El autor denuncia esas falacias. Ilustra con casos de la vida afectiva humana. De religión: situado en la perspectiva del católico excepcional, interpreta los textos sobre el infierno y el diablo no como terroríficos sino como un canto a nuestra libertad. De filosofía: descubre la noción escondida de *ser humano* y de *persona* que tienen hombres comunes y también grandes intelectuales.

* Ponencia¹ presentada en la Feria Internacional del Libro, Guadalajara, 02.12.06, "Diálogo entre filósofos andaluces y mexicanos" con el tema: *Filosofía y Religión: ¿Fundamentalismos en Iberoamérica?* Será publicado por el CUCSH, UdeG, junto con las ponencias de José Antonio Pérez Tapia (Granada, España), Julio Quesada (Málaga) y Luis Villoro Toranzo, UNAM, México.

**Profesor de Filosofía, Director de la revista *Xipe Toteke*, jmanzano2002@yahoo.com.mx

¹ Utilizo parte de una conferencia que tuve sobre el infierno (no publicada) y varias sobre el diablo (*Xipe Toteke*, Nos. 1, 2, 4 y 31).

Doy mi definición de fundamentalismo:

Actitud de quien con las propias categorías entiende un texto.

- / Un texto: escrito, hablado, expresado.
- / Propias categorías: dependen del ambiente cultural y de la historia personal.
- / El fundamentalista pretende atenerse a la letra del texto.
- / Riesgo 1: malentender al autor. Las categorías de cada uno son diferentes a las de otro.
- Solución: preguntar al autor qué quiso decir exactamente.
- Imposible con los autores bíblicos. De ahí el difícil trabajo de los exegetas que estudian lenguas muertas y culturas desaparecidas.
- / Riesgo 2: no saber, o no confesar, que bajo la apropiación de las categorías, que de alguna manera se supone que son del orden *intelectual*, suele haber *una niebla de estados afectivos*;
- Solución: darse cuenta y confesarlo sería sano. Caso contrario se cae en otro riesgo.
- / Riesgo 3: Reaccionar violentamente contra quien piense de otra manera.

La niebla de estados afectivos se convierte en pasión que estalla.

/ Mi objetivo: con actitud humanista denunciar esas falacias. Pondré ilustraciones breves de la vida cotidiana. Luego presento dos ejemplos de fundamentalismo religioso (tienen que ver con la filosofía) en torno a *infierno* y *demonio*. Y un ejemplo de fundamentalismo en filosofía en torno a *ser humano*.

I.- CAMPO FAMILIAR Y COTIDIANO

Luisa pide el divorcio a su marido Jacinto. Éste pregunta por qué. Luisa: "Es que tú nunca me oyes". Jacinto replica: "¡Claro que te oigo! Siempre me pides que te dé más dinero para los gastos, o que lleve los niños a la escuela".

Luisa desea que su corazón sea oído por Jacinto.

Jacinto es fundamentalista al entender *oír* como las peticiones de la mujer. La pasión lo hace fundamentalista. *No* le conviene oír el corazón de su esposa.

Dos jóvenes del mismo barrio y cultura se conocen en un antro. Él le dice: te amo. Ella responde: yo también te amo. Parecería clara la comunicación; sin embargo se requiere una exégesis. Ella, al usar la palabra amar, usando sus propias categorías entiende pasar juntos una noche agradable. Y malentendió al joven, quien al usar la palabra amar se está viendo casado por el Cardenal, amenizada la boda con el *cante jondo*. Ella, movida por su pasión, se hace fundamentalista. En el fondo de ella hay una escapatoria al compromiso.

II.- INFIERNO

Textos bíblicos

Mt. 8,12; 13,42; 13,50: Los echarán al horno de fuego. Allí será el llanto y el crujir de dientes.

Mt. 22, 13: Apártense de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el Diablo y sus ángeles.

Mc. 9, 43-49: al horno...fuego inextinguible...donde el gusano no muere, y el fuego no se apaga.

Lc. 13, 27-28; 16, 23-26: El rico estaba en el Hades, ...en medio de tormentos... Distancia enorme; el pobre Lázaro no puede bajar a darle una gota de agua.

2 Cor. 5, 10; 2 Pe 3,7: Iremos al tribunal para recibir el pago de lo que hicimos... el bien o el mal.

Ap. 20, 10-13: Foso de fuego y azufre... serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos,

Otros textos

Nietzsche² sabe que Dante grabó encima de la puerta del infierno: “También a mí me creó el amor eterno.”³ Nietzsche: Con dulzura de cordero dice Santo Tomás de Aquino: “*Beati in regno cœlesti videbunt pœnas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat*” [Los bienaventurados en el reino celeste, para disfrutar más su felicidad, verán las penas de los condenados].⁴

² Nietzsche. *Genealogía de la Moral*, I, 15.

³ Dante. *La Divina Comedia*, Infierno III, 5.6.

⁴ Tomás de Aquino. *In Sententias IV*, L 2, 4, 4.

Y, en tono violento, Tertuliano prohibía a los fieles la cruel voluptuosidad de los espectáculos públicos, porque la fe ofrece goces superiores, en vez de atletas o mártires. ¿Necesitamos sangre? Tenemos la de Cristo. Y ¿qué nos espera en la parusía? [sigue una larga cita de Tertuliano, en que se describen las penas de los condenados y el gozo de los glorificados. Nota de la edición francesa a la nueva edición de las *Obras Completas* de Nietzsche: “Anticipada por la fe, no es la visión beatífica la que los hace exultar, sino que la desdicha eterna de los condenados se presenta expresamente como elemento constitutivo del gozo.” Pero el texto es fuerte, y da lugar a que Nietzsche concluya:] “pues así está escrito.”

El fundamentalismo entiende todo esto *a la letra, amenazante*. Se refuerza por la explicación torpe que dan muchas personas encabezadas, incluso no por la gran Iglesia pero sí por encumbrados eclesiásticos, de que los males de este mundo son castigos de Dios: terremotos, erupciones, tsunamis. Para el ateo no hay problema. Algunos creyentes esquivan los textos con frases como “ni existe el infierno”, o, con la imprompta de Sartre: “el infierno está aquí en esta tierra”. Los escuchamos, pero no esquivo el tema sino que oigo también al creyente excepcional que *agarra al toro por los cuernos*, y acepta los textos. El filósofo es capaz de salir de sí, y escuchar a unos y a otros, no sólo a sí mismo.

Vía de solución

Me sitúo en la perspectiva del católico excepcional.

La clave hermenéutica es preguntar al autor del texto. En este caso, a la Biblia misma.

Y, en el caso del católico, al Magisterio de la Iglesia.

Oigamos al creyente:

El creyente distingue dos preguntas muy diferentes.

1) ¿Existe el infierno?

2) ¿Hay alguien en el infierno?

Respuesta a la 1ª: Hay infierno. *Parece* que es definición de fe definida: hay infierno, y es eterno. Los muy quisquillosos: doctrina católica.

Respuesta a la 2ª: Parece que no hay nadie en el infierno. No hay ninguna Declaración del Magisterio. La Iglesia nunca ha dicho de nadie que está en el infierno. *De internis neque Ecclesia iudicat*.⁵

Para responder a esta pregunta se conocen tres opiniones teológicas probables:

- 1.- Superpoblación: Textos bíblicos fuertes. Predicación secular.
- 2.- Nadie: Cristo derramó su sangre por todos; y no es infecunda.
- 3.- Algunos: Varios teólogos: No irse a los extremos.

El católico excepcional, responde **sí** a la primera pregunta. Aún se coloca en la situación más difícil, que sea dogma. También como católico, responde **no hay nadie** a la segunda.

Mi comentario

Respecto de la primera pregunta. Piensa que vas de viaje; dejas para siempre esta ciudad, y te vas a otra de la cual has oído maravillas. Tomas tu auto y sales; sólo que el camino es montañoso y arduo; te encuentras con diversas advertencias de vialidad: grava, curva peligrosa, hombres trabajando, disminuya la velocidad, y semejantes. En un momento dado te pones de mal humor, y exclamas: “¿Porqué tantas advertencias?” Es bueno que haya; te advierten del peligro, del abismo; pero las advertencias no dicen que de hecho haya caído alguien. La vialidad divina es exquisita y previsor, no como la nuestra, que pone “curva peligrosa” cuando ya hubo 20 que se desbarrancaron.

Sí, pero ultimadamente Dios pudo haber hecho un mundo sin infierno.

En el ejemplo que acabo de dar, el automovilista emprende el riesgoso viaje porque vale la pena. Llegar a la meta es tan importante, que se afrontan los riesgos. San Agustín: “Dios no permitiría males si de ahí no salieran grandes bienes.” En nuestro caso, el abismo, siendo tan terrible nos hace caer en la cuenta de qué grandioso es el libre albedrío que nos fue dado, y qué maravilloso es el don que nos espera, que, Is. 64,4; 1 Cor. 2,9, ni el ojo ha visto, ni el oído ha oído. Sin libre albedrío seríamos robots. Y Dios nos creó capaces de decidir, capaces de amar. “Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra” [Gen. 1, 26]. Los textos sobre el infierno no intentan amedrentarnos; hacen ver la fuerza de nuestro libre albedrío. Lo que pasa es que nosotros pensamos en Dios como un abuelo bonachón a quien se le pide y da; quisiéramos ser tratados como niños mimados, siendo así que ninguno de nosotros educaría así a sus hijos. Los textos sobre el infierno nos hacen ver hasta dónde puedo llegar con mi libre albedrío: irritar a Dios y abrir un infierno. No nos falta fuerza para salto tan potente. Se nos invita a dar el salto hacia el otro lado.

/ Apoya esta explicación todo el libro de Job.

/ Mt. 10, 28: “Teman más bien al que puede acabar con cuerpo y alma en la gehenna.”

¿El diablo? No. Yo mismo.

/ Nietzsche: Un Dios que nos cura la gripe, o nos hace aparecer un coche en el momento en que estalla el aguacero, sería un Dios tan absurdo que si existiese debería ser abolido.⁶

En resumen, los textos, son un cántico al poder humano.

El creyente entiende la Biblia con la Biblia. Y acude a otros textos: El Cantar de los Cantares es un poema de amor. El amado es Dios (Cristo) y la amada es la humanidad. La amada usa la metáfora de un venado para describir al Amado (Dios). Cant. 2, 8: “Llega mi Amado saltando por los montes, brincando por las colinas [Dios encarna]. Es mi amado como un... venadito. Se para detrás de la tapia, atisba por la celosía de la ventana.” El amado a su vez usa la metáfora de la paloma para describir a su amada: “¡Levántate Amada mía, hermosa mía, ven

⁵ De los asuntos más íntimos ni la Iglesia juzga.

⁶ *Anticristo*, 52.

a mí!... Las lluvias han cesado... brotan flores en la vega... el arrullo de la tórtola se deja oír en los campos... Paloma mía que anidas en los huecos de la peña (*in foraminibus petræ*), en las grietas del barranco (ahí se esconde: nosotros nos escondemos). Déjame ver tu figura, déjame escuchar tu voz, porque es muy dulce tu voz y es hermosa tu figura.” El Cantar de los Cantares describe así la relación del ser humano para con Dios, como una seducción y no como una fuerza impositiva de tipo policíaco.

Si preguntamos a Dios qué piensa de nosotros, en el fondo, oímos su respuesta en Lament. 4, 1-2 y en Apoc. 21, 18-23: Ustedes son para mí rubíes, esmeraldas, crisólitos, jade, onix, turquesas, zafiros, amatistas, oro purísimo... [intercalo:] diamantes en bruto, pero diamantes. Y es que, 1 Ped. 2, 5-6, somos piedras preciosas, con las cuales se hará una joya esplendente. El joyero terreno trabaja a su gusto las piedras. El joyero divino tiene piedras, nosotros, pero piedras vivas que intervienen en el trabajo del joyero. La joya esplendente es toda la humanidad.

Como estos textos tan amorosos no pegan con la interpretación fundamentalista del infierno, ésta debe ser desechada, e interpretarla como dijimos: Los textos bíblicos sobre el infierno quieren infundirme valor, audacia y seguridad; no terror. El creyente se funda en que Dios quiere nuestro bien, en que Dios nos ama. Y para responder a las preguntas, el creyente postula que amamos a Dios. La clave de interpretación la podemos encontrar en el sarcasmo de Nietzsche: ¿Un Dios que ama a los hombres, a condición de que crean en él, lanzaría miradas y amenazas terribles al que no tiene fe en este amor? ¿Amor con cláusulas? Ésta es ya una crítica suficiente de todo el cristianismo.⁷

Admito el texto de Dante. Claro que el infierno, en cuanto posibilidad de mi libertad, es obra del amor eterno.

También se explica el gozo de los bienaventurados de que hablan Tertuliano y Tomás de Aquino. Se alegran, no por el sufrimiento de

otros sino porque todos evitaron esos tormentos. Veamos el texto de Tomás de Aquino, quien procede con toda serenidad: “A los bienaventurados nada se les ha de substraer de lo que pertenece a la plenitud de la felicidad. Y es que algo se conoce más por la operación de su contrario, porque los contrarios brillan más si se ponen juntos...”⁸ “Algo puede ser causa de dos maneras. Primero, de suyo, cuando alguien se goza de eso en cuanto eso. Y así, los santos **no** se alegran de las penas de los impíos. Segundo, **incidentalmente**, cuando alguien se goza **por algo adjunto**; y de este modo los santos se alegran de las penas de los impíos considerando en ellos el orden de la justicia divina, **y la propia liberación**... “Alegrarse del mal de otro, en cuanto tal, es cosa del odio; pero no alegrarse del mal de otro en razón de algo adjunto...”⁹ Lo ilustro con un ejemplo: Un bienaventurado no se gozará al ver cómo en el infierno arde su suegra; esto no es cosa de los santos; pero sí se aumentará su gozo al ver cómo está él en la bienaventuranza y *cómo él pudo arder* en el infierno, porque, dice Tomás, “los contrarios brillan más si se ponen juntos”.

Motivos profundos del fundamentalismo, la niebla de estados afectivos de que hablé en la Introducción: Me escabullo de mi responsabilidad (¡cualquier cosa antes que aceptarla!) con el pretexto de las citas bíblicas, y le echo la culpa a un Dios del terror.

Diferencia entre miedo y temor

El temor de Dios es muy alabado en la Biblia; es un don del Espíritu Santo. Es una forma de amar: realiza ciertas acciones y evita otras para no ofender al amado. El miedo se tiene simplemente ante el castigo. En asunto de amor es poco delicado hablar de demostraciones racionales.

Esta es pues *la interpretación del católico excepcional*, fundada como dije, en un postulado que se hizo al inicio: que amamos a Dios. Si no lo amamos, entonces nada de esto tiene importancia.

⁷ *El saber alegre* [conocido como *La gaya ciencia*] III, 141. Y la interpretación que doy a ese texto se ha de interpretar la palabra *cristianismo* como el *cristianismo que me enseñaron a mí y que les enseñaron a ustedes*.

⁸ *In sentencias, Quæstiuncula III, solutio 1.*

⁹ *Ib.*, *solutio III*. Yo subrayo.

III.- DEMONIO

Atmósfera

Actualmente la Iglesia sólo echa exorcismos en circunstancias muy cualificadas. A la inmensa mayoría los remite al médico, al psicólogo o el psiquiatra. Hará cosa de veinte años di conferencias sobre las llamadas posesiones diabólicas. Y pretendí explicar de manera natural los fenómenos ante los cuales la Iglesia *todavía* echa exorcismos.

Textos

Miles de relatos de los protagonistas.

Pero sobre todo los textos bíblicos.¹⁰

Para el caso que nos ocupa considero sinónimos *diablo* y *demonio*.

Resumo los textos bíblicos sobre el diablo: Desde el principio el diablo es asesino, mentiroso y padre de la mentira; seductor, tentador. Anda como león rugiente buscando a quién devorar. A quienes han oído la Palabra se las arranca del corazón. Se mete al corazón de Judas para que entregue a Jesús. Tienta al mismo Jesús en el desierto. Quienes hacen el mal son del diablo.

También los textos sobre demonios: Los demonios atormentan a la gente. Jesús los expulsa, y da ese poder a sus discípulos. Expulsa al demonio, y habla el mudo. De Magdalena echa siete demonios. Un demonio le grita: ¿Qué entre tú y yo? ¿Has venido a destruirnos? Los enemigos de Jesús piensan que éste lanza a los demonios por el poder del príncipe de los demonios. Jesús niega tener demonio; él honra a su Padre. Los demonios creen,¹¹ y se estremecen.

La lectura fundamentalista es muy dañina para la vida espiritual y humana.

¹⁰ Una amplia lista de textos viene al final de este artículo.

¹¹ Cf. Bravo, Carlos. *El Evangelio de Marcos*. Cuando hablan los demonios siempre son ortodoxos.

Solución Entresaco dos preguntas:

Primera pregunta. ¿Se dan realmente posesiones diabólicas? Mi conclusión fue que la inmensa mayoría de los casos tiene explicación natural, o sea, que no son realmente posesión.

