



Xipe tottek

Autonomía Democrática
Re-encarnación y Karma,
Hare Krhisna y re-encarnación
6a Declaración Zapatista

Vol. XIV/No.3/30 de Septiembre de 2005/60 Pesos

no.

55

/Ing. Héctor Acuña sj,
Rector
/Lic. Carlos Plasencia Moeller,
Presidente de Iteso AC
/Mtro. Francisco Morfín Otero,
Director General Académico
/Dr. Héctor Garza Saldívar sj,
Jefe del Departamento Filosofía y Humanidades
/Lic. Sergio Padilla,
Administración
/Dr. Jorge Manzano sj, jorgejorge@iteso.mx,
Director de la Revista
/Lic. Juana Ramírez, juanitar@iteso.mx
Asistente particular del Director

CONSEJO ASESOR:

Jesús Gómez Fregoso sj, David Fernández sj,
Francisco Ornelas sj, Fernando Fernández Font sj,
Enrique González Torres sj, Carlos Vigil sj,
Luis del Valle sj, Luis García Orso sj,
Jesús Vergara sj, Xavier Cacho sj, Jaime Porras sj,
Teódulo Guzmán sj, Alfonso Alfaro

Equipo de Consulta:

Raúl H. Mora sj, Margarita Orozco Pointelín,
Sergio Padilla, José Antonio Cervantes,
Luis Bruno Padilla, Alberto Carrasco,
Rosa Isela Lizárraga, Ana Paula Alejandre
y los asistentes del Director

Asistentes del Director:

Francisco Urrutia, Ma. Teresa Jiménez,
Ana Cecilia Flores, Jesús Norberto García

Abstracts de los artículos:

Janet Grim

Diseño 2005,

Ilustración contraportada:

Alberto Carrasco

Control Sistemas:

Federico Portas

Distribución: Iteso

Tiraje: 2000 ejemplares

Directorio



PRESENTACION

Revista Piezas, iffim.....pág.206

FILOSOFIA

Castoriadis o

El proyecto de autonomía democrática.....pág.207

Dr. Alfonso Ibáñez

Perspectiva Hare Krishna sobre re-encarnación y karma.....pág.245

Su Gracia Hari Katha Dās

CULTURA

Tequila, 3ª parte, Réplicas.....pág.254

Dr. Jaime Villalobos



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, Iteso (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XIV, No. 3. No. de Publicación 55. 30 de septiembre de 2005*

DERECHOS HUMANOS

Derechos Humanos y la 6ª Declaración Zapatista.....pág.264

Dr. David Velasco Yáñez, sj

FILOSOFIA Y HUMANIDADES

Tesis 2004.....pág.296

Héctor Garza sj, nuevo Jefe del Departamento.....pág.297

Lic. Carlos Sánchez

LITERATURA

Mi padrepág.299

Maestro Javier Martínez Rivera, sj

Revista Piezas, iffim

X*ipe Totek* se congratula con la aparición de esta nueva revista de filosofía. Hizo su aparición en agosto 2005. Es el intento del Iffim, Instituto de formación filosófica intercongregacional de México, con sede en Guadalajara, de acercarse a la vida cotidiana y pensar la realidad; de establecer un diálogo entre la sociedad y el pensamiento crítico. El primer número está dedicado al tema del pluralismo cultural, ideológico, religioso y filosófico; y los articulistas son Mauricio Beuchot, Luis Armando Aguilar, Julián Molina, Enrique Marroquín y Luis Fernando Falcó (actual rector del Iffim). También trae las Memorias del foro *Los caminos de la paz en un mundo convulsionado*. En nuestras páginas finales aparece una descripción del primer número de *Piezas*.

Director Jaime Torres. (33) 3631.0934, y 3631.0943 revista.piezas@iffim.org
Informes y suscripciones: Jaime Arellano, hnojam@yahoo.com.mx

El presente número de *Xipe Totek* presenta un artículo sobre el pensador peruano Castoriadis, en la coyuntura de que la próxima Feria Internacional de Libro tendrá a Perú como país invitado; en la carpeta Re-encarnación y Karma, la perspectiva del Hare Khrisna; en la del Tequila, las réplicas o fenómenos concomitantes; y en la de Derechos Humanos, la 6ª Declaración zapatista.

Castoriadis* o El proyecto de autonomía democrática** Dr. Alfonso Ibáñez***

resumen Ibáñez, Alfonso. *Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática*. En la actualidad vivimos como *ciudadanos sin brújula*, según una expresión de Cornelius Castoriadis. Los tiempos parecen ser de perplejidad e incertidumbre, y dan lugar a un aumento notorio de la insignificancia o pérdida del sentido. Por ello, esta reflexión busca presentar el pensamiento político de Castoriadis en todo su movimiento de ampliación y radicalidad. Tal vez así, nutriendo nuestra imaginación creadora, podremos asimilar críticamente algunos elementos que nos posibiliten el cuestionamiento de lo ya instituido, abriendo horizontes para la institución de una verdadera autonomía democrática en el mundo globalizado de nuestros días.

abstract Ibáñez, Alfonso. *Castoriadis or the Project of Democratic Autonomy*. At present we live like *citizens without a compass*, according to an expression used by Cornelius Castoriadis. The times seem to be full of perplexity and uncertainty, and cause an ever-increasing familiar feeling of insignificance and loss. For this reason this reflection seeks to present the political thought of Castoriadis in all its movement of fullness and radicalism. Perhaps in this way, nourishing our creative imagination, we will be able to assimilate critically some elements that make it possible to question what has been instituted, opening horizons toward the creation of a true democratic autonomy in the globalized world of our times.

*Cornelius Castoriadis nació en Constantinopla en 1922, estudió filosofía, derecho, economía y política en Atenas. En 1945 se trasladó a París. Con Claude Lefort fundó en 1948 el grupo y la revista *Socialismo o Barbarie*. Entre 1948 y 1970 trabajó como economista para la OCDE. A partir de 1974 ejerció como psicoanalista clínico. Desde 1980 enseñó en *L'École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. Es una de las figuras de referencia de la reflexión filosófica-política francesa, de una parte, y del psicoanálisis por otra. Murió en París en 1997.

**Este artículo apareció en la revista peruana de filosofía *Areté*, Vol. XVI, N. 2, 2004.

***Profesor de filosofía en el Iteso. Profesor Investigador en la UdG.

“La crisis actual de la humanidad es crisis de la política en el gran sentido del término, crisis a la vez de la creatividad y de la imaginación política, y de la participación política de los individuos... Nosotros podemos contribuir a que lo que es sea de otra manera”.

(MM, 99 y 104)

Este “titán del pensamiento” o “Aristóteles acalorado”, según los vigorosos adjetivos que recibió de Edgar Morin, merece ser mucho más conocido y discutido hoy en día.¹ Pues cuando no pocos planteamientos filosóficos y políticos parecen desfigurarse en medio de las incertidumbres y perplejidades de este cambio de milenio, los aportes de Cornelius Castoriadis (1922-1997) nos pueden resultar aún ahora sumamente pertinentes y provocativos. Especialmente porque él nunca se atuvo a las *modas intelectuales* del mundo universitario francés, sino que su pensamiento se fue forjando al interior de la lucha social y política del siglo XX, comprometido hasta el fondo con la realización del socialismo. Esto le condujo a una dinámica de constante cuestionamiento, a una serie de rupturas teórico-prácticas, particularmente con el marxismo, pero también a una permanente profundización y ampliación de la problemática de la transformación social. Militante político revolucionario, economista, psicoanalista y filósofo de un saber enciclopédico, nunca intentó la elaboración de un sistema teórico cerrado y, menos aún, completamente acabado. Al contrario, su perspectiva es la de un proceso de elucidación abierto y permanente, que incluso le llevó a cuestionar al conjunto del *pensamiento heredado* de la tradición occidental y a construir una ontología de la creación humana. Como él mismo lo expresa en una de sus fórmulas sintéticas, “en el ser (*to on*) surgen *otras formas*, se ponen *nuevas* determinaciones... Creación, ser, tiempo, van juntos: ser significa a-ser, tiempo y creación se exigen el uno al otro” (DH, 8).

¹ Cf. Morin, E., Epílogo a CB; también su contribución “Un Aristote en chaleur”, en “Pour une philosophie militante de la démocratie”, *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXVII, 1989, N. 86.