Uno de los asistentes reaccionó emotivamente:

Tenemos la Palabra de Dios, Efesios 6,10ss: “Pónganse la armadura de Dios para poder resistir las insidias del diablo, porque nuestra lucha no es contra fuerzas humanas, sino contra los gobernantes y autoridades que rigen nuestro mundo y sus fuerzas oscuras”. Así que nos enfrentamos con los espíritus y las fuerzas sobrenaturales del mal; y siento que en esta situación es muy delicado el hacer planteamientos ambiguos. En varios pasajes la Palabra de Dios nos dice concretamente que el diablo sí existe. Aparte, hay hechos evidentes que están afectando gravemente a la humanidad, en todo lo que se llama línea del ocultismo, la ouija, lectura de cartas y manos, cigarros, café y tarot; en todo lo que es yoga, hatayoga, curanderismo, hechicería y magia de todos los colores; en todo lo que es espiritismo, espiritualismo, dianética, horóscopos, astrología, control mental, satanismo y vudú. El demonio existe como un ser. La vida práctica también nos lo enseña. Todo está avalado por la Palabra de Dios, que dice bien claro: “Yo vine a este mundo para devolver la vista a los ciegos, liberar a los oprimidos” ¡Y no se refiere a la opresión física! Se refiere a la opresión del alma, a la opresión del espíritu por Satanás y su legión del mal!

Me excuso por cita tan larga, pero pone de relieve cómo el fundamentalismo puede rematar en fanatismo. Se interpreta a la letra según la entiende el grupo nuevo llamado “cristianos” con las propias categorías de grupo. Sus frases las repiten siempre, y ni siquiera oyen lo que otro diga.

Segunda pregunta. ¿Existe el diablo? Mi conclusión se resume en tres apartados:

- a) “Existe el diablo como una realidad espiritual que intenta apartarnos del camino que es Jesús”. Respuesta sí. Sería doctrina católica o, al menos, teológicamente cierta.

b) “Es personal” [de *tipo* personal]. Sí. Sería de Magisterio ordinario, sobre todo por las enseñanzas de Paulo VI y de Juan Pablo II -aunque no llevan el más fuerte matiz, pues no fueron dadas en documentos dirigidos oficialmente a la universalidad de los fieles sino en pláticas a los peregrinos de los miércoles.

c) “El diablo es un en sí, espiritual y personal totalmente diverso del hombre”. Sí. Parece una proposición simplemente probable. Matiza el segundo sí: es personal, como componente humano.

Mi comentario

El camino que es Jesús se describe en Mc. 10, 21: dar todo a los pobres. La actitud contraria es no dar todo, incluso quitar. Es la tercera tentación de Jesús en el desierto, Mt. 4,8: “te daré todo el mundo si me adoras.” Adorar al mal espíritu no es pintar una figura ridícula y arrodillarse sino oprimir y explotar a los demás. Jesús responde: “*Vade retro, Satana!*”. Y cuando Pedro se opone a que Jesús dé su vida por todos, Jesús le da la misma respuesta, Mt. 16,23: “*Vade retro, Satana!*”. O sea, tendríamos que el diablo es una componente del ser humano que puede oponerse al camino que es Jesús. Una componente que pone de manifiesto el libre albedrío de los seres humanos. Y esto interesa a la mirada filosófica. Aquí se incluyen las conclusiones a) y b).

Respecto de la tercera conclusión, entran en juego complicadas elucubraciones sobre qué sea *persona*. Parece que sí puede aplicarse tal noción al diablo, pues tiene inteligencia y voluntad [sea mera componente nuestra, sea que exista “en sí”]. Pero ciertamente no se le puede aplicar en forma unívoca con respecto a las Personas de la Trinidad, ni parece tampoco con respecto al hombre. Así, el diablo, desde una perspectiva psicológica, no es persona en cuanto incapaz de apertura y de amor, ya que es a-relación, egoísmo, cerrazón hermética. Las implicaciones filosóficas de persona conllevan otras difíciles como substancia, accidente e individuación. La Biblia no trae respuesta sobre la creación del diablo. La información al respecto la recibimos del libro de Enoch, etíope, que no podemos ignorar pero que no es canónico.

Punto de interés a la mirada filosófica es lo repandida que está en el pueblo (y no sólo de Iberoamérica) la noción aristotélica de *substancia* y, por tanto, la de *persona*. Me acusaron ante el Arzobispo de que yo negaba la existencia del diablo. En realidad nunca la negué. En lo que expuse, se podrían usar términos de Aristóteles, y decir que el diablo es ciertamente un *accidente* del ser humano; y que es muy probable que *también* sea en sí mismo persona, esto es *substancia racional*. Otro punto de máximo interés a la mirada filosófica es que nuestro pueblo no gusta de respuestas probables (mi terreno predilecto). Quieren la certeza total. La niebla de estados afectivos se hace espesa. El libre albedrío se encuentra siempre con probabilidades. Querer en todo certezas totales significa abrazar el determinismo; aparte de hacer nuestra vida muy aburrida. Todavía con el ánimo de escandalizar, dije en la conferencia que la frase *posesión diabólica* era obviamente equivocada. En el supuesto de la existencia del diablo, éste podrá hacer que se muevan partes del cuerpo, pero no puede poseer lo más íntimo del ser humano, la famosa *scintilla* o *chispa* del maestro Eckhart. Y es que ese íntimo es un *hortus conclusus*, jardín exclusivo de Dios [Cant. 4,12]. Sólo Él puede entrar, y eso si lo invitamos. “Mira que estoy tocando a tu puerta. Si un día me abres la puerta, entraré y cenaré contigo” [Apoc. 3, 20].

Lo más serio es que los relatos bíblicos respectivos son un llamado a la propia responsabilidad. Un fundamentalista no aceptará esto jamás; insistirá que la lucha es contra el tentador. Insistieron durante mi conferencia. Tengo mi vanidad; recuerdo una pregunta que no me respondieron los objetantes: Si para pecar hace falta un tentador, ¿quién tentó al más bello de los querubines? La explicación del tentador sólo retrasa el problema.

Sobre los pasajes de los evangelios, un gran intelectual me objetó: “o aceptamos lo que ahí se narra, o Jesús no estaba en sus cabales.” Se llevó gran aplauso de los asistentes, mis *fans*, que se pusieron en mi contra. Respondí que yo podría aceptar la lectura fundamentalista, pero que entonces congruentemente habría que hacerla siempre; también en el cántico de Daniel: “ríos, nubes, huracanes, ¡alaben al Señor!” Y como sólo alaba quien tiene inteligencia, habría que aceptar que vientos, huracanes y avestruces tenían inteligencia, o que el autor

bíblico no estaba en sus cabales. No hubo réplica, y recuperé a mis *fans*. Pero sobre todo hice ver que los exegetas actuales, los profesionales, nos piden paciencia; están investigando (dato de hará 25 años) qué significaba la palabra *demonio* en aquellos tiempos; podría tal vez señalar al diablo; pero también podría significar alguna enfermedad física o psicológica.

Incongruencia de los fundamentalistas

Puestos en aprietos, muestran su incongruencia. Lo acabo de hacer notar. Añado: Cuando hablé del camino que es Jesús, dije que “dar todo a los pobres” y “no ser dueño, sino administrador.” habría que tomarlos en sentido fuerte, no por ello ingenuo en cuanto al modo. Y que el pecado, en el fondo, era la opresión. La interpretación “me quedo con todo, con tal de no apegarme a ello, y al mendigo que pasa le doy su ayuda”, es una interpretación mañosa y ambigua. El joven rico habría quedado exultante con tal explicación; pero él la entendió bien, y por eso se fue triste, pues tenía muchos bienes. La persona que leyó el pasaje de Efesios sobre las fuerzas del mal, era ahí fundamentalista. En cambio dio una interpretación nada fundamentalista al “da todo a los pobres”, que reducía al desapego interior. Me quedo con mis bienes, pero sin apego. ¿Por qué, o con qué criterio, se busca interpretación en un caso sí, y en otro caso no? Ver al diablo *sólo* en los endemoniados espectaculares, y si acaso en los satánicos criminales, pero no en los opresores, es la finta diabólica perfecta. ¿Qué logra? Que abusemos, con nuestras mañas, de la misericordia divina; que atribuyamos todo el mal al diablo y abdicemos de nuestra propia libertad y responsabilidad; que nos sigan y que sigamos oprimiendo. Cuesta aceptar que la actitud anti-Jesús esté *en nosotros*. Dije: ¿Qué logra?, ¿Cuál es el sujeto?, ¿El diablo como un ser totalmente diverso del hombre? *Muy probable*. ¿Nosotros mismos? *Ciertamente*.

Los fundamentalistas se cierran para oír a otro. Y en esto son inhumanos. En el fondo abdicar del libre albedrío. Prefieren descargar la propia responsabilidad en otro: en el tentador, o en la visión de un Dios vengativo. Prefieren el determinismo. El creyente acepta la responsabilidad de su libre albedrío. No que yo ahora elija un camino filosófico. Honor a los filósofos deterministas.

Pero estos hacen sus razonamientos. No son movidos por lo que llamé bruma de estados afectivos.

III.- NOCIÓN DE SER HUMANO

Hemos visto que bajo el fundamentalismo bíblico subyace un problema filosófico. Pero el fundamentalismo se da también directo, como en todos los campos de la existencia, en el de la filosofía: Se lee a un autor bajo la propia perspectiva, y se corren todos los riesgos arriba señalados, en especial de nunca comprender al autor. Bergson¹² recomienda sumergirse en el otro; añado la metáfora de ver el mundo y la realidad con los ojos del otro. Claro, hay que saber salir oportunamente. Hay filósofos que leen a otro sólo con la propia mirada; resultado: los citan mal. Me limito a señalar ejemplos conocidos por quienes nos dedicamos a la historia de la filosofía: Aristóteles y Kant. Además cito el caso del profesor Juan Antonio Rivera con su libro *Carta Abierta de Woody Allen a Platón*. A mi manera de ver, Juan Antonio Rivera tiene su propia concepción de lo que es *ser humano*. Y con esa concepción propia lee a Platón, que tiene otra concepción de ser humano. Resultado, Rivera es fundamentalista y malentende a Platón: *La división de en tres clases de la población me recordó en seguida la que se podía ver en una película de dibujos animados... Antz...en la que yo prestaba la voz al protagonista, una hormiga llamada X, una hormiga individualista, muy suya, que no hubiera durado dos días en tu ciudad ideal...*¹³ Es obvio que para Rivera el ser humano es ante todo individuo, que busca su bien propio. El ciudadano que describe Platón en la *República* es al mismo tiempo individuo y comunidad. Tal vez Rivera, en el fondo, teme esta confrontación consigo mismo. Su hormiga solamente individualista ni siquiera sería admitida en la Kalípolis.

Esta es quizá mi mejor aportación en este *Banquete*. Cuando un filósofo, psicólogo, antropólogo y cualquier otro especialista, se abre, comienza a pensar, tiene una noción escondida en lo más recóndito de

¹² Conferencia *L'intuition philosophique*.

¹³ Rivera, Juan Antonio. *Carta abierta de Woody Allen a Platón*. Espasa, Madrid, 2005, p.21.

lo que es un ser humano. Algunos lo piensan como individuo. Otros, como colectividad. Esto tiene consecuencias, por ejemplo, para la educación: Los primeros tratarán de formar bien a los individuos, y ya estos formarán una buena comunidad. Corren el riesgo de hacerse individualistas. En este grupo situaría a Rivera. Los segundos piensan que si la colectividad está bien, producirá buenos individuos. Corren el riesgo de hacer de los individuos un rebaño. Y aquí situaría a ciertas antiguas colectividades asiáticas. La solución está que ya de salida se piense que cada ser humano es individuo y comunidad. Así lo piensa Platón en su utopía de la *República*. Así lo piensa Francisco de Vitoria en sus *Lecciones sobre los indios*.

Conclusión final

El fundamentalista pretende tener base racional pero, en el fondo, hay una niebla de estados afectivos, pareciera que en última instancia, hay temor. No quiere entender al otro; sólo quiere reafirmar sus puntos de vista, a manera de formidables defensas para que su profundo libre albedrío no se vea involucrado. Es temor a la vida. En otros casos puede ser instinto de seguridad, que no le quiten el piso. Parece inútil razonar con él, pues ni siquiera oye, sino que se repite mecánica, obsesivamente. Quizá la única vía sea provocarle un choque de pasiones. Pasión contra pasión. Seducirlo para que substituya el temor con amor. Amar al otro, que se traduce en apertura para escuchar al otro; y a los dones recibidos, en particular al libre albedrío.

Con todo, quizá me apene el dejarlos con la añoranza de un supuesto paraíso de seguridad. Tomé la perspectiva de un creyente excepcional, pero yo no excluiría al ateo de estas consideraciones. Para el ateo no hay Dios, y por tanto, no hay Biblia inspirada. En su perspectiva, la Biblia fue escrita por manos humanas (cosa que acepta desde luego el creyente). Y lo escrito por manos humanas merece atención; y en este caso, un acercamiento que no sea fundamentalista.

Apéndice 1, Textos bíblicos importantes sobre el *diablo*.

Mt. 4,1:	Jesús fue conducido al desierto para ser tentado por el diablo.
Mt. 4,5:	lo llevó a un monte elevado.
Luc. 8, 12:	han oído la palabra de Dios; viene el diablo y se la quita del corazón.
Jn. 6, 71:	¿No elegí a 12, y uno de ustedes es el diablo?
Jn. 8, 44:	Ustedes son hijos del diablo, y quieren realizar los deseos del diablo. Desde el principio es asesino, es mentiroso y padre de la mentira.
Jn. 13, 2:	el Diablo ya había metido en el corazón de Judas que entregara a Jesús.
1 Ped. 5,8:	el Diablo anda como león rugiente a quien devorar.
1 Jn. 3, 8:	Apareció el Hijo de Dios para disolver las obras del diablo. Quien peca es del diablo.
Apoc. 12, 9:	la serpiente antigua, el diablo o Satanás, el seductor del mundo.
Eph. 4, 27:	Ni se les ocurra dar lugar al diablo.
Sant. 4, 7:	resistan al Diablo, y huirá de ustedes.

Apéndice 2, Textos bíblicos importantes sobre los *demonios*.

Mt. 8, 31:	Los demonios le pedían que los echara a la pira de cerdos.
Mc. 5, 1-16:	Mi nombre es legión. (Los de los cerdos).
Mt. 9, 34:	Expulsa a los demonios con el poder del príncipe de los demonios.
Mt. 10, 8:	Curen a los leprosos, expulsen a los demonios.
Mt. 11, 18:	Juan no comía ni bebía y Ustedes lo consideraron endemoniado.
Mt. 15, 22:	Apiádate, mi hija es atormentada por un demonio.
Lc. 4, 33:	Un endemoniado le gritó ¿has venido a destruirnos?
Lc. 8, 22:	Magdalena, de la cual echó 7 demonios.
Lc. 10, 17:	los demonios se nos someten en tu nombre.
Lc. 11, 14:	Expulsó al demonio y habló el mudo.
Mc. 1, 34:	Expulsaba muchos demonios.
Jn. 8, 48-49:	Eres un samaritano, y tienes al demonio. No tengo demonio, sino que honro a mi padre.
Sant. 2, 19:	Los demonios creen y se estremecen.
Ap. 18, 2:	Cayó Babilonia la grande. Y quedó transformada en guarida de demonios ●

**Desgraciados, desalmados, “liberados”,
<<hombres hombres>> y <<mujeres mujeres>>**

Ensayo de interpretación literaria*

*Francisco Urrutia de la Torre, sj***

abstract Urrutia de la Torre, Francisco, sj. *The unhappy, the heartless, the liberated, <<men men>> and <<women women>>*. The author interprets some literary works and a film, and reconstructs some of their symbols in life's key situations: “unhappy”, “heartless”, “liberated”, “lover and free”. The symbolic interpretation is explained by using 4 semiotic squares according to the Greimas technique and is applied to the works of Juan Rulfo, José Saramago, Pablo Neruda, Gerardo Tort, Gabriel García Márquez, Jean Paul Sartre and Gioconda Belli. Characters are met whose wretched existence takes away their freedom; others whose behavior leaves them without freedom for themselves or others; some that, after leaving difficult circumstances, try to free themselves and can't manage to; and characters that reach their life of freedom by means of an arduous journey of knowledge and decision.



resumen Urrutia de la Torre, Francisco sj. *Desgraciados, desalmados, “liberados”, <<hombres hombres>> y <<mujeres mujeres>>*. El autor interpreta algunas piezas literarias y un filme, y reconstruye algunos de sus símbolos en clave de vida «desgraciada», «desalmada», «liberada», «amante y libre». La interpretación simbólica se apoya en la elaboración de cuadros semióticos, según la técnica de Greimas, y se aplica a obras de Juan Rulfo, José Saramago, Pablo Neruda, Gerardo Tort, Gabriel García Márquez, Jean Paul Sartre y Gioconda Belli. Pueden encontrarse personajes cuya existencia desdichada anula su libertad; otros cuya actuación los deja sin libertad para sí o para otros; algunos que, partiendo de circunstancias difíciles, intentan liberarse y no lo logran; y personajes que alcanzan su vida libre a través de un arduo camino de conocimiento y decisión.