A partir de este marco filosófico novedoso, él intentará un esclarecimiento de la región del ser que denomina *lo social-histórico*, para lo cual elabora también una suerte de antropología filosófica a fin de dar cuenta del mundo humano como resultado de la imaginación creadora individual y colectiva. Sin embargo, nuestra lectura no se centrará propiamente en el filósofo innovador, que sin duda fue Castoriadis, sino más bien en el político revolucionario que nunca dejó de ser y en el pensador de una democracia radical para el mundo de hoy. Como lo sostiene Agapito Maestre en una presentación de su figura, “el legado decisivo de Castoriadis para el próximo siglo es que la política antitotalitaria, o sea, la democracia, es el lugar privilegiado y determinante de la existencia auténtica de la humanidad. Ese ámbito o imaginario social muestra que la integración política de las sociedades se basa antes en el conflicto que en el consenso”.² Ahora bien, para abordar su pensamiento político primero nos referiremos a su experiencia de militancia en el grupo *Socialismo o Barbarie*, donde se sentarán las premisas y gérmenes de sus elaboraciones posteriores. Para luego adentrarnos en su proyecto político de autonomía individual y colectiva, que podría ser considerado como el eje medular de su propuesta histórico-social, la cual desemboca, a su vez, en una reformulación de la democracia libertaria. Y es que, como él mismo lo afirmó, “en mi trabajo, la idea de autonomía aparece muy pronto, de hecho desde el comienzo, y no como idea ‘filosófica’ o ‘epistemológica’, sino como idea esencialmente política. Su origen es mi preocupación constante, con la cuestión revolucionaria, la cuestión de la autotransformación de la sociedad” (DH, 413. Cf. FAF, 21).

La crítica del “capitalismo burocrático”

Para Castoriadis, la humanidad se transforma a sí misma en la historia, y por eso podemos asumir esta capacidad de autotransformación en el sentido de la autonomía, de la libertad, de la democracia. Esta perspectiva de fondo es la que le hizo optar, desde muy joven, por la militancia política revolucionaria. Durante la segunda guerra

² Maestre, A., en la sección “Perfiles filosófico-políticos”, *Metapolítica* N. 8, México, 1998, p.709.

mundial, en Grecia ingresa al Partido Comunista haciendo la experiencia de sus políticas chauvinistas y estalinistas, que lo llevarán hacia la oposición trotskista. A partir de 1945, ya en Francia, milita en el Partido Comunista Internacional, conformando con Claude Lefort, un año después, una tendencia que sostiene que la sociedad rusa debe ser comprendida como una nueva formación histórico-social, ni capitalista ni socialista, con la finalidad de luchar contra la burocracia. En 1948, esta tendencia rompe con el trotskismo oficial para fundar el grupo y la revista *Socialismo o Barbarie*, imponiéndose la tarea del análisis crítico de la sociedad contemporánea, la reelaboración de la teoría revolucionaria y el establecimiento de un nuevo tipo de relación con la clase obrera con vistas a la praxis revolucionaria.³ Contexto en el que Castoriadis ahonda en la *cuestión rusa* como un nuevo régimen de explotación, ya que la posición efectiva de la burocracia en las relaciones de producción hace de ella una clase explotadora cuyo poder absoluto sobre el conjunto de la vida social es reforzado por el dominio de los medios de coerción. Como él mismo aclara, “la posición de clase de la burocracia se apoya en -y está garantizada por- el monopolio de la utilización del aparato del Estado. En el Estado burocrático llega a un punto culminante el fenómeno que caracterizaba ya al imperialismo: la fusión, hasta desde un punto de vista personal, del poder económico y del poder político”.⁴

Estos tempranos análisis muestran que la *sociedad burocrática* no sólo no es *socialista*, sino que había que inscribirla en el marco más amplio de una teoría global sobre el *capitalismo burocrático*.

³ Véase la “Presentación de la revista ‘Socialisme ou barbarie’”, en SB I. Para un estudio detallado de las tensiones, debates y escisiones del grupo, hasta su disolución final, cf. Gottraux, Philippe, “*Socialisme ou Barbarie*”. *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l’après-guerre*, Editions Payot Lausanne, France, 1997. En lo referente a la relación conflictiva entre Lefort y Castoriadis, se puede consultar a Molina, Esteban, “La experiencia de Socialismo y Barbarie”, en el número titulado “Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad”, *Anthropos* 198, Barcelona, 2003.

⁴ SB I, 308. Más tarde agregará la fusión del “poder militar”: “La *estratocracia* rusa es una creación original, un animal histórico nuevo” (DH, 217). Cf. DG.

Se trata de un nuevo régimen social donde la división fundamental ya no es tanto entre los poseedores de los medios productivos y los otros, como entre aquellos que dirigen y los que ejecutan. En medio de la modernización del capitalismo occidental se da también la burocratización de la sociedad que provoca, al mismo tiempo, la privatización de los individuos que se retiran a la esfera privada dejando la *cosa pública* a los expertos y especialistas. Luego él introducirá la distinción entre el *capitalismo burocrático total*, y hasta totalitario, y el *capitalismo burocrático fragmentado* más propio de los países industrializados occidentales. Pero en ambos casos ocurre un desplazamiento de la contradicción fundamental del capitalismo hacia “la necesidad (para el capitalismo) de reducir los trabajadores a simples ejecutantes, y su imposibilidad de funcionar si lo logra; su necesidad de realizar simultáneamente la participación y la exclusión de los trabajadores en lo relativo a la producción” (CMR II, 49. Cf. SB I, 46). Más allá de la esfera productiva, donde ocurre la *alienación de lo obrero*, ésta se manifiesta en todos los niveles de la sociedad, donde la gestión burocrática solicita la participación de los ejecutantes pero prohibiéndoles toda iniciativa importante. Sin embargo, esto no lo puede realizar totalmente sin un hundimiento integral del sistema.

En tanto que *racionalización* impuesta desde el exterior, la burocratización implica una transformación de los valores y significados que fundan la vida social, cada vez más reducidos a la *razón* capitalista de la máxima producción. Aquí tocamos la vertiente subjetiva del fenómeno porque cada régimen social tiende a fabricar el tipo de personalidad humana que conviene a su propia reproducción. La alienación de los hombres en el trabajo será compensada por la *elevación del nivel de vida* y toda iniciativa será abandonada a la jerarquía burocrática. La “filosofía” de esta “pesadilla climatizada” se resume para Castoriadis en “la consumación por la consumación en la vida privada y la organización por la organización en la vida pública” (CMR II, 140-141). Felizmente que la realización integral de este proceso de escisión entre dirigentes y ejecutantes en el conjunto de la vida social no deja de encontrar múltiples obstáculos, especialmente la resistencia y protesta de los individuos y grupos en los distintos ámbitos de la sociedad, que también atraviesa al

mismo aparato burocrático. No obstante, Castoriadis se ve obligado a reconocer la relativa *integración* del movimiento obrero y la desaparición constante de la actividad política del proletariado, lo cual le induce a repensar el proyecto revolucionario en nuevos términos que abarque otros actores e implique a todos los aspectos de la vida de los hombres. “El movimiento revolucionario —escribe él— debe aparecer por lo que es: un movimiento total concernido por todo lo que los hombres hacen y soportan en la sociedad, y ante todo en su vida cotidiana real” (CMR II, 189).

El cuestionamiento de Marx y el marxismo

Junto con esta lectura del capitalismo moderno, Castoriadis se introduce en un camino que le conducirá desde una posición crítica marxista hacia la crítica interna y rigurosa de la concepción materialista de la historia, llegando a una ruptura neta con el marxismo en los años sesenta. Y no sólo por razones empíricas, pues algunas previsiones de Marx no se habían cumplido, como el acrecentamiento de la tasa de explotación o la pauperización de la población, sino también por motivos teóricos. Desde el punto de vista económico pone de relieve que esta teoría, que pretende descubrir las *contradicciones insuperables* del sistema a través de *leyes* constantes de su devenir, se apoya en variables centrales que son indeterminadas. Es el caso del progreso técnico, pero más aún el de la tasa de explotación que depende de la lucha de los trabajadores con respecto al salario real y su evolución, que no es deducible *científicamente*. Detrás del enunciado de *leyes* económicas del capitalismo estaría el supuesto de la transformación completa de los obreros en valores de uso, es decir, en *cosas*, lo cual pone en evidencia la imposibilidad de este tipo de teoría económica que se basa en *leyes objetivas* según el modelo de las ciencias naturales. Por ello señala que “la idea filosófica de Marx: que el capitalismo consigue efectivamente enajenar y reificar completamente al proletariado, filosóficamente insostenible, tiene además consecuencias políticas inaceptables” (SB I, 42).