* Este ensayo llegó a nuestra redacción el 30.10.06.

**Maestro en educación. Candidato a Maestro en filosofía social por el ITESO.
francisco_urrutia@hotmail.com

La libertad¹ no es de todos. No somos libres todos los hombres y mujeres. Esta afirmación puede recogerse al interpretar simbólicamente algunas piezas literarias y un filme, representativos del arte de raíz latina en nuestros días. En estas obras, pueden encontrarse personajes cuya existencia en circunstancias de desgracia prácticamente anula su libertad; otros cuya desalmada actuación, opresora de sus semejantes, los presenta sin libertad para sí o para otros; algunos más que, partiendo de circunstancias difíciles, intentan liberarse y no lo logran; finalmente, personajes que alcanzan su vida libre a través de un arduo camino de conocimiento y decisión. En este trabajo de interpretación simbólica, me apoyaré en tres cuentos de *El llano en llamas*, de Juan Rulfo; en *La isla desconocida*, de José Saramago; en el poema *El hombre invisible*, de Pablo Neruda; en la película *De la calle*, del director Gerardo Tort; en la novela *La increíble y triste historia de la Cándida Eréndira y su abuela desalmada*, de Gabriel García Márquez; en la obra de teatro *Las moscas*, de Jean Paul Sartre, y en la interpretación simbólica de Raúl H. Mora respecto a la poesía de Gioconda Belli.²

**Desgraciados, <<hombres hombres>>
y <<mujeres mujeres>>**

¿Son libres los personajes de Juan Rulfo? En el cuento *No oyes ladrar los perros*, el padre de Ignacio camina el “Llano en llamas”, lleva a su hijo moribundo a cuestras y busca auxilio en la población más próxima. Aunque reclama a Ignacio por su vida criminal, no se permite abandonarlo, según parece, por amor paternal. Es libre para amarlo e intentar salvar su vida... lo que al final, según parece, no logra. En *Talpa*, el narrador cuenta cómo él y Natalia, su cuñada, *mataron* a Tanilo, su hermano Tanilo (esposo de Natalia): cómo lo llevaron hasta Talpa, cómo se amaban escondidos en las noches, cómo

¹ Facultad del hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar; por lo que es responsable de sus actos. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Madrid, 2001.

² Obras seleccionadas por Raúl H. Mora Lomelí para el curso de Literatura de la Maestría en Filosofía Social del Iteso, semestre de agosto-diciembre 2005.

la culpa les remuerde la conciencia y los distancia desde la muerte de Tanilo. ¿Actuaron libremente el narrador y Natalia? Los gobierna el amor y el deseo que se tienen, su necesidad de deshacerse de Tanilo. Los dos se asumen responsables de su muerte, los dos mastican esa culpa.

El protagonista de *Macario* no es libre: vive preso de su madrina, de sus miedos a la vida diaria fuera de casa, más allá del maltrato de su madrina, de las caricias y la leche de Felipa, y de sus miedos a la noche, a la muerte, al infierno. Se le percibe curioso y, aunque retardado, inteligente; pero no con libertad.

No son libres los protagonistas en *De la calle*. Xóchitl, madre soltera, sin padre, expulsada de casa por su madre, amante de Rufino, lo espera para irse juntos de la ciudad y empezar una nueva vida. Rufino vive gobernado por la búsqueda de su padre, quien lo ultraja en su encuentro. El protagonista delinque para sobrevivir, y muere al pelear con un *oreja* de la policía, que es la dueña del delito en esa zona de la urbe. La vida de Xóchitl y Rufino es una vida de orfandad, búsqueda de supervivencia, delito, persecución, sueño, realidad en contra, violación, y muerte.

El hombre y la mujer que buscan *La isla desconocida* conquistan su libertad, que es búsqueda compartida. Al inicio del cuento, ella trabaja para un rey egoísta, al que el hombre exige lo que cree que como gobernado le toca para poder emprender su búsqueda. Ella deja al tirano y se va con el hombre. Mientras otros suplican al rey, que sólo vive para recibir, el hombre y la mujer deciden arriesgarse a buscar la isla desconocida, se encuentran, y se van haciendo libres, en búsqueda.

Similar es el tema de *El hombre invisible*, de Pablo Neruda, quien propone una poesía liberada del <<yo>> que sólo se dice a sí mismo, para cantar a <<los otros>>: los pescadores, libreros, albañiles, los que no pueden pagar el alquiler, el pueblo al que disparan los soldados, el partido, la amada, las muchachas pobres... las miserias, alegrías y luchas de todos los hombres.

¿En qué se juega la libertad de unos y la fatal determinación de otros? La elaboración de cuadros semióticos, según la técnica desarrollada por Julián Algirdas Greimas³, ayuda a aclarar esta cuestión⁴.

En *La isla desconocida* y *El hombre invisible*, los símbolos más recurrentes son personas. En el cuento de José Saramago son el hombre y el rey, y sus opuestas maneras de enfrentar la vida (altruismo-egoísmo; búsqueda-conservación) los símbolos que destacan como ejes contrarios. Con el hombre, y sin el rey termina viviendo la mujer, muy lejos de la actitud del que suplica al rey, pero no es hombre. Ni hombres ni reyes son los secretarios, mientras que el capitán -que ha emprendido búsquedas marítimas y trabaja para el monarca- es el único personaje que reúne cualidades tanto de hombre como de rey. <<Darse>> a la búsqueda o sólo recibir son los caminos alternativos de hombre o de rey, en cuyo eje está la decisión de vivir de tal o cual manera. <<Yo>> y <<los otros>> son los ejes que claramente contraponen Pablo Neruda en el primer poema de sus *Odas elementales*. <<Yo>>, lo único que el pobre y viejo poeta dice, al único que le pasan cosas, el único que es interesante. <<Los otros>>, a quienes el autor dice, haciéndose invisible, en oposición con aquellos que se dicen solos, que son <<yo>> sin <<otros>>.

³ Que, a manera de orientación breve, consiste en: 1) la elección de dos símbolos contrarios entre sí; 2) la construcción de un doble eje diagonal en el que se relaciona a cada símbolo con su respectivo símbolo contrario; 3) el establecimiento de aquello que genera la oposición entre un símbolo y otro par de formas contradictorias; y 4) la búsqueda de relaciones en el cuadro formado, comenzando por la derecha y tratando de retornar al conjunto de símbolos previamente analizados. “El valor de este procedimiento es ver la interrelación del conjunto de símbolos propuestos. En la medida que éstos se vinculan se podrá descubrir el reflejo dinámico de relaciones sociales que de manera mutua se generan: base para una relectura sociológica de la obra artística, según la escuela genético-estructural...” Raúl H. Mora, *Lecturas y relecturas. Ensayos de interpretación simbólica*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Iberoamericana León / Universidad Iberoamericana Puebla. Guadalajara, 2003, p. 120. La explicación detallada de esta técnica puede consultarse en Raúl H. Mora, *Tras el símbolo literario. Escuelas y técnicas de interpretación*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Iberoamericana León / Universidad Iberoamericana Puebla. Guadalajara, 2002, pp. 70-75.

⁴ Véanse los cuadros 2-5.

Los otros y yo somos todos los hombres, y la negación de todos los hombres es la vida sin los otros y sin yo. La vieja poesía es el camino que transcurre centrado en el yo, mientras que el canto del hombre invisible es el de todas las vidas, el dolor, la esperanza, las alegrías, las luchas. Es la misma poesía el gozne de este poema; poesía que puede ser vieja o canto de todos. Saramago y Neruda parecen sugerir que el lugar de la libertad es el encuentro con el otro. Ambos textos apuntan a la salida de sí como la pista para encontrarse a sí mismo. En una isla desconocida que es nosotros, hombre y mujer que nos encontramos, libres, al buscarnos; en hacernos invisibles y liberarnos al cantar todas las vidas. Circunstancias, y no personas, son los símbolos más recurrentes en los cuentos de Rulfo y la película de Tort. Luz y oscuridad se contraponen en los cuentos de *El llano en llamas*. Luz que significa esperanza de sobrevivir, día, vida, bien; oscuridad que es noche, confusión, culpa, miedo, muerte, condenación. Los dos símbolos se encuentran en la vida, y es la no-vida la ausencia de ambos. Un matiz religioso permea los tres cuentos: la inocencia es el camino de la luz, el pecado el de la oscuridad. También es religioso el cruce de estos caminos. Es *la Gracia*, más bien la des-gracia, la que determina el destino de los protagonistas, quienes a pesar de estar con otros no parecen vivir libres. En *De la calle*, las circunstancias-símbolos que determinan la no-libertad de Rufino y Xóchitl son lugares urbanos. Calle y casa como ejes contrapuestos. La azotea es la casa sin calle; el mercado la calle sin casa; la feria la calle y casa; la muerte la no-calle y no-casa. Es la policía la que camina y domina la calle, y la familia la que habita la casa anhelada. Pero no hay equilibrio entre calle y anhelo: la vida gira en torno a *chingarse* sin casa, comida, amor, protección; *chingarse* delinquiendo para sobrevivir; ser *chingados* por la policía. No basta la propuesta de búsqueda y canto compartidos de Neruda y Saramago para los personajes de Rulfo y Tort. Para ellos hay circunstancias de desgracia que *chingan* toda búsqueda, que *chingan* todo canto. Para los premios Nobel chileno y portugués es precisamente la búsqueda con otro y el canto de su vida el camino que libera de la desgracia y la *chinga*. La percepción del narrador y el cineasta mexicanos es más bien fatalista. Unos se liberan y otros no. Esto afirman los cuatro en conjunto, según el valor relativo que dan al sujeto relacional y a las circunstancias: ser en relación es libertad; sólo ser en circunstancias es desgracia.

Desgraciados y desalmados

La increíble y triste historia de La Cándida Eréndira y su abuela desalmada, novela de Gabriel García Márquez, presenta una rica alegoría de lo que es <<ser en circunstancias desgraciadas>>. La protagonista, quien vive para servir a su rica y despiadada abuela, comienza la historia quemando, por accidente, el rico patrimonio de ésta. Al contemplar los residuos de su fortuna, la abuela mira a su nieta con lástima y suspira: “Mi pobre niña. No te alcanzará la vida para pagarme este percame”. En delante, la historia narra, con mágico y crudo realismo, las increíblemente tristes circunstancias en que la muchacha, víctima del viento de su desgracia, es prostituida por su acreedora, hasta que se decide a ser, en relación con otro. Los personajes que conviven con Eréndira a lo largo de su historia pueden interpretarse como símbolos de las relaciones dinámicas que configuran las circunstancias en que ella es⁵. La abuela <<desalmada>> hace de Eréndira un medio para recuperar y mantener su riqueza perdida; la hace objeto, la desalma. En contrariedad con ella está Ulises, el amante de Eréndira, que al final de la historia decide, no sin dificultades, actuar radicalmente para liberarla. Los clientes pagan a la abuela para fornicar con Eréndira. La toman; no la aman, la desalman. Quien ama y no desalma es la madre indígena de Ulises. No toma a su hijo para sí, lo entrega a la vida aun cuando sabe que él vivirá sin regresar a ella. Su actitud contrasta con la de su marido holandés, que intenta amar pero desalma a su hijo: quiere poseerlo como una más de sus riquezas. El fotógrafo aprovecha el tránsito de clientes en torno a Eréndira y *trabaja* para sí mismo, sin amar ni desalmar; intercambia su quehacer por dinero. Esta interrelación de personajes ilustra las circunstancias de la no libre, quien sólo es sus desgraciadas circunstancias, y se convierte en el gozne de este esquema de relaciones y decisiones. Su vida es en relación con quien desalma y la hace objeto de explotación; con quienes sólo toman y no entregan más que dinero a quien la explota; con la carencia de una madre amante que la entregue a la vida; con su único cómplice: el silencio del fotógrafo que trabaja sin amar⁶. Es el mapa de no libertad de la Cándida desalmada, la que sólo dice “Sí, abuela” y no es consciente de “el viento de su desgracia”.

⁵ Véase el Cuadro 6.

Distinta es la orientación filosófica de la esclavitud del pueblo de Argos en *Las Moscas*, de Jean Paul Sartre. Egisto y Clitemnestra, sus reyes opresores, viven oprimidos por la culpa de haber dado muerte a Agamenón, anterior rey y marido de ella. La culpa es compartida por el pueblo, silencioso cómplice del asesinato. Las circunstancias de desgracia de Argos, por tanto, no sólo son de explotación y desalma, como en la novela de García Márquez, sino también de una religión centrada en la culpa, en relación supersticiosa con Júpiter, su dios creador. Orestes, el hijo de Clitemnestra, exiliado después del crimen, llega a Argos acompañado de un pedagogo, quien con su filosofía lo ha formado en la razón que libera de supersticiones. El príncipe deja Corinto, la bella ciudad de pocas preocupaciones en donde creció, para relacionarse con Electra, su hermana explotada por los reyes, y hermanarse también con su ciudad, oprimida por el arrepentimiento religioso. Para continuar el ejercicio semiótico iniciado en este trabajo⁷, puede situarse a Orestes, el hombre, en el eje de contrariedad frente a Egisto, el rey⁸. El pedagogo, filósofo libre, es hombre y no es rey; mientras que Clitemnestra es reina, opresora-oprimida, pero nunca mujer libre. Electra es la hija de la reina, que desea ser mujer; es oprimida por sus padres, casi se libera en relación con Orestes, pero no soporta la angustia que supone la existencia libre y retorna a la religión de los arrepentidos. Júpiter, no es hombre ni rey, sino dios. No libera ni oprime; creó a los hombres y es su dios gracias al miedo humano a la libertad. Es el pueblo -su libertad u opresión- el que se juega, como gozne en este cuadro, en el proceso de liberación-opresión de los protagonistas de la obra de Sartre.

Puede entenderse, por tanto, que lo que oprime al pueblo de Argos, a sus reyes y a su princesa es su supersticiosa religión de miedo,

⁶ <<Yo no sé nada>>, dice el fotógrafo, con sonrisa cómplice, cuando encuentra a Eréndira en su primer intento de huir de la abuela. Ni gana ni pierde con callar, quizás sólo se venga de la abuela, que acaba de correrlo por no querer pagar la música que se emplea en su “centro de entretenimiento.”

⁷ Véase el Cuadro 7.

⁸ Hombre y rey, mismos sustantivos que los del eje de contrariedad del cuadro semiótico construido para interpretar *La isla desconocida*, de José Saramago (véase el Cuadro 4), con una relación contradictoria que se asemeja pero no es idéntica a la del hombre y el rey de *Las moscas*, de Sartre.

arrepentimiento y muerte; su ignorancia respecto a su propia libertad humana. Esta opresión religiosa puede mirarse junto a la opresión desalmada - económica, sexual, carente de amor materno y paterno- que vive la Cándida Eréndira, así como los personajes de *El llano en llamas* y *De la calle*, según se explica al inicio de este ensayo. Es decir, que las circunstancias de no libertad de los desgraciados -que, para el caso del pueblo campesino y suburbano de México describen Rulfo y Tort, respectivamente- pueden entenderse, aprovechando las alegorías de García Márquez y Sartre, como: a) orfandad y maltrato familiar y/o sexual, que sufren Macario, Rufino, Xóchitl, Eréndira y Electra; b) explotación económica, de la cual también son víctimas los personajes anteriores, así como de los hombres y mujeres a quienes canta *El hombre invisible*: pescadores, libreros, albañiles, inquilinos, muchachas pobres; y c) religiosidad opresora, centrada en la superstición y la culpa, como la de Macario, Natalia, Tanilo y el pueblo de Argos.

Liberados, <<hombres hombres>> y <<mujeres mujeres>>

Además de representar con claridad las relaciones de opresión que sufren los no libres, *La increíble y triste historia de la Cándida Eréndira y su abuela desalmada* y *Las moscas* narran ilustrativos procesos de liberación personal e interpersonal; procesos de mujeres y hombres que deciden liberarse amando. Ya se esbozaban la decisión y la relación interpersonal como caminos de libertad al analizar *La isla desconocida*, de José Saramago, y *El hombre invisible*, de Pablo Neruda en la primera parte de este trabajo. La novela de García Márquez y la obra de teatro de Sartre desarrollan estos temas con mayor profundidad y detalle. Eréndira toma la primera decisión de su historia al encontrarse con Ulises y amarlo gratuitamente mientras su abuela duerme. El hermoso joven, por su parte, comienza a ser hombre al rebelarse contra su padre y robarle unos billetes para ir a conocer a Eréndira. Decidirse, elegir sobre la propia vida, es el camino que lleva desde no amar, hasta amar en el cuadro semiótico que interpreta la novela en cuestión⁹. Es el verbo que los libera de

⁹ Véase el Cuadro 6.

ser objeto de quien quiere decidirlos, desalmarlos. A través de sus propias decisiones, y en las decisiones que como amantes comparten, Eréndira y Ulises se van liberando. Ella transita del “Sí, abuela” al “su instinto de libertad prevaleció por fin contra el hechizo de la abuela”; él, de vivir de la riqueza de su padre, tomada a escondidas, a declarar a Eréndira, de palabra y obra, “por ti soy capaz de todo”. Ella concluye la historia “corriendo contra el viento (...) y ninguna voz de este mundo la podía detener”; Ulises, por su parte, termina llorando de soledad y de miedo, como hijo desalmado, decidido por otra, sin alcanzar la libertad del hombre-amante, que actúa para que la amada sea libre y asume incondicionalmente las consecuencias de su acción.