Desde el punto de vista histórico y político, teniendo muy en cuenta el estalinismo y sus amplias repercusiones, llega a la conclusión de que la teoría marxista ha sufrido un proceso de ideologización. Pues

si bien al comienzo animó un movimiento político revolucionario, y esa es su *verdad histórica*, ella se ha convertido finalmente en “una ideología en el sentido mismo que Marx daba a este término: un conjunto de ideas que se remite a una realidad no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en el imaginario” (IIS, 15). De ahí que ya no sea una teoría revolucionaria viviente capaz de comprender y transformar la historia. Pero de manera más radical todavía, hay que rechazar la teoría de la historia marxista en tanto que determinismo económico-técnico que, basada en una evolución socio-centrista, somete la historia entera a categorías que sólo tienen sentido para la sociedad capitalista desarrollada. Debajo de ello se puede encontrar una filosofía de la historia que es un *racionalismo objetivista*, en tanto que visión finalista y teleológica que se da de antemano la solución de todos los problemas que plantea: “La ‘necesidad histórica’ de la que habla (en el sentido que esta expresión ha tenido corrientemente, precisamente de un encañamiento de hechos que conduce la historia hacia el progreso) no difiere en nada, hablando filosóficamente, de la Razón hegeliana. En los dos casos se trata de una alienación propiamente teológica del hombre. Una Providencia comunista, que habría arreglado la historia con vistas a producir nuestra libertad, no deja de ser una Providencia” (IIS, 73).

Castoriadis sostiene que en el mismo Marx aparecen dos elementos que están en tensión e incluso contrapuestos entre sí: el elemento *crítico-revolucionario*, que tiene muy en cuenta que los hombres son los sujetos protagónicos de la historia, y el *teórico especulativo*. Lo que sucede es que el segundo va adquiriendo paulatinamente la primacía, haciendo del marxismo un sistema teórico cerrado y acabado, exterior y superior a la práctica, que queda reducida a simple *aplicación* (Cf. IIS, 77-76; DH, 74-75). Lo cual sólo es comprensible dentro del contexto cultural de la época de Marx, y mucho más de sus seguidores.

De ahí también que la degeneración burocrática del movimiento comunista remita al resurgimiento de modelos organizativos capitalistas, como el partido leninista o la convicción de los bolcheviques de que el único sistema de producción eficaz y racional era el

capitalista.⁵ Por tanto, él concluye que el marxismo como *racionalismo determinista* pertenece aún al *mundo heredado* y constituye un obstáculo para la vía revolucionaria, enfrentándose a la siguiente disyuntiva: “Había que escoger entre permanecer marxistas y permanecer revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina que ya no anima desde hace largo tiempo una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad”. Desde entonces, Castoriadis rompe definitivamente con el universo de pensamiento de Marx, pero eso no le impide inspirarse en lo más valioso de su aporte, pronto ahogado por él mismo, como es el intento de reintroducir la teoría en la práctica histórica, no sólo para interpretar el mundo sino para transformarlo. Al respecto escribe que “la política no es la concretización de un Saber absoluto, ni técnica, ni la voluntad ciega de no se sabe qué; pertenece a otro dominio, el del hacer, y a ese modo específico del hacer que es la *praxis*”.⁶

La redefinición del socialismo

Este *disidente esencial*, como ha sido calificado por uno de sus comentaristas, no niega por negar, sino dentro de un movimiento de afirmación creadora. Hablando de Hannah Arendt dirá en una ocasión que “es la experiencia del totalitarismo, y el hundimiento concomitante de la mirada liberal como también de la mirada marxista, la que ha conducido a Hannah Arendt a buscar un nuevo referente para pensar la política” (DH, 201). De modo semejante, la crítica tanto del capitalismo burocrático como del movimiento obrero burocratizado, le impulsará a plantear una nueva alternativa a partir de los órganos autónomos de los trabajadores para repensar el proyecto socialista. Ello supone la socialización de las funciones

⁵ En otro sitio anota que “la construcción de esta máquina para apoderarse del poder del Estado testimonia el predominio del imaginario capitalista: todo acontece como si no se supiera organizar de otro modo. No se ha señalado lo bastante que Lenin inventa el taylorismo cuatro años antes que Taylor. El libro de Taylor es de 1906, *¿Qué hacer?* es de 1902-1903. Y Lenin habla en él de división rigurosa de tareas, con argumentos de pura eficacia instrumental...” (CB, 82).

⁶ IIS, 20 y 103. Cf. “Marxismo-léninisme: la pulvérisation”, en MI.

de dirección, única manera de evitar la aparición de capas separadas de dirigentes, como lo *autonomía del proletariado* que debe acceder a la conciencia socialista a través de su propia experiencia. Al respecto subraya que “el contenido del socialismo es precisamente esta actividad creadora de las masas que ninguna teoría ha podido nunca ni podrá jamás anticipar” (EMO I, 171). De ahí la importancia fundamental que dará a la formulación de Marx cuando aseveraba que “la emancipación de los trabajadores será obra de los mismos trabajadores”, tratando de sacar todas las consecuencias teóricas y prácticas. Teniendo muy presente que la alienación de los hombres ocurre en los diversos dominios de su actividad, sostiene entonces que la transformación socialista no puede limitarse al poder y la producción, sino que debe abarcar de arranque a todos los aspectos de la vida social.

El socialismo tendrá que dar un nuevo sentido al trabajo y a la vida en general, comenzando por la actividad productiva: “La autonomía no significa nada si no es *gestión obrera*, es decir determinación por los trabajadores organizados de la producción a la escala tanto de la empresa particular como de la industria y la economía en su conjunto” (CS, 125). De modo que la gestión colectiva no se puede realizar sin un cambio en la forma y el contenido del trabajo, que deberá volverse comprensible y controlable, especialmente por medio de una amplia información que es la condición de la democracia directa como poder de decidir por sí mismo con pleno conocimiento de lo que está en juego. Pensando en las empresas autogestionadas, Castoriadis se refiere a la *fábrica de planes* como un dispositivo técnico que facilitaría la planificación democrática, así como a la necesidad de la reunificación de las funciones de dirección y ejecución con una igualación de salarios. Por lo demás, él está convencido de que la técnica capitalista no es *neutra* y que por tanto habría que acometer igualmente la transformación de la estructura tecnológica del trabajo, a fin de posibilitar una verdadera gestión colectiva. Para ello hay que tener muy en cuenta que “esta democracia directa indica toda la extensión de la *descentralización* que la sociedad socialista será capaz de realizar. Pero, al mismo tiempo, tendrá que resolver el problema de la *integración* sin la cual la vida de una nación se hundiría de inmediato” (CS, 120).

Así es como en la tradición consejista, de la cual Antón Pannekoek fue una de sus figuras más sobresalientes, Castoriadis concibe la gestión colectiva de la vida social en y por el poder universal de los consejos de trabajadores. Contexto en el que el poder de la sociedad se inscribe dentro de la red global de los consejos, de modo que el *Estado* deviene una empresa administrativa sometida a la Asamblea Central de los Consejos y del Gobierno de los Consejos, instituciones que son la emanación de los organismos de base y cuyos delegados son elegidos y revocables en cualquier momento.⁷ Pues como él enfatiza, “decidir significa decidir uno mismo; decidir quién debe decidir ya no es más decidir” (CS, 118), dando a entender que la forma más completa de democracia es precisamente la democracia directa. Ante la emergencia siempre posible de tendencias burocráticas, se hace indispensable que la población en su conjunto ejerza el poder y quiera hacerlo, lo cual plantea a su vez un problema de fondo: ¿Tendrán los hombres la capacidad de encargarse y de resolver sus propios problemas? Aquí se pone de manifiesto la cuestión de la autonomía que ya no lo abandonará más, sobre todo porque a partir del comienzo de los años sesenta él considera que la perspectiva revolucionaria tiene que transformarse y ampliarse, asumiendo el problema global y multiforme de la sociedad que concierne a todas las categorías de individuos. En un contexto cada vez más adverso, marcado por la apatía de los trabajadores y la privatización de los individuos, aunque se originen nuevas formas de protesta social, a finales de 1965 Castoriadis propone a los integrantes del grupo *Socialismo o Barbarie* dar término a la experiencia para dedicarse a repensar en profundidad la cuestión revolucionaria.⁸

⁷ La insurrección húngara de 1956 vino a confirmar y reforzar la ya larga tradición consejista que surge con la Comuna de París, si no antes. Cf. SB II, 185; CS, 367.

⁸ Cf. “La suspensión de la publicación de *S. ou B.*”, en EMO II, 417. Juan Manuel Vera señala que “la evolución de Castoriadis en los últimos veinte años de su vida no implica una desradicalización de su discurso sino una profundización en el proyecto de transformación social; es un discurso opuesto al que, en esos mismos años, emprendían los filósofos de la posmodernidad, entre ellos el antiguo miembro de SB Jean-Francois Lyotard, hacia una retirada de los discursos generales y la apelación a un saber disperso y fragmentario”. *Castoriadis (1922-1997)*, Ed. del Orto, Madrid, 2001, p.26.

Habiendo tomado una distancia definitiva de la concepción materialista de la historia, Castoriadis se coloca una vez más, y nos coloca junto con él, ante las *encrucijadas del laberinto* humano. Pues superando la visión racionalista hegeliano-marxista, había que hacerse una nueva *idea* de la sociedad y de la historia, que es de donde brotará su gran libro sobre *La institución imaginaria de la sociedad*. En efecto, cuestionando el conjunto de categorías de la filosofía heredada, él sostiene que la lógica y la ontología greco-occidentales, asentadas en un presupuesto *identitario* por el cual *ser* significa *ser (pre)determinado*, han ocultado la historia humana en tanto que *creación* y génesis ontológica incesante. Evitando la falsa alternativa entre un enfoque diacrónico y uno sincrónico, él señala que *lo social-histórico*, que no es la adición indefinida de individuos o de redes intersubjetivas, ni su simple producto, es “por un lado, estructuras dadas, instituciones y obras ‘materializadas’ -que pueden ser materiales o no-; y por otro, *lo que* estructura, instituye, materializa... la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que está haciéndose” (IIS, 148). De tal modo que lo que instituye remite a un componente que excede a toda determinación funcional y reenvía al *imaginario radical* como potencia de posición de significaciones, que está en acción tanto en la psique individual, en tanto que *imaginación radical*, como en la sociedad instituyente en tanto que *imaginario social*. Y ésta última se halla en la raíz de las *significaciones imaginarias sociales*, que son las que proporcionan un sentido y una articulación coherente a la sociedad y al mundo, a las cosas y a los individuos.

Si bien la sociedad es autocreación que se despliega en la historia, sucede que por lo general no lo sabe ni lo hace conscientemente, instaurando su peculiar autoocultación alienante: “En las sociedades heterónomas, es decir, en la inmensa mayoría de las sociedades que existieron hasta ahora -esto es, casi todas-, encontramos (institucionalmente establecida y sancionada) la representación de una fuente de la institución de la sociedad que está *fuera* de la sociedad: los dioses, Dios, los antepasados, las leyes de la Naturaleza, las

leyes de la Razón, las leyes de la Historia. En otras palabras, encontramos la representación impuesta a los individuos de que la institución de la sociedad no depende de ellos, de que los individuos no pueden establecer ellos mismos su ley” (DH, 315). Como es lógico, estas significaciones imaginarias que producen la autoocultación y heteronomía humana tienden a impregnar el conjunto de la vida social, alcanzando una concreción en sus diversas instituciones. Ya que una vez establecidas, éstas se independizan, adquieren una inercia y una lógica propias que van más allá de sus propias funciones y fines, terminando por hacer que la sociedad se ponga al servicio de las instituciones. Esto es particularmente relevante en el campo político, por lo cual “una sociedad autónoma es inconcebible sin la destrucción del Estado como aparato burocrático separado de la sociedad y dominándola. Pero una sociedad autónoma tendrá también que gobernarse y legislar sobre sí misma” (DH, 115).

Se entiende, por consiguiente, que Castoriadis tematice *lo histórico-social* no sólo por motivos filosóficos, sino también con la intención de elucidar la cuestión de la autotransformación social contemporánea. Sin descuidar el peso de lo ya instituido, que ciertamente es enorme, el proyecto de autonomía debe apuntar a la instauración de un nuevo modo de instituirse y a una nueva relación de los individuos y de la sociedad con la institución. Por ello el problema de la revolución consiste, fundamentalmente, en lograr que la sociedad se reconozca como la fuente de su propia alteración creadora y que ella se instituya explícitamente: “El único contenido posible del proyecto revolucionario es la búsqueda de una sociedad que sea capaz de modificar en todo momento sus instituciones. La sociedad postrevolucionaria no será simplemente una sociedad autodirigida; será una sociedad que se autoinstituye explícitamente, y no de una vez para siempre, sino de modo continuo”.⁹ Dadas las ambigüedades terminológicas, pero sobre todo las distorsiones

⁹ SB I, 70. Andreas Calyvas le reprocha que “su noción de heteronomía subestima las funciones coercitivas del Estado liberal y del mercado capitalista y pasa por alto la violencia física organizada en el sentido más estricto del término, es decir, la violencia contra los cuerpos...”. “Heteronomía, alienación, ideología. Cornelius Castoriadis y la cuestión de la dominación”, en el Cuaderno dedicado a Castoriadis de *Archipiélago* N. 54, 2002, p.77. Puede

históricas del *socialismo real*, Castoriadis prefiere hablar desde entonces del proyecto de una sociedad que se articula en torno a la idea de autonomía (*autos-nomos*: uno mismo-ley). Esto es, que está regida por las leyes que se da a sí misma, lo cual supone una mutación radical con respecto a todas las formas de heteronomía social-histórica. Sin embargo, ¿esto será verdaderamente posible?

El proyecto de autonomía

En una conversación con Castoriadis, en 1996, Octavio Paz afirmó que actualmente vivimos en una suerte de espacio vacío provocado por el gran fracaso histórico del liberalismo clásico, con su idea del progreso, y de las esperanzas del marxismo. Pero añadió que “al respecto Castoriadis ha dicho algo que considero importante. Ha hablado de sociedades heterónomas y sociedades autónomas. Se trata de una idea en discusión, pero muy fecunda. Él desearía, pues (como yo, como todo el mundo), eso que llama una sociedad autónoma, esto es, una sociedad fundada por ella misma y consciente de que la fundadora es ella misma, y no un agente externo, un dios, una idea...” (II, 52). Motivo por el cual la idea de autonomía no es una construcción racional ni la descripción de un hecho natural, sino más bien el núcleo, o mejor aún, el *magma* de significaciones imaginarias sociales que son una creación histórica y se concretizan en disposiciones, actitudes, comportamientos individuales, interindividuales y colectivos. Inseparablemente ontológica y política, ella designa la apertura, el cuestionamiento de sí mismo ligado a la capacidad de la sociedad y de los individuos de cuestionar lúcida-mente las leyes, la institución y las significaciones de la sociedad. Por ello Castoriadis, en una conferencia-debate con Daniel Cohn-Bendit, en 1980, exclamó: “Una política revolucionaria hoy en día es en primer lugar y ante todo el reconocimiento de la autonomía de las gentes, es decir, el reconocimiento de la misma sociedad como fuente última de creación institucional” (EA, 50).

ser que tenga algo de razón, pero como él argumenta, “la supresión de la heteronomía es tanto la supresión de la dominación de grupos sociales particulares sobre el conjunto de la sociedad, como la modificación de la relación de la sociedad instituida a su institución, la ruptura de la servidumbre de la sociedad con respecto a su institución” (CS, 23).

Ahora bien, esta nueva aproximación a la cuestión de la libertad, en tanto que libertad ante las instituciones sociales, nos remite a la resignificación que él hace de la noción de *praxis*. En efecto, “llamamos *praxis* a este hacer en el cual el otro o los otros son vistos como seres autónomos y considerados como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía... se podría decir que para la *praxis* la autonomía del otro o de los otros es a la vez el fin y el medio; la *praxis* es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin a la autonomía como medio”. Comienzo, fin, medio, la *praxis* no se reduce a la aplicación de un saber preestablecido, sino que es un proceso creador cuyo objetivo es *lo nuevo* y donde elucidación y transformación de lo real progresan en un condicionamiento recíproco. Es una modalidad del hacer humano que, considerando a los otros como seres que pueden ser autónomos, intenta ayudarlos a devenir autónomos. Por ello el psicoanálisis, la pedagogía y la política, esas tres *profesiones imposibles* según la expresión de Freud, son eminentemente *práctico-poiéticas*, encaminadas al despliegue de la *praxis* como auto-transformación. Especialmente la política revolucionaria, que “es una *praxis* que se da como objeto la organización y la orientación de la sociedad con vistas a la autonomía de todos y reconoce que ésta presupone una transformación radical de la sociedad que sólo será posible por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres” (IIS, 103 y 106). Resulta así que “la autonomía, y la *praxis*, no es un ‘dato’ de la naturaleza humana. Ella emerge como creación social-histórica, más precisamente como creación de un proyecto que se encuentra en parte ya realizado” (FAF, 62).