Similar es el proceso de liberación plena y parcial que, respectivamente, recorren Orestes y Electra en *Las moscas*. El príncipe exiliado vive sin la opresión del arrepentimiento y el miedo religioso de los argivos gracias a la formación filosófica que recibió del pedagogo. Pero todavía no es libre al llegar a Argos; no puede amar a los habitantes de su ciudad de origen, pues no comparte su realidad. No es rey, pero todavía no es plenamente hombre. Se decidirá a ser libre al despedirse de su confortable juventud de exilio en Corinto, al hermanarse afectiva y efectivamente con su oprimida hermana Electra y con el religiosamente oprimido pueblo de Argos, al declararse “ladrón de remordimientos”. La libertad de Orestes es radicalmente distinta de la indiferencia del fotógrafo que trabaja junto a la carpa de Eréndira, sin relaciones fraternas que lo impliquen activamente en la suerte de la oprimida; a nadie desalma, pero a nadie ama. Orestes se va liberando en comunicación con Electra. Ella también va creciendo en libertad, desafía la religión del miedo a los muertos e invita a su pueblo a desafiarla también. El héroe da un golpe mortal a la opresión que sufren su hermana y su pueblo al asesinar a los reyes Egisto y Clitemnestra. Pero, como en la novela de García Márquez, él y ella asumen de manera muy distinta el acto realizado. Ella experimenta la angustia y el hastío de la vida en libertad, se arrepiente de haberse liberado mediante la muerte de su madre y su padrastro, y regresa a la culpa que la somete al dios Júpiter. Orestes, en cambio, integra la angustia de su existencia sin certidumbres como consecuencia de su liberación; asume la decisión de su hermana con amoroso respeto a

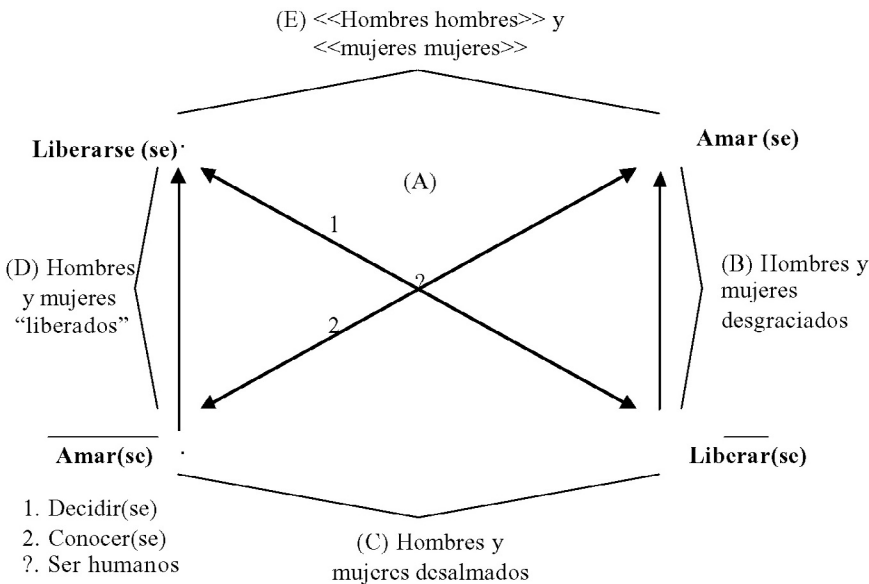
su libertad; y proclama su autonomía frente a la naturaleza y frente a dios, es decir, se concibe hombre que debe inventar su propio camino. “La vida humana empieza del otro lado de la desesperación”, afirma Orestes. “...os doy miedo...” dice a sus conciudadanos este hombre-libertad, y los denuncia como cómplices de quien no tuvo el valor de sus actos. “Os amo y por ustedes he matado”, asume él, en contraste... y los deja libres, los invita a intentar vivir: “...todo es nuevo aquí, todo está por empezar. También para mí la vida empieza. Una vida extraña”. Vida extraña como la de Eréndira, la mujer que corrió hasta que jamás se encontró el vestigio más ínfimo de su desgracia. La libertad del amante que se decide y se asume, que ni Ulises ni Electra fueron capaces de vivir.

Desgraciados, desalmados, “liberados”, “hombres hombres”, y “mujeres mujeres”. Síntesis apoyada en la poesía

Alrededor del tema de la libertad, hemos encontrado algunos personajes desgraciados y otros desalmados; también unos personajes que intentan pero no logran liberarse, y otros que se liberan auténticamente. ¿Quiénes viven oprimidos?, ¿quienes oprimen?, ¿quiénes se liberan?, ¿quiénes no?, ¿quiénes son víctimas de las circunstancias?, ¿quiénes no asumen su liberación? Para construir una síntesis interpretativa que responda a estas preguntas, me apoyo en el cuadro semiótico con que Raúl H. Mora interpreta la poesía de Gioconda Belli¹⁰, puesto que los símbolos, ejes de contrarios, esquemas e implicaciones de dicho cuadro ilustran el tema de la libertad femenina con una radicalidad y amplitud que facilita la síntesis de los símbolos, ejes, esquemas e implicaciones desarrollados a lo largo de este trabajo. En el Cuadro 1 presento mi propia síntesis, que desarrollo sobre la base mencionada.

¹⁰ Véase Cuadro 8.

Cuadro 1
Cuadrado semiótico de síntesis interpretativa

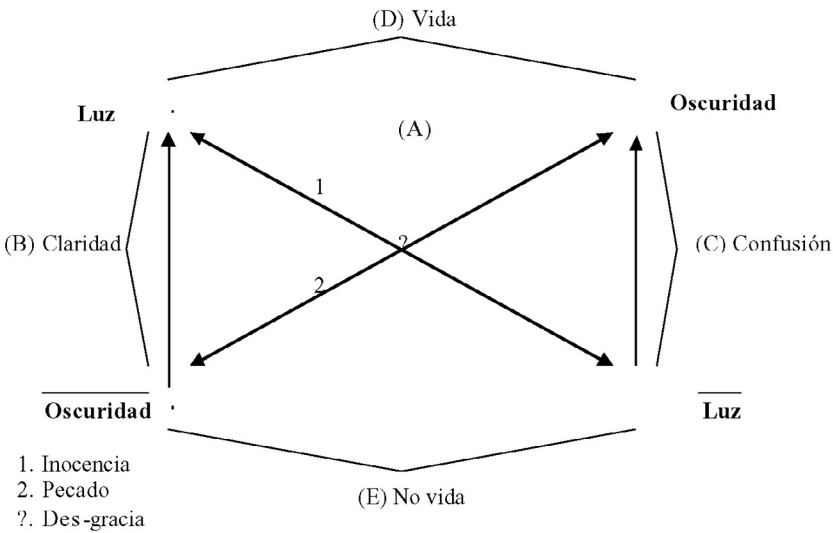


En los ejes de contrariedad que intentan sintetizar la relación de los personajes aquí estudiados con la libertad aparecen dos verbos: liberar(se) o no; amar(se) o no. Cuando se dice <<liberarse>>, de modo análogo al <<rebelarse>> que Mora interpreta en la poesía de Belli, se quiere decir luchar contra aquello o aquellos que oprimen, explotan y desalman al yo, a la amada, al pueblo amado. Al decir <<amarse>>, de manera similar al <<revelarse>> que Mora lee en Belli, se dice decidirse a ser según la propia identidad; cuando se dice <<amar>> se entiende actuar radical e incondicionalmente para que el otro sea. Los <<hombres y mujeres desgraciados>> son aquellos que se aman pero no pueden liberarse. Los que son sus circunstancias de orfandad, de maltrato familiar y/o sexual, de explotación económica; los que viven oprimidos por su propia religiosidad. Ignacio, Macario y Tanilo en *El llano en llamas*; Rufino y Xóchitl en *De la calle*; el pueblo de Argos en *Las moscas*.

Los <<hombres y mujeres desalmados>> no se aman a sí mismos ni aman otros; no se liberan ni liberan. En cambio, oprimen; viven desalmados y desalman. Son el sacerdote y la madrina que adoctrinan a *Macario*; la policía y el padre de Rufino en *De la calle*; el viejo poeta que sólo se dice a sí mismo en *El hombre invisible*; el rey en *La isla desconocida*; la abuela, los clientes, y el holandés en *la Cándida Eréndira*; Egisto, Clitemnestra y Júpiter en *Las moscas*. Los <<hombres y mujeres “liberados”>> intentan liberarse de aquello o aquellos que los oprimen, pero sin amar(se). Terminan retornando a sus circunstancias de opresión o de desgracia: Natalia y su cuñado en *Talpa*; Ulises en *la cándida Eréndira*; Electra en *Las moscas*. Los <<hombres hombres>> y las <<mujeres mujeres>> se aman y se liberan; aman y liberan a otros. Por amor asumen su libertad ante el mundo y ante Dios, el valor de sus actos liberadores y la libertad de los otros. Son el padre de Ignacio en *El llano en llamas*; el hombre y la mujer en *La isla desconocida*; *El hombre invisible*; Eréndira y la madre indígena de Ulises; Orestes y el pedagogo en *Las moscas*. La vía que va de no liberarse y ser decidido por otros (personas, circunstancias) hacia la liberación es decidir, *decidirse* a sí mismo. Es la posibilidad y la capacidad de elegir el camino propio, asumiendo su valor y sus consecuencias. El camino que lleva desde no amar(se) hasta amar(se) es *conocer(se)*, es decir, encontrarse y relacionarse profundamente con uno mismo, con el otro, con el mundo, con Dios. Implica interiorización, amistad, amor, contemplación, filosofía.

En el *gozne* del cuadro, lo que se juega entre conocer(se) o no, camino para amar(se) o no, y el decidir(se) o no, vía para liberar(se) o no, es la humanidad misma de los personajes, su *ser hombres y mujeres, o no serlo*. En el conocimiento verdadero de sí mismos, de los otros, del mundo y de Dios, es decir, en el amor; y en la decisión de liberarse de cuanto los oprime y ser ellos mismos al decidir sus propias vidas, se juega la libertad, la vida humana de estas *personas*. Quizá también en conocer y amar, en decidir y liberar, se juegue nuestra libertad, nuestra vida humana, o no.

Cuadro 2
No oyes ladrar los perros, Talpa y Macario, de Juan Rulfo

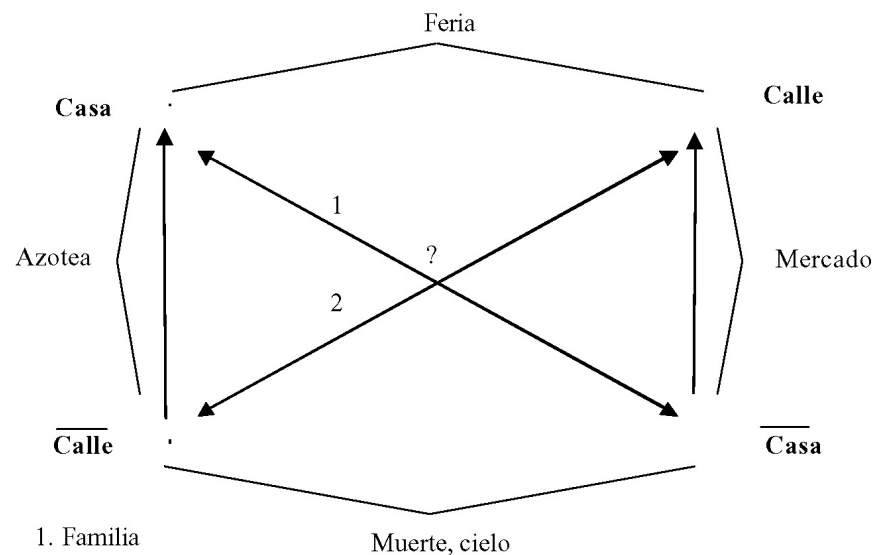


- A. Ejes contrarios:
- **Luz:** la esperanza de supervivencia de Ignacio y de su padre en *No oyes ladrar los perros*¹¹; el día, la vida, el bien, en *Macario*.
 - **Oscuridad:** opacidad de la luz de Ignacio, al final de *No oyes ladrar los perros*¹²; noche, confusión, culpa de Natalia y el narrador, muerte de Tanilo en *Talpa*¹³, miedo a la muerte y a la condenación en *Macario*¹⁴.
- B. **Claridad, luz sin oscuridad:** “El camino de las cosas buenas está lleno de luz. (...). Eso dice el señor cura.” (*Macario*).

¹¹ Por ejemplo: “Tú que vas allá arriba, Ignacio, dime si no oyes alguna señal de algo o si ves alguna luz en alguna parte”.
¹² “El otro iba arriba todo *iluminado* por la luna, con su cara descolorida, sin sangre, reflejando una luz opaca.”
¹³ “Me acuerdo muy bien de esas *noches* (...) buscábamos Natalia y yo la sombra para escondernos de la luz del cielo.”
¹⁴ “Felipa iba todas *las noches* al cuarto donde yo duermo, y se arrimaba conmigo (...) y eso me servía de mucho; porque ya no me apuraba de (...) ningún miedo a condenarme en el infierno si me moría yo solo allí, en alguna *noche*.”

- C. **Confusión, oscuridad, sin luz:** “El camino de las cosas malas es oscuro (...)” (*Macario*); Después, al regreso, cuando nos vinimos caminando *de noche* sin conocer el sosiego, andando a tientas como dormidos y pisando con pasos que parecían golpes sobre la sepultura de Tanilo.” (*Talpa*).
- D. **Vida, luz y oscuridad:** “Una luna grande y colorada que les llenaba de luz los ojos y que estiraba y oscurecía más sus sombra sobre la tierra” (*No oyes ladrar los perros*).
- E. **No-vida:** “Barro la calle y me meto otra vez en mi cuarto antes que me agarre la luz del día. En la calle suceden muchas cosas.”
1. **Inocencia** (camino de luz, vida en la claridad): que se expresan en las búsquedas del protagonista en *Macario*, del padre de Ignacio en *No oyes ladrar los perros*.
2. **Pecado** (camino de oscuridad, confusión, muerte y condenación): experiencia de Natalia y el narrador en *Talpa*, miedo de *Macario*, vida de Ignacio, según su padre, en *No oyes ladrar los perros*.
- Θ. **Des-gracia:** el gozne en el que se juegan la inocencia y el pecado es, en el ámbito religioso que permea los tres cuentos en cuestión, es la Gracia; o más bien su ausencia, la des-gracia, que domina la experiencia de vida de los personajes de Rulfo en *El llano en llamas*.

Cuadro 3
*De la calle*¹⁵



1. Familia
2. Policía
?. "Chingarse"

A. Ejes contrarios:

- **Casa:** lugar anhelado, amor materno, familia, seguridad, comida.
- **Calle:** lugar de vida sin arraigo, búsqueda de supervivencia, delincuencia, persecución policíaca, riesgo, muerte.

B. **Mercado, calle sin casa.**

C. **Azotea, casa sin calle.**

D. **Feria, calle y casa.**

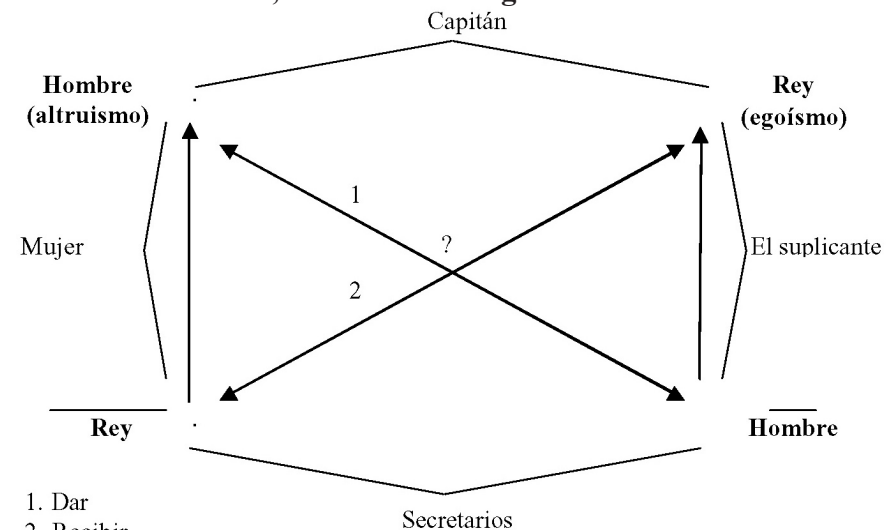
E. **Muerte, cielo, sin casa ni calle.**

1. **Familia:** la que vive en la casa y se anhela.

2. **Policía:** la que domina la calle y la delincuencia, persigue, amenaza, mata.

Θ. **Chingarse:** el gozne, la experiencia que permea toda la vida de los protagonistas (Rufino, Xóchitl). Se *chingan* porque su familia no ama, protege ni ofrece comida; se *chingan* en la calle para sobrevivir, se *chingan* delinquiendo, se *chingan* al ser perseguidos por la policía, que al final, se los *chinga*.

Cuadro 4
La isla desconocida, de José Saramago



1. Dar
2. Recibir
?. Decidir

A. Ejes contrarios:

- **Hombre:** altruismo, diligencia en procurar el bien ajeno, aun a costa del propio.
- **Rey:** egoísmo, inmoderado y excesivo amor a sí mismo, que hace atender desmedidamente al propio interés, sin cuidarse del de los demás¹⁶.

B. **La mujer, hombre sin rey:** amante, comparte el interés del otro, arriesga todo, busca más allá de sí, con el que ama.

C. **El suplicante, rey sin hombre:** egoísta, sólo pide lo suyo, no busca, no arriesga lo propio, es la misma lógica del rey, no la del hombre, que busca más allá de sí.

D. **Capitán, hombre y rey:** se comunica con ambos, sirve al rey, administra sus bienes, pero comparte la lógica de búsqueda marítima del hombre y dialoga con él.

E. **Secretarios: ni reyes ni hombres:** sólo sirven al reino.

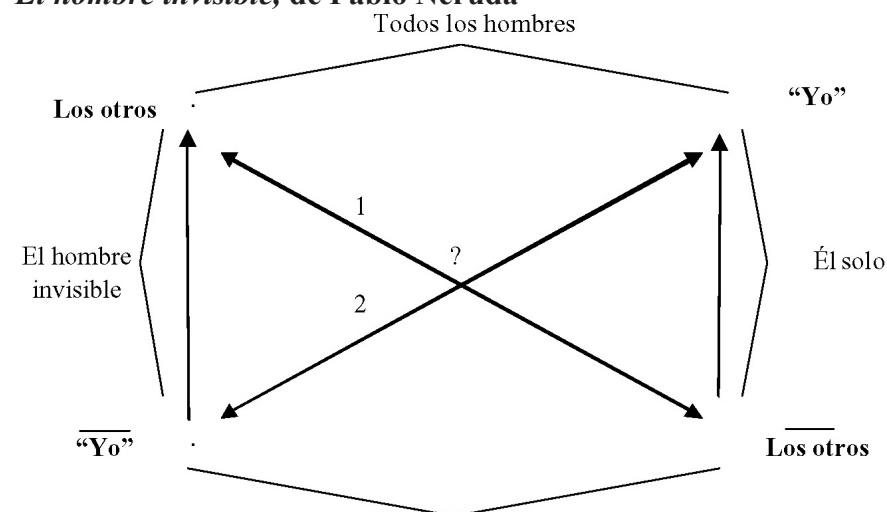
1. **Dar:** la dinámica en que vive el hombre, dando de sí en búsqueda de su isla; lo que vive en comunicación con la mujer.

2. **Recibir:** la única puerta que mantiene abierta el rey.

Θ. **Decidir**

¹⁶ Real Academia Española, (*Op. Cit.*).

Cuadro 5
El hombre invisible, de Pablo Neruda



1. El canto del hombre invisible
2. La vieja poesía
- ?. La poesía

A. Ejes contrarios:

- **Los otros:** pescadores, librereros, albañiles, los que no pueden pagar alquiler, el pueblo disparado por soldados, miserias, alegrías, trabajo, Partido, la que amo, muchachas pobres, luchas de cada día.
- **Yo:** lo que siempre dice el pobre y viejo poeta, al único a quien le pasan cosas, el interesante.

B. **El hombre invisible:** el poeta que se hace invisible y canta a todos los hombres.

C. **Él solo, "yo" sin los otros:** el viejo poeta que sólo se dice a sí mismo.

D. **Todos los hombres:** los otros y yo.

E. **Sin el hombre ser hombre:** vida sin los otros hombres, sin uno-mismo-hombre.

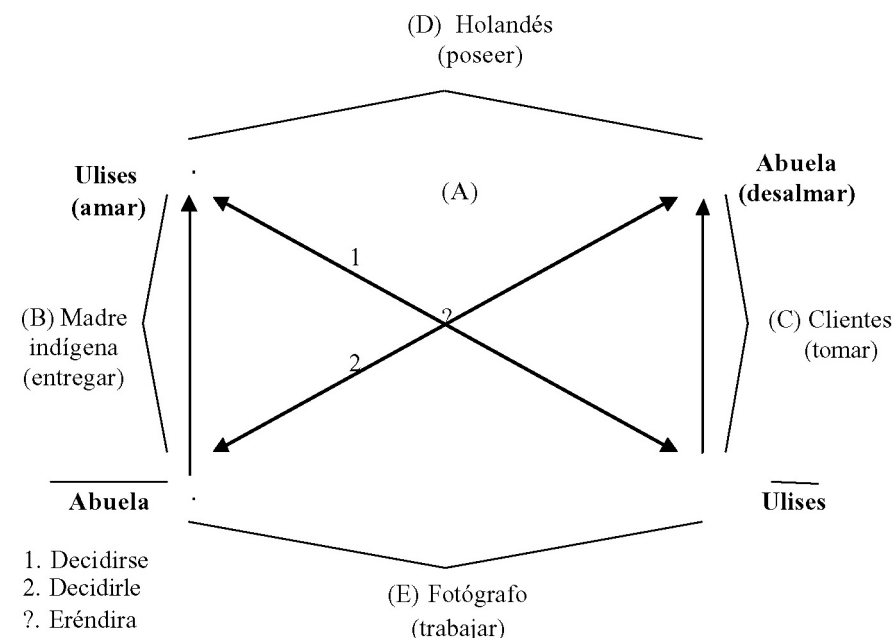
1. **El canto del hombre invisible:** que son todas las vidas, todo el dolor del mundo que el poeta va a transformar en esperanza, las alegrías, las luchas.

2. **La vieja poesía:** que camina sólo el yo.

Ø. **La poesía:** en torno a la cual gira el poema, y puede ser vieja poesía o canto del hombre invisible.

Cuadro 6¹⁷

La increíble y triste historia de la Cándida Eréndira y de su abuela desalmada, de Gabriel García Márquez



A. Ejes contrarios:

- **Ulises:** el amante de Eréndira, el dispuesto a actuar radicalmente para liberar a la amada. Puede expresarse en el verbo *amar*.

- **La abuela:** la desalmada, la explotadora, que sólo ve su propio querer e interés, que explota a su nieta, la hace objeto, sin alma. La expresa el verbo *desalmar*.

B. **La madre indígena:** la que ama a su hijo Ulises sin desalmarlo, lo deja ser. Como madre se le ha entregado, lo entrega al mundo sin quererlo para sí. Puede expresarse como *entregar*.

C. **Los clientes:** toman a Eréndira como a un objeto; también la desalman. No la aman. Pueden expresarse mediante el verbo *tomar*.

D. **El holandés:** intenta amar a su hijo, pero no lo deja ser, ni lo entrega al mundo como la madre indígena. Lo quiere para sí, lo posee, como posee muchas cosas. *Poseer* lo expresa bien.

¹⁷ Fuente: El autor con base en el cuadro elaborado en clase por Raúl Mora.

E. El fotógrafo: ni ama ni desalma a nadie. Trabaja para sí mismo, sin mucha relación con otros. No se deja desalmar ni poseer, ni toma ni entrega. Su mayor relación con otro es callar cuando Eréndira huye: ni gana ni pierde con la huída. *Trabajar* es la acción que realiza este personaje.

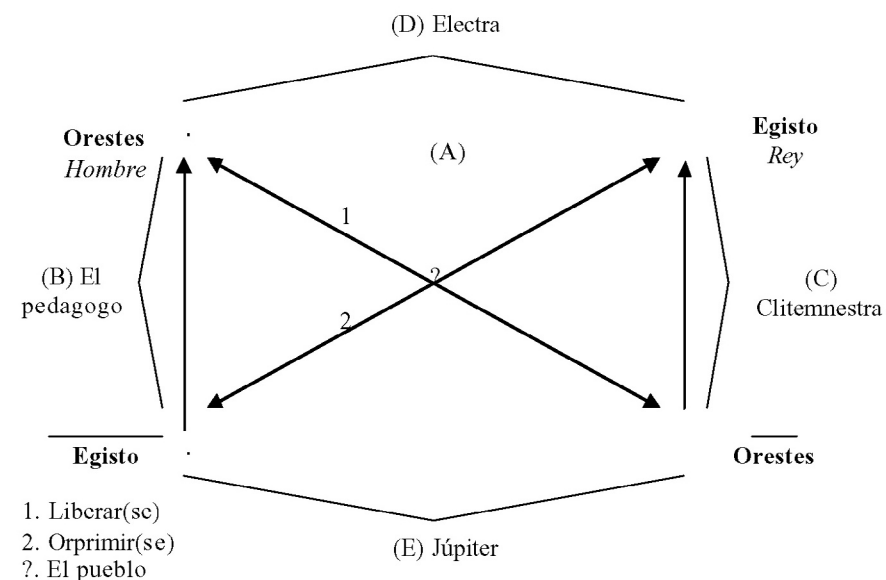
1. Decidirse: es el camino que va de amar(se) a no amar(se), de ser amante a no ser. El camino que recorre Ulises al decidirse a matar a la abuela, por amor; el camino que recorre Eréndira del “Sí abuela” al “Bueno – decidió” para amar a Ulises, para liberarse.

2. Decidirle: es el camino que va de no desalmar a desalmar. Decidirle la vida a alguien, hacerlo objeto, sin alma. Lo que la abuela hace a Eréndira durante años, lo que el holandés pretendía hacer con Ulises, al poseerlo. Lo que la madre indígena no hace, dejándolo decidir, aun consciente de que no volverá.

Θ. Eréndira: ella es el gozne, es su ser el que se juega en la novela: la desalmada por su abuela y amada por Ulises; la tomada por los clientes y entregada a la vida al liberarse; la que en su momento trabaja indiferente, la que es poseída. *La que recorre el camino de decidirse para que la dejen de decidir.*

Cuadro 7¹⁸

Las Moscas, de Jean Paul Sartre



A. Ejes contrarios:

- **Orestes, el hombre:** nace en Argos (lugar de superstición y muerte, sin libertad), exiliado después del asesinato de su padre regresa a Argos como extranjero, no como hijo del rey. Es liberado de la vida supersticiosa y de Júpiter mediante la filosofía del pedagogo, regresa a la ciudad Argos, se hermana con ella y la libera de sus opresores.

- **Egisto, el rey:** opresor del pueblo, oprimido por la culpa por haber asesinado a Agamenón, se oprime con relación a Júpiter, oprime al pueblo con la culpa colectiva haber sido cómplice del asesinato.

B. El pedagogo: filósofo libre, no rey, que acompaña a Orestes en su proceso de liberación.

C. Clitemnestra: reina oprimida, no mujer¹⁹, por la culpa de complicidad en el asesinato de su marido; opresora de su hija y del pueblo.

¹⁸ Fuente: El autor.

¹⁹ Es decir, en femenino, no hombre.

D. Electra: hija de la reina, oprimida por ella y por el miedo a su deseo de liberarse de los reyes; cómplice del reinado opresor del pueblo, pero desea ser mujer (liberarse), deseo que la libera parcialmente. Termina siendo princesa, oprimida en relación con Júpiter.

E. Júpiter: no se libera ni se oprime, es libre, es dios; no libera ni oprime a nadie, pues creó a todos esclavos desde el principio.

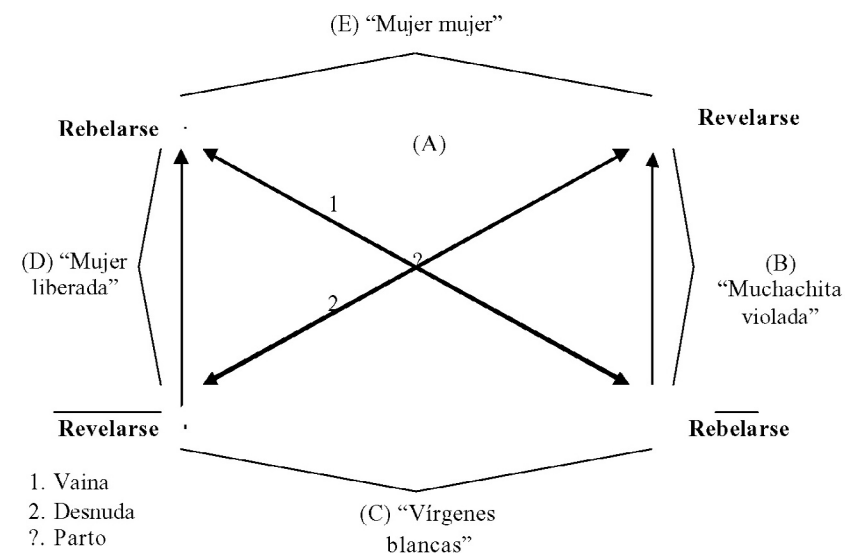
1. Liberar(se): el camino de liberarse y liberar a otros (de la superstición, del reinado, de Júpiter) es el camino que se recorre al ser hombre (o mujer).

2. Oprimir(se): el camino de oprimirse y oprimir a otros (mediante la superstición, el reinado, Júpiter) es del camino que recorren los reyes, y que éstos tienen en común con dios al guardar en secreto la libertad de los hombres.

Θ. El pueblo: lo que se juega en el proceso de liberación-opresión de los protagonistas es la liberación-opresión del pueblo. Oprimirlo es el móvil del rey Egisto, liberarlo es el móvil del hombre Orestes.

Cuadro 8²⁰

Cuadro semiótico sobre la obra de Gioconda Belli



A. Ejes contrarios:

- **Rebelarse – no rebelarse:** hacer o no la guerra contra toda *vaina*, esto es, toda injusticia y toda humillación.
- **Revelarse o no revelarse:** desnudarse o no desnudarse; afirmar o no afirmar la propia identidad.

B. “Muchachita violada”, la mujer desnudada a la fuerza, sin capacidad de rebelión, sin lucha eficaz, como la Malinche mexicana, “*deixis* negativa”: como exhibición que destruye a la mujer, la prostituye, la comercializa. La mayor injusticia, la del *macho*, la del conquistador.

C. La mujer que, como “**Vírgenes blancas**”, como hojas de papel, sobre la mesa antes de toda escritura, permanece “deshabitada”, yerma, infecunda porque no hay en ella ni “revelación”, ni “rebelión”. Aceptación de toda *vaina*, pasiva, sin combate. Eje de subcontrarios asumidos o impuestos. Negación total de la mujer.

²⁰ Cuadro y explicación tomados de: Raúl Mora, *Lecturas y relecturas. Ensayos de interpretación simbólica*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Iberoamericana León / Universidad Iberoamericana Puebla, Guadalajara, pp. 120-122. Para una mayor comprensión, cf. pp. 99-125.

D. La mujer de la “**liberación femenina**”: en guerra, sí, pero sin desnudez que acepte que sobre su cuerpo ondee una bandera o quede sembrado un árbol. Mujer a medias, “*deixis* positiva”: postración que es positiva por la lucha y, sin embargo, no engendra sueños ni sonrisas.

E. “**Mujer mujer**” sólo aquella que en cabal desnudamiento se re-vela y en cabal lucha contra toda *vaina* se rebela. Eje de contrarios enfrentados, aceptados, asumidos como tales: decisión y ansias de ser fecundada por fecundar al hombre hecho hombre porque ella lo hizo ser, al ser hecha ella misma mujer por el hombre, en la rebelión y en la re-velación más plena, por ser compartida.

En el centro, en el *gozne*, está la apuesta entera: el parto de la vida nueva. Fruto nacido en el cruce de la desnudez amorosa y la batalla contra todo lo que humilla, todo lo que encierra, todo lo que niega la ternura de un hijo -o hija- nuevo. Sueño posible: soñado a lo largo de la biología de la mujer, desde la niñez hasta la ancianidad de una abuela>>>●

Oaxaca: Mecanismos del terror de Estado

Las condiciones sociales*

*Dr. David Velasco Yáñez, sj***

abstract Velasco, David sj. *Oaxaca, Mechanisms of State terror. The social conditions.* This second piece is the first part of the essay interpreting the events in Oaxaca. We are faced with a conflict which is unresolved since its beginning a year ago. What is the relation among the different forces? What is at stake? What are the most relevant agents, what are its alliances and strategies? For the moment we are analyzing the material conditions which make Oaxaca a state of contrasts, traditions, diverse indigenous peoples and a combative teacher sector in the last 30 years. What seemed like a simple salary request by teachers led to one the most violent and cruelest repressions in recent years. The statistical, geographic, and human developmental situation puts light on the complex formation of the main social areas.

resumen Velasco, David sj. *Oaxaca, Mecanismos del terror de Estado. Las condiciones sociales.* Esta segunda entrega es la primera parte del ensayo de interpretación de los hechos en Oaxaca. Estamos ante un conflicto no resuelto a un año de iniciado. ¿Cómo se relacionan las diversas fuerzas? ¿Qué se pone en juego? ¿Cuáles son los agentes más relevantes, cuáles sus alianzas y estrategias? Por lo pronto analizamos las condiciones materiales que hacen de Oaxaca un Estado de contrastes, tradiciones, pueblos indígenas diversos y un sector magisterial combativo en los últimos 30 años. Lo que parecía una simple demanda salarial del magisterio condujo a una de las represiones violentas de mayor crueldad en los años recientes. La situación estadística, geográfica y de desarrollo humano, ilumina la compleja formación de los principales campos sociales.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 16.04.07.