Como ya se dijo, la institución de la sociedad tiende a encubrir el caos, el abismo sin fondo del que proviene, ocultando la *metacontingencia del sentido*, en tanto que las significaciones e instituciones que crea no tienen ningún *fundamento absoluto*. A la inversa, una sociedad autónoma se auto-instituye explícita y lúcidamente, sabiendo que ella misma pone sus instituciones y significaciones sin ninguna garantía extra-social. Y si bien en toda sociedad instituida existe un *infra-poder* implícito muy poderoso, requiere también de un poder explícito que pueda emitir *órdenes sancionables* a fin de asegurar el orden social. Castoriadis propone llamar *lo político* a

este poder explícito, que no hay que confundir con el Estado, pues como dice él hasta las “sociedades sin Estado” no son “sociedades sin poder”. Ello le da la oportunidad de redefinir a *la política* como “una actividad colectiva reflexiva y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad... Así considerada, la política es un momento y una expresión del proyecto de autonomía; ella no acepta pasiva y ciegamente lo que ya está ahí, lo que ha sido instituido, sino que lo cuestiona” (FP, 129-130). Si bien siempre ha existido *lo político*, no así *la política*, pues es una creación histórica que se remonta a la Grecia antigua y resurge en la modernidad occidental: “La creación por los griegos de la política y de la filosofía es la primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe decirnos lo que debemos pensar”. La política entonces no es simplemente el poder, sino la *praxis* orientada a crear las instituciones que permitan a los individuos y a las colectividades una autorreflexividad y una participación cívica máximas. Por ello se ocupa de “crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible su acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo el poder explícito existente en la sociedad” (MM, 129 y 138). Aquí la autonomía se muestra como un proyecto que busca la formación del poder instituyente y su explicitación reflexiva, lo cual implica la *reabsorción* de *lo político* por *la política*.

La creación de la democracia

La política de autonomía supone condiciones objetivas, como la configuración de instituciones que la hagan viable, pero más aún de condiciones subjetivas, de sujetos individuales y colectivos que la lleven a cabo. En la psique individual, la autonomía consiste en el establecimiento de una relación activa entre consciente e inconsciente, entre lucidez e imaginación radical. En tal sentido, Castoriadis se atrevió a complementar la fórmula de Freud “donde estaba el ello, yo debo sobrevenir” con su opuesta simétrica: “donde estoy yo, el ello debe surgir”, en tanto que *pozo sin fondo* de creatividad. A nivel colectivo la autonomía equivale a la creación de un ser humano capaz de reflexibilidad y de voluntad, a la existencia de un

ciudadano activo y responsable. Por eso se interroga con insistencia: “¿Los humanos tienen la capacidad y sobre todo la voluntad de autogobernarse?... ¿Ellos quieren ser verdaderamente señores de sí mismos?” Es que plantear el problema de una nueva sociedad conlleva también el problema de una “creación cultural extraordinaria”.¹⁰ Sin embargo, este proyecto político no es una construcción teórica abstracta suspendida en el aire, porque el proyecto de autonomía emerge en la historia en y por la creación de la democracia. Tiene, pues, unas raíces muy profundas: “Grecia es el *locus* social-histórico donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes”. Motivo por el cual precisa que “cuando el *demos* instaura la democracia *hace* filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. Y así abre un espacio público, social e histórico de pensamiento, en el que hay filósofos que durante mucho tiempo (hasta Sócrates) continúan siendo *ciudadanos*. Y fue después del fracaso de la democracia, de la democracia ateniense, cuando Platón elabora por primera vez una ‘filosofía política’ que está por entero fundada en el desconocimiento y la ocultación de la creatividad histórica de la colectividad”.¹¹

Si la política apunta a la autoinstitución global de la sociedad, la democracia es el régimen que la hace factible en la historia. Castoriadis se compenetra por ello con la democracia de Atenas entre los siglos VIII y V, pero no como un *modelo* a copiar sino como un *germen* inspirador. Ya que en esta *polis* la comunidad de ciudadanos se proclama soberana y se rige por sus propias leyes, afirmando la igualdad política de todos los hombres libres. Es verdad que se excluye al mismo tiempo a las mujeres, extranjeros y esclavos, lo cual nos resulta hoy inaceptable, pero no por principio. De

¹⁰ AE, 44-45. Así refiere: “Asumirse como sujeto social e histórico en un proyecto de transformación que aquí también podría formularse: donde Nadie estaba, Nosotros debemos devenir, y quien todavía sabe que, no más que el Ello, no puede ser cuestión de eliminar o dominar a Nadie -el campo social-histórico- sino de instaurar otra relación de la colectividad con su destino” (CL, 64).

¹¹ DH, 263 y 253. “La creación política griega es esencialmente la democracia -acota-, la cual es objeto del odio inextinguible de Platón”, MI, 190. Cf. PP.

cualquier modo, la igualdad de los ciudadanos no se agota en una igualdad ante la ley, pues ella exige una participación generalizada en los asuntos públicos, alentada por reglas formales y por el *ethos* de la ciudad. Esta participación se materializa en la asamblea del pueblo, en la *ecclesia*, que es el cuerpo soberano que legisla y gobierna, pero a su vez en los tribunales donde los miembros de los jurados son designados por sorteo. En esta democracia directa el pueblo aparece por oposición a los *representantes*, pues “desde el momento en que hay ‘representantes’ permanentes, la autoridad, la actividad y la iniciativa política son arrebatadas al cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por el cuerpo restringido de los ‘representantes’, quienes las emplean a fin de consolidar su propia posición”. Igualmente, el pueblo está en oposición a los *expertos*, ya que “la idea dominante de que existen ‘expertos’ en política, es decir, especialistas en cosas universales y técnicos de la totalidad, vuelve irrisoria la idea misma de democracia”. La sabiduría política compete a la comunidad política que, además, está contrapuesta al *Estado* en tanto que institución distinta y separada del cuerpo de los ciudadanos. Esta idea hubiera sido incomprensible para ellos, ya que en griego antiguo ni siquiera existe la palabra *Estado* (DH, 288-291). Por otro lado, el hecho de que la *ecclesia* decida sobre las cuestiones gubernamentales de importancia asegura el control del cuerpo político sobre los magistrados elegidos por sorteo o rotación, así como el revocar sus poderes en todo momento.

Pero antes de las decisiones últimas de la *ecclesia* está la discusión libre, el intercambio de la palabra, la interrogación sin fin sobre los asuntos de interés para todos los ciudadanos, pues la política no es una ciencia o *episteme*, sino que atañe más bien a la *doxa*, a la confrontación de las opiniones y a la formación de una opinión común. De ahí la importancia de la invención de un *espacio público*, del *ágora*, que por definición pertenece a todos y es una dimensión básica de la *paideia* en tanto que educación continua e integral en y para la participación política responsable. Mucho más cuando “en una democracia el pueblo *puede* hacer cualquier cosa y debe saber que *no debe* hacer cualquier cosa”, ya que ello le puede conducir a la *hybris* o desmesura, como de hecho sucedió en la caída de Atenas. Es que la democracia es el régimen de la autolimitación pero

también de la libertad, del riesgo histórico. Por ello se implantó un procedimiento por medio del cual un ciudadano cualquiera podía hacer una acusación de ilegalidad contra una decisión ya tomada: “el *demos* apelaba pues al *demos* contra sí mismo”. Además estaba la tragedia que se encargaba de recordar que el ser es caos, que el caos se presenta para el hombre como ausencia de orden, pero que el caos también está dentro del hombre mismo como *hybris*. Razón por la cual la concepción sustantiva de la democracia se manifiesta netamente en la *Oración fúnebre* de Pericles cuando sostiene que “el objeto de la institución de la *polis* es la creación de un ser humano, el ciudadano ateniense, que existe y que vive en la unidad y por la unidad de estos tres elementos: el amor y la práctica de la belleza, el amor y la práctica de la sabiduría, el cuidado y la responsabilidad del bien público, de la colectividad, de la *polis*” (DH, 296-305).