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

Introducción

Esta segunda entrega es la primera parte del ensayo de interpretación de los hechos ocurridos, y que están ocurriendo en Oaxaca, particularmente en términos de establecer la correlación de fuerzas, lo que se pone en juego en dicha coyuntura, los agentes más relevantes, sus alianzas y estrategias.

Estamos ante un conflicto no resuelto. A un año de iniciado, nos damos cuenta de la enorme complejidad de comprender un espacio social como el que se desarrolla en Oaxaca. Por lo mismo, es una gran responsabilidad evitar las comprensiones fáciles y caer en los lugares comunes de la interpretación espontánea de los hechos sociales que, como el de Oaxaca, desafían el quehacer de los académicos y los intelectuales. En esta entrega analizamos, en sus líneas más gruesas, las condiciones materiales que hacen de Oaxaca un Estado de enormes contrastes, variaciones multicolores, tradiciones y pueblos indígenas y, en especial, un sector magisterial particularmente combativo en los últimos 30 años. Para establecer estas condiciones materiales acudimos a los principales estudios de población, estadísticas elementales y, en particular, estudios del desarrollo humano, que nos permiten establecer el entramado social en el que se desarrolla el conflicto oaxaqueño.

Lo que parecía una simple demanda salarial del magisterio oaxaqueño condujo a una de las represiones violentas de mayor crueldad y saña que hayamos visto en los años recientes. Es lo que llamamos “terrorismo de Estado”. Nos proponemos bosquejar las principales condiciones sociales en las que se desarrolla el Estado sureño, con datos tan elementales como su población, educación, salud, vivienda y otras actividades económicas, hasta darnos una idea general de la estructura del producto interno bruto de Oaxaca, una manera de aproximarnos a los mecanismos de generación de riqueza en ese Estado. Esta visión de la situación estadística, geográfica y de desarrollo humano, en particular de los grupos indígenas, nos adelanta la manera como se constituyen los principales campos sociales. Dejamos para la próxima entrega el bosquejo de estos campos, así como de su participación y el papel que desarrollaron en *la batalla de Oaxaca*.

I.- Condiciones sociales del estado de Oaxaca. Datos básicos

Sobre Oaxaca tenemos muchas preconiciones. Son lugares comunes que describen a este Estado de la república, como uno de los más pobres, al mismo tiempo que cuenta con enormes recursos naturales y centros turísticos de importancia. No hay como hacer un recuento de los aspectos más relevantes para tener un bosquejo de las principales condiciones sociales que caracterizan a Oaxaca. Si queremos aproximarnos a una comprensión crítica de lo que venimos llamando *la batalla de Oaxaca*, y en especial, sobre cómo se construyen específicamente los mecanismos del terror del Estado, la referencia obligada es la descripción de las condiciones geopolíticas del espacio social. Información estadística y geográfica pormenorizada se puede consultar en el Anuario Estadístico del Estado de Oaxaca 2006 (AEO), editado por el INEGI y que proporciona datos al 17 de diciembre de 2005. El Comité para la Planeación del Desarrollo (Coplade) de Oaxaca dispone también de diversas informaciones. Con las reservas del caso, no deja de ser importante, pues nos sitúa ante datos duros sobre los cuales podemos construir en bosquejo, el conjunto de campos sociales que integran el espacio oaxaqueño y establecer así algunas condiciones que nos permiten aproximarnos al conflicto que se vive. Un estudio de estas *condiciones sociales*, son los informes sobre desarrollo humano (IDH) que en México son de factura reciente. Tomamos en cuenta los realizados para los años 2002 y 2004. Hay otros dos estudios importantes, que pueden ilustrarnos sobre las condiciones sociales de Oaxaca, uno es “Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México” (IDHG), realizado en 2006 y el otro, del mismo año, el “Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México” (IDHPI), realizado de manera conjunta entre el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Población

Oaxaca está dividida en 8 regiones, cada una tiene distritos y municipios hasta completar una de las cifras que causan tanto escozor, no sólo para los estudiosos sino, en términos generales, para quienes

desean construir una visión más aproximada a la realidad: 570 municipios, un poco más del 25% del total de municipios del país. Esta información básica nos muestra una gran dispersión de la población, pues ni siquiera la ciudad capital, con 265,033 habitantes, logra concentrar un porcentaje alto de la población.

Región	Total	% del total	Hombres		Mujeres	
Cañada	196,258	5.6%	94,892		101,366	
Costa	479,263	13.6%	231,971		247,292	
Istmo	562,155	16.1%	273,053		289,102	
Mixteca	426,977	12.2%	199,997		226,980	
Papaloapam	437,941	12.5%	210,519		227,422	
Sierra Norte	162,799	4.6%	78,311		84,488	
Sierra Sur	297,782	8.5%	141,977		155,805	
Valles Centrales	943,646	26.9%	444,135		499,511	
TOTAL:	3,506,821	100.00%	1,674,855	47.76%	1,831,966	52.24%

Fuente: Elaboración propia en base a los datos del Cuadro 3.2 “Población total, edad mediana y relación hombres –mujeres por región, distrito y municipio, al 17 de octubre de 2005, en AEO 2006, Tomo I, p. 138 y ss.

Población indígena

En relación a otros Estados de la república, Oaxaca es el estado con más grupos étnicos diferentes, son 16 o más, según el número de hablantes. Curiosamente, el Prontuario estadístico del estado de Oaxaca 2004 (PEO),¹ registra una disminución de la población indígena entre 1998 y 2003: de 1’137,300 a 1’095,000, que corresponde al 3.71% en valores absolutos, sin contar el crecimiento poblacional y/o la eventual emigración. En los registros oficiales no es fácil cuantificar a la población indígena, pues no deja de ser un estigma, además de que las estadísticas oficiales sólo hacen referencias indirectas para su contabilidad preguntando si hablan lengua indígena o no. Con esto, tenemos un subregistro reconocido ampliamente. Aplicando este criterio, el AEO 2006, muestra que la población indígena mayor de 5 años en Oaxaca es de 35.16 %. Por otra parte, el Cuadro 6.8 de la misma fuente, registra un total de 50 lenguas indígenas diferentes, algunas consideradas extintas; y destaca las cinco lenguas indígenas

¹ Tomado de la página electrónica: <http://www.coplade.e-oaxaca.gob.mx/pdfs/prontuario.pdf>, consultado el 27.02.07 y el 08.03.07.

con mayor número de hablantes, desagregadas por sexo, quienes hablan español y quienes no. De éstas, se calcula un total de 1’091,502 personas, que representan el 88.8%. El resto se distribuye en las otras 45 lenguas registradas.

TOTAL	Habla lengua indígena			No habla lengua indígena		No especificado	
	Habla español	No habla español	No especificado	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
3’103,694							
Hombres 1’470,988	457,472	55,909	6,249	946,624	1’055,794	4,734	5,040
Mujeres 1’632,706	460,135	99,731	12,006				
	917,607	155,640	18,255				
Totales:	1’091,502			2’002,418		9,774	
	35.16%			64.51%		0.33%	

Fuente: INEGI, Op. Cit., Cuadro 6.7, página 816 del Tomo II.

	Habla español	No habla español	No especificado				
Lengua	Total	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Lenguas zapotecas:	357,134	157,847	163,289	10,234	19,229	2,140	4,395
Lenguas mixtecas	242,049	99,217	100,492	12,781	24,475	1,676	3,408
Mazateco	164,673	63,850	60,954	15,016	23,428	528	897
Mixe	103,089	41,200	39,756	7,711	13,568	291	563
Lenguas chinantecas	102,738	44,105	45,793	4,029	7,627	415	769
	969,683	406,219	410,284	49,771	88,327	5,050	10,032

Fuente: Elaboración propia en base al Cuadro 6.8, Población de 5 y más años que habla alguna lengua indígena, por lengua indígena según condición de habla española y sexo al 17 de octubre de 2005, en AEO 2006, p. 849.

Estructura de la población por edades

Los datos AEO 2006 señalan que la población de Oaxaca es relativamente joven: la edad mediana es de 22 años, 21 para hombres y 23 para mujeres. Los cuatro mayores grupos quinquenales aparecen en la tabla que sigue. Si agregamos el 8% que corresponde al siguiente grupo quinquenal, tenemos que más de la mitad de la población oaxaqueña, 52.56%, es menor de 25 años. La población mayor de 65 años representa el 4.8%. Relacionando esta estructura poblacional

con la Población Económicamente Activa (PEA) empleada, la situación es dramática para en quienes recae la responsabilidad del sostenimiento de los hogares. La situación es tanto más grave, cuando el crecimiento del porcentaje de mujeres jefas de hogar va en aumento. Según el AEO 2006, al 17 de octubre de 2005, de un total de 822,288 hogares oaxaqueños, 620,523 tienen como jefe de hogar a un hombre y 201,765, a una mujer. Esto es, casi uno de cada tres hogares es jefaturado por mujeres.²

Grupo Quinquenal	Total	Hombres	Mujeres	% del Total
Entre 10 a 14 años	443,980	223,625	220,355	12.66
Entre 5 a 9 años	394,779	199,744	195,035	11.25
De 15 a 19 años	366,868	178,035	188,833	10.46
De 0 a 4 años	357,272	180,883	176,389	10.18
Total:	1,562,899	782,287	780,612	44.55

Fuente: Cuadro 3.1 Población total por grupo quinquenal de edad según sexo, del Anexo Estadístico de Oaxaca 2006, Tomo I, página 137.

Salud

El dato más relevante es el de la esperanza de vida, que pasó de 71.9 años en 1998 a 73.5 en 2003 y la mortalidad infantil bajó de 12.8 por cada mil nacidos vivos, en 1998 a 9.1 en 2003. El AEO 2006 presenta datos interesantes en cuanto a la condición de derechohabencia a servicios de salud, que incluye a los registrados en el IMSS, el ISSSTE y los servicios destinados a los trabajadores de PEMEX, la Sedena y la Semar. De un total estimado de 3'506,821 habitantes, sólo 788,688 son derechohabientes de dichos servicios de salud, es decir, el 22.5% de la población oaxaqueña.³ El resto de la población es atendida, al menos potencialmente, por los Servicios de Salud de Oaxaca y el programa IMSS Oportunidades.⁴ No es difícil encontrar problemas de hambre que ocasionan la muerte de los oaxaqueños.

² INEGI, Op. Cit., Tomo I, Cuadro 3.25 Hogares y población por tipo de hogar según sexo del jefe(a) de hogar, página 250.

³ INEGI, Op. Cit., Tomo II, Población total por región, distrito, municipio y sexo según condición de derechohabencia al 17 de octubre de 2005, Cuadro 5.1, página 543.

⁴ INEGI, Op. Cit., Tomo II, Gráfica 5.1 p. 610

El AEO 2006, coloca en los cuatro primeros lugares de causas de defunciones hospitalarias registradas en las instituciones públicas del sector salud, las siguientes:

- 1) Sistema circulatorio, con el 18.3%
- 2) Afecciones originadas en el periodo perinatal, con el 12.8%
- 3) Endocrinas, nutricionales y metabólicas, con el 12.1%
- 4) Sistema digestivo, con el 10.4%⁵

Educación

Lo más relevante es la tasa de analfabetismo, que sube de 19.7% en 1998 a 20.6 en 2003, cuando a nivel nacional pasó de 9.8 a 8.8 en el mismo período. La escolaridad promedio en Oaxaca era de 4.8 en 1998 y pasó a 5.6 para el 2002, cuando a nivel nacional pasó, en el mismo período, de 7.3 a 7.8. El AEO 2006 proporciona datos de la población de 6 y más años, distinguiendo hombres y mujeres, según condición para leer y escribir:⁶

	Sabe leer y escribir		No sabe leer y escribir		No especificado	
TOTAL	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
3'026,947	1'212,670	1'246,848	217,058	345,440	2,244	2,687
100%	40.06%	41.2%	7.17%	11.41%	0.07%	0.08%
	81.26%		18.58%		0.15%	

En la distribución de ese 18.58% que no saben leer y escribir, por grupos de edad y sexo, los hombres mayores de 40 años rebasan la mitad; y las mujeres, la mayoría tienen más de 50 años. Geográficamente, esa misma población se concentra en seis distritos con mayores índices de analfabetismo: de ese total del 18.58%, Tuxtepec tiene 11.3%; Juchitán, 9.8%; Teotitlán, 7.7%; Jamiltepec, 6.4%; Pochutla, 5.7% y Tehuantepec, con el 5.1%.⁷

⁵ INEGI, Op. Cit., Tomo II, Gráfica 5.4, p. 699.

⁶ INEGI, Op. Cit., Tomo II, Cuadro 6.1 Población de 6 y más años por edad según condición para leer y escribir, y sexo, al 17 de octubre de 2005, página 721.

⁷ INEGI, Op. Cit., Gráfica 6.1, página 733.

En cuestión educativa, uno de los datos más graves es el que marca la asistencia escolar por sexo. Establecemos los totales que nos proporciona el AEO 2006 quitando a la población mayor de 25 años, suponiendo que la edad escolar se da entre los 5 y los 24 años:

	Asiste		No asiste		No especificado	
TOTAL	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
1'487,626	508,217	499,444	216,067	255,016	4,374	4,508
	34.16%	33.57%	14.52%	17.14%	0.29%	0.30%
	67.73%		31.66%		0.59%	

Fuente: Elaboración propia con los datos de la AEO 2006, Cuadro 6.3, página 734.

Se ve que uno de cada tres niños o niñas, no asiste a la escuela. Los distritos con mayor población que no asiste a la escuela son: Centro (14.5), Tuxtepec (11.4), Juchitán (10.1), Tehuantepec (6.5), Pochutla (4.7), Jamiltepec (4.6), Teotitlán (4.0), Juquila (3.7), Huajuapán (3.5).⁸ Si dejamos la población “en edad escolar” y nos fijamos en la población de 15 y más años, encontramos datos relevantes. Por ejemplo, el total de la población de 5 y más años, es de 3'103,694 (1'470,988 hombres y 1'632,706 mujeres). De ese total, no tienen escolaridad alguna 151,160 hombres y 268,488 mujeres, con un total de 419,648 que equivalen al 13.52% de la población contemplada. Destaca el dato de las mujeres sin escolaridad. En cambio, el AEO 2006 establece la categoría de “educación posbásica”, en la que comprende a la población con instrucción media superior y superior. El total es de 470,691, de las cuales, 238,705 son mujeres y 231,986 son hombres. Ese total representa el 15.16% de la población de 5 y más años. El AEO 2006 no establece la escolaridad promedio general de la población oaxaqueña. Por su parte, del IDH México 2004 destacamos el dato de los alumnos inscritos al inicio del ciclo escolar 2002 – 2003; en primaria, 637,817 (327,200 hombres y 310,617 mujeres) y en secundaria 211,974 (108,955 hombres y 103,019 mujeres).⁹ Con estos datos duros, nos preguntamos con razón, ¿dónde está el millón

⁸ AEO 2006, Gráfica 6.2, página 745, del Tomo II.

⁹ PNUD, IDH México 2004, Cuadro A6 Alumnos inscritos al inicio de cursos, ciclo escolar 2002-2003, página 199.

300 mil alumnos afectados por el paro de labores de los maestros oaxaqueños? Sólo en los medios masivos de comunicación que inventaron una realidad inexistente. Pero es parte de los mecanismos del terror del Estado apelar a la afectación de 1 millón 300 alumnos, así no corresponda ni a la mitad de la realidad. Lo que importa es explotar los sentimientos de los padres de familia con niños en la primaria o secundaria, para infundir el temor por una lucha magisterial que, de antemano, es considerada negativa porque afecta la educación de los niños y niñas oaxaqueños.

Vivienda

El AEO 2006 proporciona información muy detallada sobre el estado de la vivienda de los oaxaqueños. Destacamos el dato que se refiere a las viviendas con piso de tierra. De un total de 791,113 viviendas particulares, 261,718, es decir, el 33%, una de cada tres viviendas particulares tiene el piso de tierra. De ese mismo total de viviendas, el 92% disponen de energía eléctrica; el 71%, disponen de agua de la red pública en su vivienda y sólo el 62% disponen de drenaje.¹⁰ Si atendemos a la disposición de bienes en la vivienda tenemos los siguientes resultados. Viviendas que disponen de televisión: 69.65%; viviendas que disponen de refrigerador: 51.76%; viviendas que disponen de lavadora: 29.33%; viviendas que disponen de computadora: 8.28%

Empleo y salario

Es interesante comparar el porcentaje de la Población Económicamente Activa por sectores, primero, con el total de la población y segundo, con el número de asegurados permanentes en el IMSS. Del primer dato, para 1998 hay un total de 1'330,300 que representa el 39.72% de la población; es decir, 4 de cada 10 oaxaqueños mantienen al conjunto de la población. A nivel nacional es muy parecido, el 40.72%. Para el año 2003, el porcentaje baja al 38.54% en Oaxaca y,

¹⁰ INEGI, Op. Cit., Tomo I, Cuadro 4.10 Viviendas particulares que disponen de energía eléctrica, agua de la red pública en la vivienda y drenaje por región, distrito y municipio, al 17 de octubre de 2005.

Totales se pueden consultar en la p. 408.

a nivel nacional, la baja es reducida: al 40.08%. La distribución porcentual por sectores, en Oaxaca, en 1998, es: Primario,¹¹ 40.1%; Secundario, 17.2% y Terciario, 42.7%. Para el año 2003, los datos son del 41.1, 19.4 y 37.5% respectivamente, registrándose una disminución significativa en el sector Terciario que nos habla de la persistencia de las actividades agrícolas y, en general, del sector primario en Oaxaca. A nivel nacional el contraste es mucho mayor, pues en 1998 la distribución por sector era del 20.2, 24.5 y 54.9%, respectivamente, y para 2003, el incremento se da en el sector terciario: 16.8, 24.8 y 58%. La caída mayor se da en el sector primario con la crisis del campo, y todas sus consecuencias en la migración y caída de la producción de alimentos.

La segunda comparación que señalábamos no es menos significativa, pues los registros oficiales del IMSS nos indican el número de personas aseguradas por sector. En 1998, se registraban 4,200 asegurados en el sector primario; en el secundario 22,000; en el terciario 82,800 y otros grupos 60,900. En relación al total de la población dedicada a cada sector, tenemos que en el sector primario, sólo un 7.8% está asegurado. Una situación que contrasta notablemente con los trabajadores del sector terciario, que se encuentran en un porcentaje parecido al del sector primario, pero la cantidad que cuenta con el Seguro Social es mucho mayor: 82,800, casi 20 veces más. Del salario mínimo en Oaxaca no hay que decir mucho, cuando la discusión a nivel nacional es por la vigencia plena del mandato constitucional, lo que supondría una elevación bastante significativa. Aquí sólo conviene recordar que la contención del salario en México ha sido el eje fundamental de las políticas de ajuste estructural impuestas desde hace más de 20 años. Pero no deja de ser significativo registrar el dato propio del estado de Oaxaca. Para 1998, el salario mínimo estaba en 29.7 pesos diarios, cuando a nivel nacional estaba en 31.9. Para 2003, los cambios registran 40.3 pesos diarios en Oaxaca y 41.5 a nivel nacional. Señalamos este dato sólo para destacar que

¹¹ Tradicionalmente, se considera el sector primario de la economía a la agricultura, la ganadería, la pesca y la minería, sin ninguna transformación de los productos; el sector secundario es el industrial y la manufactura, donde se transforman los productos primarios y el sector terciario, es el de los servicios.

el inicio de *la batalla de Oaxaca* se da justamente por una demanda salarial de los maestros. La rezonificación por vida cara suponía un aumento promedio de 800 pesos mensuales para cada maestro. Si comparamos esta información con los datos que aporta el INEGI en los Censos Económicos 2004, podemos destacar lo siguiente: Oaxaca dispone de 183,730 unidades económicas, que en conjunto emplean a 586,234 personas.¹² En Oaxaca, la actividad turística pareciera tener una relevancia que los datos desmienten. La misma fuente aporta los siguientes datos: del total de la producción bruta, calculada en 93'014,564 pesos, sólo 4'975,892 provienen del turismo, lo que equivale al 5.3%.¹³ Este sólo dato contrasta con entidades como Quintana Roo, cuya actividad turística representa el 52% de su producción bruta, o la de Baja California Sur, con el 31.7%. Los datos de los censos económicos de 2004 del INEGI confirman la estructura del empleo oaxaqueño. Por sectores, la Construcción ocupaba en promedio 32 personas por unidad económica; en la Minería, el promedio fue de 29, y en los **Servicios educativos** de 14 personas; siendo estos los sectores con los mayores promedios de personas por unidad económica. (El subrayado es mío).¹⁴

Agricultura

Destacamos dos cultivos, maíz y caña de azúcar. Del primero, en Oaxaca es notable la caída de la cantidad de superficie cosechada, al pasar de 546 mil hectáreas en 1998 a 492,600 en 2003, con lo que la producción de maíz pasó de 735.6 mil toneladas en 1998 a sólo 712.5 en 2003; aunque a nivel nacional la caída es brutal: pasó de 7,876.8 miles de hectáreas en 1998, a sólo 2,294.8 para el 2003. En cambio, a nivel estatal la caña de azúcar pasó de una superficie de 43.7 mil hectáreas en 1998 a 49.2 en 2003, con un aumento en la producción

¹² INEGI, Censos Económicos 2004, página electrónica, <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/proyectos/censos/ce2004/cuadros/CuadroI.xls>, consultada el 28.03.07.

¹³ *Ibid.*, Participación de las actividades turísticas por entidad federativa, datos referentes a 2003. Tomado de la página electrónica, 28.03.07.

¹⁴ INEGI, Censos Económicos 2004, consultados en la página electrónica: http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/proyectos/censos/ce2004/pdfs/CT_Oaxaca.pdf, 28.03.07.

de 3,098.1 miles de toneladas en 1998 a 3,227.8 en 2003. El valor total de la producción agrícola de Oaxaca, según el AEO 2006,¹⁵ al 31 de diciembre de 2005, es de 7,268'978,390 de pesos. Destacamos el cultivo del maíz, por la mayor superficie sembrada, con 576,665 hectáreas, la mayor superficie cosechada, con 485,277.27 hectáreas y el mayor volumen, con 601,227.92 toneladas. Subrayamos este punto porque es desde Oaxaca donde se ha denunciado la contaminación del maíz criollo con maíz transgénico y el riesgo que tiene el maíz criollo de ser desplazado por la autorización indiscriminada, aunque en debate, para sembrar maíz transgénico, con el consecuente desplazamiento del maíz criollo y riesgo de su desaparición.

Ganadería

Si los números que registra el prontuario estadístico del estado de Oaxaca son ciertos y nuestra lectura de ellos no es equivocada, tenemos que Oaxaca produjo en 1998, casi la cuarta parte de la producción nacional de ganado bovino y el 43.2% de la producción nacional de ganado caprino. Quizá el dato más relevante de la producción ganadera es su crecimiento constante entre 1998 y 2003, tanto por el número de cabezas como por la cantidad de producción de carne en canal. El valor total de la producción ganadera de Oaxaca, según el AEO 2006,¹⁶ al 31 de diciembre de 2005, es de 14,131'284,000 de pesos. Esto, más el producto de las actividades agropecuarias, silvicultura y pesca, representan el 14.6% del Producto Interno Bruto (PIB) del estado de Oaxaca, el cuarto rubro después de los servicios financieros (1°), los servicios comunales, sociales y personales (2°) y el comercio, restaurantes y hoteles (3°).

Turismo

La estructura del PIB señalada anteriormente confirma que dos de los principales ingresos de Oaxaca lo constituyen las actividades

¹⁵ INEGI – Gobierno del estado de Oaxaca, Anuario Estadístico del estado de Oaxaca, Edición 2006, III Tomo, página 1299.

¹⁶ *Ibid.* página 1336, Valor de la producción ganadera y 1192 Producto Interno Bruto por gran división de actividad económica, porcentaje.

comprendidas en los renglones de “comercio, restaurantes y hoteles” y “servicios comunales, sociales y personales”. Juntos representan el 35.8% del PIB oaxaqueño y nos da la pista del impacto que tiene en los niveles de vida de quienes no se dedican a estas actividades, como los más de 70 mil profesores que reclaman una revalorización por vida cara, dado el carácter turístico de la ciudad y algunas regiones. El PEO registra para 1998 una derrama económica de 1,833.6 millones de pesos del turismo; para 2003 esta derrama llegó a 7,323.5 millones de pesos, en dato preliminar. Por los datos que manejaron diversos medios de comunicación, en el sentido de que diversos gobiernos extranjeros advirtieron a sus connacionales que no viajaran a Oaxaca, los datos nos señalan otra cosa; por ejemplo, en 1998, el 73% de los que visitaron Oaxaca, eran nacionales y sólo el 27% extranjeros. Y para 2003, los porcentajes son más notorios, 90.6% fueron nacionales y sólo el 9.4% eran extranjeros. Esta distribución la confirma el AEO 2006, donde se señala que de un total de 3'032,188 turistas que durante 2005 visitaron el estado de Oaxaca, 2'770,661 fueron residentes en el país y sólo 261,527 fueron no residentes. Esto es, un porcentaje de 91.37% y 8.63% respectivamente.¹⁷ Los principales centros turísticos siguen siendo la ciudad de Oaxaca, las Bahías de Huatulco y Puerto Escondido. Un dato que puede darnos una idea del tipo de turista que llega a Oaxaca, es la distribución porcentual de los turistas que se hospedaron en establecimientos según categoría turística: el 23.4% se hospedó en establecimientos de 4 y 5 estrellas; en cambio, el 53.2% en establecimientos de 3 y 2 estrellas; uno de cada cinco se hospedó en establecimientos de una estrella. Estos datos nos dan una idea de las características del turismo que llega a Oaxaca, y al que tanto quisieron defender otros grupos de interés durante el conflicto de mayo a noviembre de 2006.

Comunicaciones y transportes

El dato más relevante es el crecimiento del número de repetidoras de canales de televisión, al pasar de 31 en 1998 a 111 en 2003; en cambio, las estaciones de radio permanecieron estables, pues pasaron de 43 a 48 en el mismo período. Al 31 de diciembre de 2005, según el

¹⁷ INEGI, Op. Cit., Tomo III, p. 1501, Cuadro 19.4.

AEO 2006, Oaxaca cuenta con 32 estaciones de radio comerciales y 19 culturales, de las cuales, 23 comerciales transmiten en amplitud modulada y en la misma banda transmiten 12 culturales. En frecuencia modulada transmiten 9 comerciales y 7 culturales. Pero un dato que no registran las cuentas oficiales, es la existencia de una de las mayores redes de radios comunitarias a nivel estatal. Oaxaca es, probablemente porque no hay datos precisos a la mano, el Estado con el mayor número de este tipo de radios, la mayoría operan al margen de la ley y su papel es relevante para la conservación de la cultura de muchos pueblos indígenas. Algunas de ellas padecen hostigamiento y persecución. Lo cierto es que el papel de la radio en *la batalla de Oaxaca* es fundamental para la comprensión de diversos hechos que ocurrieron, tanto desde la resistencia como de uno de los mecanismos clave del terror del Estado.

Comercio

El prontuario estadístico nos da una idea de la balanza comercial con el exterior, que resulta negativa para Oaxaca pues, mientras en 1998 las exportaciones representaron 33.8 millones de dólares, las importaciones fueron del orden de los 39.4. Para 2002, las importaciones fueron de 49.1 millones de dólares y las exportaciones de sólo 15.7 millones de dólares.

Finanzas públicas

Con datos del prontuario estadístico, los ingresos del gobierno del Estado durante 1998 fueron de 8,032.3 millones de pesos y se elevaron hasta los 20,196.5 millones de pesos para 2003, en datos estimados. Estos ingresos provienen de impuestos, derechos, productos, aprovechamientos y, en particular, diversas participaciones del Gobierno Federal para educación y salud y otros programas gubernamentales. Esta información se puede detallar mucho más, pero se trata sólo de establecer en qué se gastan los recursos fiscales, que es un mecanismo de control político y forma parte de los mecanismos del terror del Estado. Del AEO 2006 tomamos datos más precisos y que corresponden al año 2006. Por ejemplo, el total del personal ocupado en el gobierno del Estado, registra un total de 23,929, de los cuales,

15,213 son hombres y 8,716 son mujeres. La dependencia que más personal ocupa, es la llamada “Secretaría de Protección Ciudadana” -¿eufemismo para ocultar una secretaría de seguridad pública?- con 7,341 personas ocupadas. El AEO no registra una dependencia que se llame, como en otros estados, Instituto Estatal de Educación, o su equivalente. Hay sólo un “Comité Administrador para la construcción de escuelas de Oaxaca” que ocupa 110 personas. Sólo con estos datos, podemos comprender la insistencia, tanto del congreso local como, en su momento, del propio Gobernador del Estado, para solicitar el apoyo de las fuerzas federales -mecanismo de apoyo y en su momento, brazo ejecutor, aunque no el único, del terror del Estado- que pudieran enfrentar la fuerza de la movilización de la Asamblea de los Pueblos de Oaxaca.¹⁸ Los datos más relevantes en torno a las finanzas públicas tienen que ver con sus ingresos brutos, en un cuadro comparativo para el 2004 y 2005, entre los que destacan las aportaciones federales:

Ingresos brutos del estado por capítulo (miles de pesos)

Ingresos captados netos	2004	2005
Impuestos	130,965	179,609
Derechos	434,770	533,911
Productos	132,778	147,874
Aprovechamientos	85,680	184,099
Contribuciones de mejoras	8,016	4,560
Participaciones federales	6'216,581	6'979,160
Aportaciones federales	17'419,163	17'781,843
Otros ingresos	204,890	3,116
Por cuenta de terceros	0	0
Financiamiento	200,000	160,000
TOTAL:	24'832,843	25'974,172

Fuente: Anuario Estadístico Oaxaca 2006, Tomo III, Cuadro 22.3 página 1613.

¹⁸ Al respecto, se puede consultar nuestra entrega anterior, sólo para revisar en la cronología del terror, la insistencia de diversas fuerzas políticas del estado de Oaxaca, y aun de fuera del estado, para que interviniera la PFP.

II.- Situación del desarrollo humano en Oaxaca, especialmente el de los pueblos indígenas y los indicadores de género

La aplicación del Índice de Desarrollo Humano²² -concepto desarrollado por el PNUD- nos permite otro tipo de acercamiento a la realidad de las condiciones sociales que se viven en Oaxaca, en particular, de sus pueblos indígenas. Sobre todo porque nos muestra la desigualdad y el nivel de desarrollo en comparación con otros Estados de la república. En particular, “el Índice de Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas (IDHPI) resume dos de los grandes ejes de desigualdad actuantes del desarrollo en México: el que se deriva del lugar de residencia y el originado por la pertenencia étnica.”²³ La versión ejecutiva del informe citado, nos adelanta una de las conclusiones más contundentes cuando afirma que “Oaxaca, en donde el desarrollo de la población indígena es 13.7% inferior al de la no indígena (0.6677 para indígenas, 0.7733 para no indígenas, 0.7183 para la entidad), y Chiapas son las dos entidades que de manera individual concentran los mayores volúmenes de población indígena del país y son los que presentan los niveles de desarrollo humano más bajos para el conjunto de su población.”²⁴

Otro aspecto en el que destaca el estado de Oaxaca, es en los bajos niveles del índice educativo –medido por dos indicadores: el índice de alfabetización y el índice de asistencia escolar- junto con los estados de Guerrero y Chiapas, en rangos que van de 0.7760 a 0.7414. La desigualdad educativa coloca a los estados de Guerrero y Chihuahua como los más desiguales, el primero con una diferencia de 36.8%

Como podemos observar a simple vista, las aportaciones y participaciones federales al estado de Oaxaca, representan el 95.4% de los ingresos totales del Gobierno del Estado. Un dato nada menor y que es un ingrediente fundamental para la comprensión crítica de *la batalla de Oaxaca*,¹⁹ particularmente, si desagregamos esas participaciones y aportaciones federales, nos damos cuenta del tamaño del conflicto inicial debido a la tremenda desproporción de la asignación presupuestal. Sólo de transferencias federales para la educación, el monto es de \$ 9,108'375,000 y para seguridad pública, de 160'405,000.²⁰

Censos económicos 2004

El INEGI proporciona información adicional que nos permite redondear los datos que hemos enunciado anteriormente. En los censos económicos 2004, por estado, la información relevante para Oaxaca es que el 89.2% del personal ocupado total de la entidad se concentró en las actividades de Comercio (43.1%), Servicios (29.5%) e Industrias manufactureras (16.6%). Lo interesante es que esta estructura del empleo es inversamente proporcional a la producción bruta total en el Estado, pues las industrias manufactureras generaron la mayor producción bruta total de la entidad (71.3%), le siguen en importancia las actividades comerciales con 13.5% y los Servicios con 9.3%. Una relación parecida se establece con el valor del total de los activos fijos: las industrias manufactureras reportaron el 50.3%, los Servicios 11.6% y el Comercio, 9.4%. Un dato relevante de la producción manufacturera es que 3 de cada 10 pesos invertidos correspondieron a las actividades de refinación de petróleo; y 78 de cada 100 pesos de producción bruta total fueron generados por esta actividad económica.²¹

¹⁹ INEGI, Anuario Estadístico Oaxaca 2006, Tomo III, cuadro 22.1 de la página 1616.