La autonomía democrática

Lejos de quedarse fijado nostálgicamente en este precedente histórico tan significativo, a Castoriadis le sirve para reinsertar al movimiento obrero, del cual había partido su reflexión, dentro de una herencia y una larga tradición. Así, el proyecto de autonomía democrática aparece como una creación permanente que, habiendo nacido en la antigua Grecia, es retomado en la modernidad occidental por el movimiento intelectual y político que culmina en la Ilustración y la Revolución francesa. De tal manera que “la grandeza y la originalidad de la Revolución francesa se hallan, a mi juicio, justamente en aquello que se le reprocha tan a menudo: que tiende a cuestionar, por derecho, la totalidad de la institución existente de la sociedad” (MM, 156). Pero la historia no se detiene ahí porque, desde el comienzo del siglo XIX, el proyecto emancipatorio es prolongado por el movimiento obrero que extiende su significación y alcance democrático mediante la idea de la *República social*: “La crítica del orden instituido y la reivindicación democrática atacan no sólo al régimen ‘político’ en el sentido estrecho, sino también a la organización económica, a la educación o a la familia” (CS, 28). Este proceso de ensanchamiento y profundización del proyecto histórico de autonomía, que ha marcado a los dos últimos siglos,

llega hasta nosotros a través de los *nuevos movimientos sociales*. Ya que si bien el movimiento obrero cuestionó el conjunto de la organización social, dejó en la sombra aspectos decisivos de la autoridad y la dominación, que ahora son afrontados por los movimientos de mujeres, de jóvenes o de las minorías étnico-culturales, en otras esferas de la vida social. “Lo que el movimiento ecológico ha cuestionado, por su lado, es la otra dimensión: el esquema y la estructura de las necesidades, el modo de vida... el movimiento ecológico apareció como uno de los movimientos que tienden hacia la autonomía de la sociedad”.¹² La genealogía de esta rica experiencia muestra que se ha ido produciendo una radicalización de la problemática democrática, que es la que unifica concretamente a los diversos movimientos emancipadores, o al menos es la interpretación que puede conferir una unidad a esta constelación de luchas y demandas sociales. Y “cada vez que en la historia moderna una colectividad política entró en un proceso de autoconstitución y de autoactividad radicales, la democracia directa fue redescubierta o reinventada: consejos comunales (*town meeting*) durante la Revolución Norteamericana, *secciones* durante la Revolución Francesa, Comuna de París, consejos obreros o soviets en su forma inicial” (DH, 288).

De modo que la tradición del proyecto de autonomía se confunde con la de la democracia, en una historia un tanto intermitente pero que siempre se refiere a la comunidad política de los hombres libres e iguales. Dos valores centrales que no deben estar meramente en las *interioridades* subjetivas, ni confinados en un espacio particular, sino que deben desplegarse concretamente en la efectividad histórica. En contra del recurrente planteo liberal, para Castoriadis estos valores no están en oposición porque son inseparables y complementarios, al punto de decir que “sólo los hombres iguales pueden ser libres y sólo los hombres libres pueden ser iguales”. Como la idea de una sociedad sin ningún poder es una ficción incoherente, la cuestión de la libertad tiene que ver con la igual participación

¹² EA, 36-39. Resulta que « la problemática humana hoy supera infinitamente todas las transformaciones ‘económicas’ o estrechamente ‘políticas’... Estos movimientos expresan precisamente el rechazo de la dominación en todos los dominios, la búsqueda de la autonomía” (DH, 25).

de todos en el poder: “La libertad en una sociedad autónoma se expresa por estas dos leyes fundamentales: no hay ejecución sin la participación igualitaria en la toma de decisión. No hay ley sin la participación igualitaria en la posición de la ley. Una colectividad autónoma tiene por divisa: *nosotros somos aquellos que tenemos por ley el darnos nuestras propias leyes*” (CS, 18-26. Cf. DH, 318-319). Perspectiva desde la cual se hace imposible cualquier dominación de un grupo particular, y por ello en asociación con la libertad y la igualdad aparece el valor de la justicia. Pero no como una sustancia definida de una vez por todas, ya que nunca habrá una *transparencia* social completa, sino como la expresión de una interrogación abierta y sin fin: “Una sociedad justa no es una sociedad que ha adoptado, de una vez por todas, leyes justas. Una sociedad justa es una sociedad donde la cuestión de la justicia permanece constantemente abierta. Dicho de otra manera, donde siempre hay la posibilidad socialmente efectiva de interrogación sobre la ley y el fundamento de la ley” (CS, 41). Y esta posición, digámoslo de paso, se halla en plena afinidad con su noción de verdad, que no es la posesión segura de una certeza o la correspondencia con alguna cosa, pues “la verdad es el movimiento de ruptura de una clausura después de otra” (MI, 180).

Ahora bien, la justicia es una significación política que no se puede reducir a una acepción estrechamente política de la democracia, pues para Castoriadis, a diferencia de Hannah Arendt, la *cuestión social* es eminentemente una *cuestión política*, y viceversa. Por ello la democracia no se puede contentar con unas transformaciones simplemente jurídico-políticas, constitucionales o *formales*, ya que ante todo tiene que ver con las condiciones concretas del ejercicio de la ciudadanía democrática. Es que la autonomía implica el rechazo de todo límite exterior, de toda autoridad trascendente para poder actuar libremente. Pero frente a esta apertura radical de posibles, que incluye la posibilidad del abismo, “una sociedad autónoma no conoce otra limitación que la autolimitación”. Por ello habrá de favorecer la actividad instituyente, introduciendo al mismo tiempo la máxima capacidad de reflexividad, a través de las instituciones y de una *paideia* pertinentes. Porque se quiere la autonomía para poder hacer cosas, ¿pero qué cosas? Lo cual se re-

laciona con los valores sustantivos que orientan la acción y que, en definitiva, tienen que ver con colocar al ser humano como última finalidad: “Hay que terminar con las ‘transformaciones del mundo’ y las obras exteriores y hay que considerar como finalidad esencial nuestra propia transformación. Podemos encarar la posibilidad de una sociedad que no tenga como finalidad la construcción de pirámides, ni la adoración de Dios, ni el dominio y la posesión de la naturaleza, sino que tenga como finalidad el ser humano mismo (ciertamente en el sentido en el que dije antes que el ser humano no sería humano si no fuera más que humano)”. Ahí los diversos movimientos emancipadores, como herencia viviente, pueden servir de fuente inspiradora, así como el *germen* griego que apuntaba a “la creación de seres humanos que viven con la belleza, que viven con la sabiduría y que aman el bien común” (DH, 259 y 306).

La democracia libertaria

A estas alturas ya debería quedar claro que el proyecto de autonomía se concretiza en el régimen social y político que quisiéramos denominar como una *democracia libertaria*, aunque sin evocar a la corriente anarquista, porque no se trata justamente de prescindir de las instituciones, del poder o de la ley. No es seguro que él hubiera aceptado este apelativo de *libertario*, pero no cabe duda de que su democracia participativa apunta a instaurar instituciones, normas o leyes, que propicien el poder creador de la autodeterminación de una comunidad *libre-igualitaria*, esto es, la emancipación humana. En los años cincuenta, como ya se aludió a ello, Castoriadis piensa en la gestión colectiva de la vida social por medio de la organización socio-política consejista, en tanto que formas de autogestión y autogobierno desde lo local hasta lo global. Él mantendrá este punto de vista fundamental de una eficiencia democrática directa, con la salvedad de que ya no se referirá sólo al protagonismo de los trabajadores, sino que el portador de este proyecto será el conjunto de la población: “En un proyecto de autonomía y democracia, es la gran mayoría de los hombres y mujeres que viven en la sociedad quienes son la fuente de la creación, el depositario principal del imaginario instituyente y que deben devenir los sujetos activos de la política explícita” (MM, 105). Ahora bien, a finales de los años ochenta

hace importantes precisiones, distinguiendo entre tres esferas de la vida social donde se juegan las relaciones entre los individuos y la colectividad, entre ellos y con su institución política: “La esfera privada, *oikos*; la esfera público/privada, *ágora*; la esfera pública/pública, que en el caso de una sociedad democrática llamaré por brevedad *ecclesia*”. Si bien este enfoque tripartito puede servir para el análisis de cualquier sociedad, él considera que la distinción, despliegue y articulación de estas esferas se dio por primera vez en la *polis* griega. Sobre todo porque allí, sin descuidar la independencia de las otras esferas, se manifestó la publicidad de una *ecclesia* verdaderamente compartida por todos y cada uno de los ciudadanos, que es donde se encuentra el “núcleo de la democracia”: “El devenir efectivamente público de la esfera pública/pública implica que los poderes legislativo, judicial y gubernamental pertenecen efectivamente al pueblo y son ejercidos por él” (FAF, 62-65).

Por contraste con esta situación, el totalitarismo es caracterizado como el intento de unificar a la fuerza estas tres esferas, y por la privatización integral de la esfera pública/pública. Sin pretender hacer una tipología general de los regímenes políticos, tal vez lo más interesante sea su manera de visualizar la emergencia y desarrollo del Estado, ya sea del *despotismo oriental*, de la monarquía absoluta o del Estado moderno. Perspectiva desde la cual subraya que si bien nuestras *democracias* contemporáneas pretenden limitar al máximo o disminuir al mínimo la esfera pública/pública, en realidad son sociedades profundamente estatistas. Pero lo más importante estriba en que “las oligarquías liberales contemporáneas comparten con los regímenes totalitarios, el despotismo asiático y las monarquías absolutas este trazo decisivo: la esfera pública/pública es de hecho, en su mayor parte, *privada*”. No ciertamente en términos jurídicos, pero sí en los hechos, porque lo esencial de los asuntos públicos es siempre el asunto privado de los diversos grupos o clanes que comparten el poder efectivo y deciden tras bambalinas. Mientras que “la primera condición de existencia de una sociedad autónoma –de una sociedad democrática– es que la esfera pública/pública se vuelva *efectivamente* pública, se vuelva una *ecclesia* y no el objeto de apropiación privada por grupos particulares”. Lo cual remite, a su vez, al problema de la *representación*, que para Castoriadis es

un tipo de alienación porque supone la transferencia de la soberanía de los *representados* a los *representantes*. Y como la política tiene que ver con el poder, la división del trabajo en política significa la división entre gobernantes y gobernados, entre dominantes y dominados. Por ello insiste en que “una democracia aceptará evidentemente una división de *tareas* políticas, no una división del *trabajo* político, es decir la división fija y estable de la sociedad política entre dirigentes y ejecutantes, la existencia de una categoría de individuos cuyo rol, profesión, *interés* es el de dirigir a los otros”. En consecuencia, ello le lleva al cuestionamiento de los partidos políticos, pues como señala él, “hablamos desde hace cuarenta años del partido/Estado en los países totalitarios. Ciertamente, la situación es sensiblemente diferente en los regímenes liberales. ¿Pero quién reflexiona el hecho de que el lugar *efectivo del poder*, para las decisiones que verdaderamente importan, en los regímenes liberales, son los partidos? Las constituciones comunistas que afirmaban ‘el rol dirigente del partido’ eran, en este punto, más sinceras. ¿Y por qué la filosofía política borra la naturaleza esencialmente burocrática de los partidos políticos modernos e ignora que el poder es ejercido ahí por una estructura jerárquica autocooptada?” (FAF, 64-67. Cf. FP, 156-161).

En una democracia libertaria hay que garantizar, dentro de ciertos límites legales, el libre desenvolvimiento del *oikos* y del *ágora*, instituyendo una articulación siempre en proceso de reelaboración. Pero la esfera pública/pública no se define sólo por relación a los individuos y la sociedad civil, que debe *proteger*, ya que es la instancia donde son discutidas y decididas las obras y empresas que conciernen y comprometen a la entera colectividad, y que no puede ni debe dejar a la iniciativa privada o pública/privada. Por otro lado, como lo enfatiza él, “ahí donde hay capitalismo, no hay verdadero mercado, y ahí donde hay mercado, no puede haber capitalismo”. Motivo por el cual una sociedad autónoma instaurará un verdadero mercado definido por la soberanía de los consumidores que decidirán, democráticamente, sobre la asignación global de los recursos: “No es concebible que instituya el autogobierno de las colectividades en todos los niveles de la vida social y que la excluya en las colectividades de producción” (FAF, 70-72. Cf. FP, 174-175).

Además, Castoriadis se opone tajantemente a una concepción meramente *procedimental* de la democracia, que se origina en la crisis de los significados imaginarios que atañen a las finalidades de la vida colectiva. Como él aclara, “la ‘filosofía política’ contemporánea -como todo el núcleo que pasa por ciencia económica- está fundada sobre esta ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones esenciales fuera o antes de toda sociedad. Es sobre este absurdo que se apoyan necesariamente tanto la idea de la democracia como simple ‘procedimiento’ como el pseudo-‘individualismo’ contemporáneo” (MI, 222). Pero el ser humano fuera de la sociedad no es nada, no puede existir ni física ni psicológicamente, y es precisamente en esa historia social donde ha surgido el proyecto de autonomía, no en tanto que *sociedad perfecta*, sino como la aspiración a una sociedad tan libre y justa como sea posible. Se ha objetado que esta visión conduce a una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos que fatalmente desembocaría en el totalitarismo, a lo cual responde que el objetivo de la política no es la felicidad, que es un asunto más bien privado, sino la libertad: “La libertad efectiva (no hablo aquí de la libertad ‘filosófica’) es lo que llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que sólo se puede realizar a través de la autoinstitución y autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen”. De ahí que la igual posibilidad efectiva de participación política de los ciudadanos en el poder requiera de la concesión efectiva a todos de las condiciones que la hacen factible, y ante todo de la *paideia* como *punto arquimédico* para la formación del auténtico ciudadano que, como lo decía maravillosamente Aristóteles, es “aquel que es capaz de gobernar y de ser gobernado”. Y como ninguna sociedad puede existir sin una definición de los valores sustantivos compartidos, de los bienes sociales comunes, “la democracia como régimen es, al mismo tiempo, el régimen que intenta realizar, tanto como se pueda, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como es concebido por la colectividad concernida”.¹³

¹³ MI, 226 y 240. Cf. Kalyvas, Andreas, “La politique de l’autonomie et le défi de la délibération: Castoriadis contre Habermas”, en *Les temps modernes* N.609, 2000. Ahí concluye que espera « haber mostrado no solamente que la

Castoriadis, atento lector de la historia de Occidente en clave de la lucha que se da entre heteronomía y autonomía, no puede dejar de advertir el contexto problemático que en el presente obstaculiza la realización del proyecto de autonomía y de democracia libertaria. Ya en sus análisis sobre el *capitalismo burocrático* había puesto de manifiesto que esta *modernización* estaba provocando un proceso de despolitización de las gentes, una apatía de los ciudadanos y la privatización de los individuos. Tendencias que no han hecho más que acentuarse en los últimos decenios, lo que le induce a establecer una nueva periodización de la modernidad en tres grandes momentos. La primera fase corresponde a la *emergencia de Occidente* que va del siglo XII al XVIII, en la cual ocurre un renacimiento del proyecto de autonomía después de un eclipse de quince siglos. Luego viene la *época crítica moderna*, que se extiende aproximadamente de 1750 a 1950, la cual está caracterizada por la lucha, aunque también por la mutua contaminación, de dos significaciones imaginarias: la autonomía y la expansión ilimitada del *dominio racional*, que tienen una convivencia ambigua bajo *el techo común de la Razón*. Finalmente sucede la entrada de las sociedades occidentales en *el retiro en el conformismo*, preparado por “las dos guerras mundiales, la emergencia del totalitarismo, el hundimiento del movimiento obrero... la decadencia de la mitología del Progreso” (MM, 16-19). En el mundo moderno se da entonces la *coexistencia conflictiva* de dos significaciones imaginarias sociales nucleares: el proyecto de autonomía, la lucha por la emancipación del ser humano, y el proyecto demencial del capitalismo con su “expansión ilimitada de un pseudo-dominio pseudo-racional”, que desde hace tiempo ha cesado de corresponder sólo a las fuerzas productivas para convertirse en un proyecto global. De ahí el imperialismo como su expresión a la escala del planeta o el totalitarismo en tanto

potencia crítica de la aproximación de Castoriadis puede ayudar a denunciar los impases y límites inherentes a los modelos de la democracia comunicativa, sino haber establecido cómo él rearticula la fuerza creadora popular del poder imaginario social instituyente de la multitud y las estrategias democráticas del poder” (p.102).

que punto extremo de ese proyecto de dominación, así como la “fantástica autonomización” de la tecno-ciencia que nutre la ilusión de omnipotencia (Cf. MI, 90; CL, 221-248).