²⁰ El total de los datos desagregados de estas participaciones federales, se pueden consultar en el AEO 2006, Tomo III, Cuadro 22.9, en la página 1619.

²¹ INEGI, Censos Económicos 2004, página electrónica, http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/proyectos/censos/ce2004/pdfs/CT_Oaxaca.pdf, consultada el 28.03.07.

²² Una explicación sencilla del IDH, aparece en la Nota Técnica 1, del IDH México 2004, p. 177: “El IDH es una medida que sintetiza los logros en desarrollo humano. Mide los avances promedio de un país en tres aspectos básicos:

/Una vida larga y saludable, medida por la esperanza de vida al nacer.

/Conocimientos, medidos por la tasa de alfabetización de adultos y la tasa bruta de matriculación combinada en educación primaria, secundaria y terciaria.

/Un nivel de vida decoroso, medido por el PIB per cápita (en dólares PPC).

²³ PNUD-CNDPI, Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006. México, 2006, página 7.

²⁴ PNUD-CNDPI, Op. Cit., p.8.

entre el analfabetismo indígena y el no indígena, y de 36.4% en el segundo.²⁵ En cambio, el índice de ingreso de 0.553 es tan bajo en el llamado Oaxaca Indígena, que sólo el Estado de Chiapas Indígena lo supera con un 0.490, no muy lejos del Guerrero Indígena, con 0.550, Nayarit Indígena, 0.574; Hidalgo Indígena, con 0.564; Tabasco Indígena, con 0.588; San Luis Potosí Indígena, con 0.607; Puebla Indígena, con 0.622 y Campeche Indígena, con 0.658. En el otro extremo, se encuentra Quintana Roo Indígena, con un índice de ingreso de 0.789; Jalisco Indígena, con 0.744; Baja California Indígena, con 0.724 y Chihuahua Indígena, con 0.714.²⁶

Este Informe, al incorporar el coeficiente de Gini -índice que presenta valores de 0 a 1 (mientras más cercano a 0 existe una mejor distribución o igualdad, en cambio, con valores cercanos a 1 se tiene una elevada concentración del ingreso o desigualdad- señala un conjunto de clasificaciones en las que se ve que Oaxaca queda en el nivel más bajo de desarrollo de la población, con una tendencia a la desigualdad y un círculo vicioso compuesto por desarrollo humano bajo y PIB per cápita bajo o menor al promedio.²⁷ Entre las regiones con menor desarrollo destacan: Norte de Chiapas, Montaña de Guerrero y sus vecinas Mixteca y Costa y Sierra Sur de Oaxaca. A estas regiones, el Informe agrega dos regiones de bajo desarrollo: la Mixe (0.6568) y los Chimalapas, que registra uno de los índices más bajos de desarrollo, en el penúltimo lugar entre las regiones indígenas (0.6219).²⁸ Del Informe sobre el índice de ingresos, el dato que queremos destacar es que en el estado de Oaxaca -que incluye varias regiones indígenas creadas por el Informe- conviven los extremos, pues lo mismo encontramos regiones oaxaqueñas con un índice de ingresos menor a 0.5, como los Chimalapas, con regiones indígenas con el más alto índice de ingresos, como la Maya, Mayo-Yaqui, Valles Centrales, Tarahumara, Istmo y Purépecha, con un índice mayor al 0.6.

(Las subrayadas son regiones de Oaxaca).

²⁵ *Ibid.*, p. 9.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

²⁷ *Ibid.*, p. 10.

²⁸ *Ibid.*, p. 11.

Para el Informe, como para cualquier estudioso, bajar el estudio al nivel municipal es una manera de acentuar todas las diferencias señaladas anteriormente, dado que, además, el municipio es el espacio de la convivencia ordinaria de todos sus habitantes, espacio para los conflictos sociales y políticos que, en Oaxaca son uno de los ingredientes del conflicto mayor, como veremos más adelante. Por ahora, destacamos algunos datos del Informe en su Síntesis Ejecutiva, respecto de los municipios indígenas. La primera conclusión es que en el nivel municipal es donde encontramos la mayor desigualdad. En un extremo, la Delegación Benito Juárez del Distrito Federal se ubica con un índice de 0.9242, y en el otro, el municipio de Coicoyán de las Flores, perteneciente a la región mixteca del estado de Oaxaca, con un índice de 0.4709, el más bajo de las demarcaciones territoriales del país, según el IDHPI, y en un 70.4% por debajo del promedio nacional. “Al considerar la ubicación de los municipios con más bajo desarrollo humano por entidad federativa, observamos que 59 de estos municipios se localizan en Oaxaca, 20 en Chiapas, diecisiete en Puebla, once en Guerrero, nueve en Veracruz, tres en Chihuahua, y uno en cada uno de los estados de Hidalgo, Nayarit y San Luis Potosí.”²⁹

El índice educativo, como señalamos anteriormente, se construye con dos indicadores, el índice de alfabetismo y el índice de asistencia escolar. Subrayamos una conclusión de la Síntesis Ejecutiva del Informe al señalar que “entre los Estados que concentran más municipios con bajos índices de asistencia escolar destacan: 109 municipios de Oaxaca, 58 de Puebla, 56 de Chiapas, 45 de Michoacán, 44 de Veracruz, 29 de Jalisco y 22 de Chihuahua, con índices menores a 0.7.”³⁰ El Informe sobre Desarrollo Humano México 2004 (IDH), se basa en el análisis a nivel municipal, con la finalidad de “proponer una visión local del desarrollo humano. La tesis central afirma que una parte importante de las desigualdades entre individuos y entre regiones en el país se debe a la dinámica local en términos económicos, sociales e institucionales.”³¹

²⁹ *Ibid.*, p. 13.

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

³¹ PNUD, Informe sobre Desarrollo Humano México 2004, Mundi-Prensa México, SA de CV, 2005, p. 1.

Desde aquí podemos comprender el carácter de los conflictos locales o municipales en Oaxaca, como otro de los ingredientes de *la batalla de Oaxaca* y un importante mecanismo del terror del Estado, al alentar estos conflictos y obstaculizar los procesos de construcción de municipios autónomos. El ejemplo más emblemático y de enorme complejidad, es el recientemente constituido Municipio Autónomo San Juan Lalana, en la región triqui. El IDH por entidad federativa, coloca al estado de Oaxaca en el penúltimo lugar, entre el Distrito Federal, en primer lugar con un IDH de 0.8830, y el Estado de Chiapas, en el último lugar, con un IDH de 0.7076. Oaxaca, a nivel estatal, tiene un IDH de 0.7164, considerado en la categoría de desarrollo humano medio. No hay ninguna entidad federativa en la categoría de desarrollo humano bajo.³² Al analizar el IDH por municipios, destaca la desigualdad entre municipios colindantes que, en el estado de Oaxaca, se da entre Coicoyán de las Flores y Santiago Juxtlahuaca:

Mpios.Colind.	IDH	Índice de salud	Índice de educación	Índice de ingreso
Coicoyán de las Flores	0.3952	0.5269	0.2929	0.3656
Santiago Juxtlahuaca	0.6386	0.7358	0.6366	0.5434

Otro dato destacado en el IDH México 2004, es la desigualdad no sólo entre las entidades federativas, sino dentro mismo de una entidad que, como Oaxaca, se encuentra entre las que tienen municipios que ocupan los 15 primeros lugares a nivel nacional en términos del índice de ingresos, después del Distrito Federal, Nuevo León, Querétaro, Morelos y Chihuahua. Por otra parte, los 15 municipios con menor índice de ingresos se encuentran concentrados en Guanajuato, Oaxaca, Veracruz, Chiapas y Guerrero.³³ El alto contraste se da entre Santa Lucía del Camino, en el primer grupo de mayores índices de ingresos, y San Simón Zahuatlán en el segundo grupo, los dos, municipios de Oaxaca. Si la comparación la establecemos para el índice de salud, encontramos al municipio de Santa María del Tule en los de mayor índice de salud, y al municipio de Santiago Amoltepec, entre los menores. Y el índice de educación es el de más alto contraste para una misma entidad. Entre los menores índices de educación está el

³² *Ibid.*, p. 24, Cfr. Cuadro 1.2.

³³ *Ibid.*, p. 59, Cfr. Gráfica 2.13, en la p. 66.

municipio de Coicoyán de las Flores, y entre los mayores, San Sebastián Tutla. Cabe señalar, que entre los 15 municipios de mayor índice de educación, cuatro son de Oaxaca. Al ya mencionado, se agregan en orden decreciente: Guelatao de Juárez, Santa Cruz Amilpas y Santa María del Tule.³⁴ Esta desigualdad dentro de un mismo Estado, contribuye en un porcentaje a la desigualdad a nivel nacional. El IDH México 2004 hace una severa advertencia al respecto cuando afirma que “la desigualdad nacional del IDH se origina principalmente en Veracruz (8.9%), Oaxaca (7.1%), Chiapas (6.9%), Puebla (6.3%), Guerrero (6.1%) y el Estado de México (5.0%). Estas cinco entidades son responsables de 40.3% de la desigualdad nacional del IDH y deberían ser foco de las políticas de reducción de la desigualdad en desarrollo humano por el potencial que presentan para contribuir a una mayor equidad nacional.”³⁵ Al desagregar estas contribuciones de los Estados según los componentes del IDH, Oaxaca mantiene los primeros lugares: en salud y educación el tercero, luego de Veracruz y Puebla para el índice de salud, y de Veracruz y Chiapas para el índice de educación; pero en el índice de ingreso, Oaxaca ocupa el segundo lugar, luego de Veracruz.³⁶

El IDH México 2004 incorpora el Índice de Desarrollo Relativo al Género (IDG)³⁷ -que veremos más adelante- sólo para destacar la pérdida de IDH debida a las diferencias de género. En este punto, Chiapas y Oaxaca son las entidades con los niveles de IDG más distantes, mientras que las menores diferencias se encuentran en Baja California.³⁸ Entre los 20 municipios con la mayor desigualdad de género en el país, 12 están en Oaxaca, de los cuales el de mayor

³⁴ *Ibid.*, p. 64, Cfr. Gráfica 2.10.

³⁵ *Ibid.*, p. 72, Cfr. Gráfica 2.22 Población y desigualdad por entidad federativa.

³⁶ *Ibid.*, p. 75 y 76, Cfr. Gráficas 2.24, 2.25 y 2.26.

³⁷ Acudimos a la Nota Técnica 2, del IDH México 2004, en la p. 178 que explica este índice: Mientras el IDH mide el progreso medio, el IDG ajusta el progreso medio para reflejar las desigualdades entre hombres y mujeres en los componentes propios del IDH. Se asignan valores mínimos y máximos establecidos por el PNUD. Se puede consultar toda la nota técnica, dada su complejidad y la aplicación de fórmulas previamente establecidas.

³⁸ *Ibid.*, p. 77.

desigualdad es San Lorenzo Texmelucan. Curiosamente, entre los 20 municipios de menor desigualdad de género, 7 pertenecen a Oaxaca, de los cuales el de menor desigualdad es el municipio de San Sebastián Tutla.³⁹ Este dato es relevante si, por una parte constatamos la masiva participación de las mujeres en *la batalla de Oaxaca*, tanto como militantes de la sección 22 del magisterio como de otras organizaciones sociales, incluyendo a las organizaciones indígenas; y por la otra, registramos los datos del IDG que colocan a Oaxaca como uno de los estados que tienen algunos de los municipios de mayor desigualdad de género. Los “Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México”⁴⁰ al establecer los datos por Estado y por municipio, en Oaxaca nos muestran valores de una gran desigualdad entre los municipios. Así, en este Estado tenemos los cinco municipios con mejor IDG y los cinco con el peor IDG:

Mayor Índice de Desarrollo relativo al Género	Menor Índice de Desarrollo relativo al Género		
Municipio	IDG	Municipio	IDG
Santa María del Tule	0.8508	San Lorenzo Texmelucan	0.2718
San Sebastián Tutla	0.8427	Coicoyán de las Flores	0.3326
Santa Lucía del Camino	0.8407	San Miguel Santa Flor	0.3494
Santa Cruz Amilpas	0.8361	Santa Lucía Miahuatlán	0.3759
San Andrés Huayapam	0.8289	San SimónZahuatlán	0.3802

Un dato que el mismo informe destaca, es que entre los 2 mil 418 municipios sobre los cuales existe información disponible, y en términos de IDG, Santa María del Tule ocupa el sexto lugar, mientras que San Lorenzo Texmelucan, el último, pues ocupa la posición 2 mil 417.⁴¹ Un dato complementario muestra el efecto de la desigualdad de género, pues este municipio oaxaqueño, pierde un 46.86% en el IDH debido a este factor, mientras que la menor pérdida se da en el municipio de San Sebastián Tutla, cuyo IDH se redujo 1.03%.⁴² Si a las desigualdades de educación, salud e ingreso, que ya son de por sí

³⁹ *Ibid.*, p. 79, Cfr. Gráfica 2.29 Pérdida en desarrollo atribuible a la desigualdad de género.

⁴⁰ PNUD, Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México. México, 2006. Los datos referidos los tomamos de la tabla 20.4, páginas 128 a 134.

⁴¹ *Ibid.*, p. 135.

⁴² *Ibid.*, p. 141.

notables en Oaxaca, les agregamos las desigualdades de género, tenemos un panorama de extrema gravedad, máxime si consideramos un bajo Índice de Potenciación de Género que, precisamente mide la participación de la mujer en las principales decisiones para el desarrollo de sus localidades. En Oaxaca, además, se potencia poco a las mujeres. El promedio estatal del IPG 2000, es de 0.3999, cuando en la Delegación Benito Juárez del Distrito Federal registra 0.7831⁴³:

/ Sólo 32 municipios están por encima del promedio estatal: entre el 0.6454 del municipio Magdalena Yodocomo de Porfirio Díaz, el más alto del estado y el municipio de San José Estancia, con 0.4032, el más bajo entre los municipios que están por encima del promedio estatal.

/ Entre un IPG de 0.3999 y 0.2990, 126 municipios oaxaqueños.

/ Entre un IPG de 0.2990 y 0.1975, 124 municipios oaxaqueños.

/ Entre un IPG de 0.1975 y 0.0993, 107 municipios oaxaqueños.

/ Entre un IPG de 0.0993 y 0.0000, 106 municipios oaxaqueños.

El Informe destaca el impacto en el IDH, tanto por la desigualdad de género como un bajo Índice de Potenciación de Género que, para el caso de Oaxaca es poco menos que alarmante si tomamos en cuenta que cuatro de cada cinco municipios queda por debajo del promedio estatal y que una tercera parte están en índices por debajo de 0.2000.⁴⁴ De los componentes del IDH, es evidente que el índice de ingreso es la mayor causa de desigualdad, con el 52% y el 48% se distribuye entre los índices de educación y salud. De ahí la necesidad de revisar con mayor detalle las causas estructurales del bajo índice de ingreso. El IDH México 2004 “examina el comportamiento de al menos tres elementos regionales: los mercados laborales, la aglomeración de la actividad productiva y la convergencia o divergencia económica a lo largo del tiempo.”⁴⁵ Finalmente, el mismo informe incorpora el abordaje a dos elementos fundamentales que inciden en el desarrollo humano, como son el sistema de justicia y la seguridad pública. Como buena aproximación consideramos que, en la situa-

⁴³ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁴ *Ibid.*, Tabla 20.6 Índice de potenciación de género (IPG), 2000, páginas 142 a 148.

⁴⁵ *Ibid.*, Capítulo 3, La economía del desarrollo local en México, p. 81.

ción de Oaxaca, aunque hay datos verdaderamente escandalosos, no son datos suficientemente confiables, ni por la aplicación del Índice de Incidencia Delictiva y Violencia (IIDV), ni por los registros que lleven las dependencias gubernamentales, dado el uso faccioso del sistema de justicia y la corrupción de los cuerpos de seguridad pública. Lo que sí llama la atención es un círculo vicioso; la desigualdad en todos los sentidos, la aplicación tendenciosa del sistema de justicia y la inseguridad pública nos ofrecen un panorama de marginación, pobreza y, sobre todo, desigualdad, que permite comprender algunas de las causas profundas del conflicto vivido durante 2006 y la implementación del terror del Estado, como el colmo de todos los males. De ahí que el dato, con todas las reservas señaladas, de que Oaxaca se encuentra en la posición número 4 en el IIDV, entre las 32 entidades del país, sólo después de Baja California (1), Distrito Federal (2) y Quintana Roo (3), es de llamar la atención.⁴⁶ Esta aproximación al IIDV en Oaxaca, nos lleva a considerar que en el número de homicidios intencionales (por cada 100,000 habitantes), Oaxaca ocupa el primer lugar nacional con 54.03, seguido por el estado de Guerrero, con 45.43 y, en tercer lugar, Chiapas, con 31.65. Muy lejos de este indicador, se encuentran estados como Aguascalientes (1.48), Yucatán (1.51) o Nuevo León (3.21).⁴⁷ ●

⁴⁶ PNUD, Op. Cit. Cuadro A21 Índice de Incidencia Delictiva y Violencia (IIDV), 2000, página 221.

⁴⁷ *Ibid.*, mismo cuadro.