Todo lo cual ha conducido a una paulatina ruptura del *equilibrio inestable* entre esas dos significaciones imaginarias: “El período presente es así bien definible como el retiro general en el conformismo. Conformismo que se encuentra típicamente materializado cuando centenas de millones de telespectadores sobre toda la superficie del globo absorben cotidianamente las mismas nimiedades, pero también cuando los ‘teóricos’ van repitiendo que no se puede ‘quebrar la clausura de la metafísica greco-occidental’” (MM, 23). Este *eclipse* prolongado del proyecto de autonomía muestra la gravedad de la situación porque, como señala él, una cosa es un capitalismo con oposición y otra muy diferente un despliegue capitalista sin resistencia ni conflictos sociales y políticos fuertes, que incluso lo puede llevar a su propia descomposición. Y en efecto, se va produciendo una crisis general de las instituciones sociales donde se pierde el sentido del trabajo, de la política, de las relaciones familiares, de la educación: “Lo que está precisamente en crisis hoy día es la *sociedad como tal* para el hombre contemporáneo. Paradójicamente asistimos, al mismo tiempo que a una hiper o super-socialización (factual y externa) de la vida y las actividades humanas, a un ‘rechazo’ de la vida social, de los otros, de la necesidad de la institución, etc... El hombre contemporáneo se comporta como si la existencia en sociedad fuese una odiosa carga que sólo una fastidiosa fatalidad le impide evitar” (MI, 22). Así es como la población se sumerge en la apatía y la privatización, abandonando el dominio público a las oligarquías burocráticas, empresariales y financieras: “Un nuevo tipo antropológico de individuo emerge, definido por la avidez, la frustración, el *conformismo generalizado* (lo que en la esfera de la cultura se llama pomposamente el post-modernismo)”. Es que pareciera que el capitalismo hubiese logrado fabricar el tipo de individuo que le conviene: “Perpetuamente distraído, zapeando de un ‘goce’ a otro, sin memoria y sin proyecto, listo a responder a todas las solicitudes de una máquina económica que cada vez destruye más la biosfera del planeta para producir las ilusiones llamadas mercancías” (FAF, 75). En el fondo, la descom-

posición se nota sobre todo en la desaparición de las significaciones, en la evaporación casi completa de los valores y del sentido de la existencia, que en último término resulta altamente amenazante para la supervivencia del mismo sistema.

Desde el punto de vista político, el *ascenso de la insignificancia* se hace patente en la disolución del conflicto social, político e ideológico, y en la decadencia de la creación espiritual, ya que el mundo occidental cesa de meterse verdaderamente en cuestión, dando paso a una nueva forma de heteronomía que consiste en pensar y actuar según la institución y el medio social lo imponen. Al respecto indica que “lo que hay es una especie de Niágara histórico; no hay conspiración, pero todo conspira en el sentido de que todo respira a la vez, todo respira en la misma dirección: la corrupción que se ha vuelto sistémica; la autonomización de la evolución de la tecnociencia, que nadie controla; naturalmente, el mercado, la tendencia de la economía, el hecho de que nadie se preocupe de saber si lo que se produce sirve para algo sino únicamente si es vendible, o incluso ni siquiera eso, porque si se produce algo se hará que sea vendible por medio de la publicidad”.¹⁴ Esto se expresa también en el sentimiento compartido de la falta de un *proyecto histórico*, en la fragmentación de los sujetos sociales y políticos, así como en la carencia de un proyecto global alternativo. En cuanto al régimen político actual, Castoriadis reconoce que “estos regímenes de oligarquía liberal representan el compromiso alcanzado por nuestras sociedades entre el capitalismo propiamente dicho y las luchas emancipadoras que han intentado transformarlo o liberalizarlo; compromiso que garantiza, no se niega, no solamente libertades, sino ciertas posibilidades para ciertos miembros de las categorías dominadas” (MI, 123. Cf. DH, 88). Sin embargo, ello no le impide constatar que las pretendidas *democracias* occidentales son en realidad oligarquías liberales pseudo-representativas, que corresponden a una democracia vaciada de su sustancia por la oligarquización de la política, su

¹⁴ II, 40-41. Como anota Fabio Ciaramelli, “la alternativa ‘socialismo o barbarie’ -retraducida en estos términos: sociedad autónoma o sociedad cerrada y desgarrándose sin crear nada nuevo- permanece una *alternativa*”. “Le cercle de la création”, en “*Pour une philosophie militante de la démocratie*», *op. cit.*, p.103.

confiscación en provecho de grupos particulares y en detrimento del cuerpo político. Agrega por ello que “una de las múltiples razones por las cuales es risible hablar de ‘democracia’ en las sociedades occidentales de hoy día es que la esfera ‘pública’ es ahí de hecho privada, y esto tanto en Francia como en los Estados Unidos o en Inglaterra” (FP, 152. Cf. DH, 108). Por lo demás, todo esto viene acompañado por una constante *des-educación* política de los ciudadanos que los disuade de participar en los asuntos públicos para dejarlos en manos de los expertos. En tal sentido, él comenta que se ha proclamado el triunfo de la democracia como el triunfo del *individualismo*, pero este *individualismo* no puede ser una forma vacía donde los individuos *hacen lo que quieren*, así como la *democracia* no puede ser simplemente procedimental: “Los ‘procedimientos’ son cada vez llenados por el carácter oligárquico de la estructura social contemporánea, como la forma ‘individualista’ es llenada por el imaginario social dominante, imaginario capitalista de la expansión ilimitada de la producción y el consumo” (MI, 204).

Un proyecto político para hoy

El cuadro que pinta Castoriadis de la crisis civilizatoria de Occidente no resulta muy alentador, es más bien devastador, pues todo lleva a pensar que se está pasando por una *fase de inhibición*, por un momento de *impotencia creadora*. No obstante, él estima que esas sociedades no están muertas y que la exigencia democrática libertaria continúa trabajándolas, aunque sea subterráneamente: “Así como la evolución actual de la cultura está relacionada con la inercia y pasividad social y política que caracteriza nuestro mundo, así el renacer de su vitalidad, si tiene que suceder, será inseparable de un gran movimiento socio-histórico, que reactivará la democracia y al mismo tiempo le dará la forma y los contenidos que el proyecto de autonomía exige” (MI, 205). No en vano se es heredero de una larga tradición democrática y revolucionaria que se remonta hasta el germen griego, pero que a su vez es recreada en la modernidad con sus propios aportes: “Un cuestionamiento mucho más radical, una universalización hasta cierto punto efectiva, no porque esté realizada, sino porque está planteada explícitamente como exigencia.

Mi conclusión es que hay que ir más lejos que los griegos y que los modernos. Nuestro problema es instaurar una verdadera democracia en las condiciones contemporáneas”. Es que ahora se quiere una democracia para todos, lo cual obliga a que esta universalización no permanezca formal e incompleta, sino que se convierta en una universalidad sustantiva: “Esto sólo puede ser hecho poniendo en su sitio a los ‘disfrutes’, demoliendo la importancia desmesurada que ha tomado la economía en la sociedad moderna y ensayando la creación de un nuevo ethos, un ethos centralmente ligado a la mortalidad esencial del hombre”.¹⁵ Estamos aquí, pues, ante una interpretación posible de la historia humana, pero también frente a un desafío y una elección que implica relanzar el proyecto de autonomía democrática en nuestras actuales circunstancias.

Esta interpretación condensa las múltiples experiencias y aspiraciones de los movimientos efectivos hacia la autonomía, del pasado y del presente, dentro de la elaboración de un proyecto político global. Afirma por ello que “debemos atrevernos a querer un futuro, no *cualquier* futuro, no un programa detenido, sino ese desarrollo siempre imprevisible y siempre creador, en cuya formación podemos participar a través del trabajo y de la lucha, a favor de la creación y contra aquello que pueda obstaculizarla” (FP, 144). Como ya puede suponerse, los obstáculos que aparecen son colosales, pero eso no le impide abrir el horizonte señalando las tareas que nos quedan por delante, pues la humanidad puede hacer algo mejor: “No veo como una sociedad autónoma, una sociedad libre podría instituirse sin un verdadero devenir público de la esfera pública/pública, una reapropiación del poder por la colectividad, la abolición de la

¹⁵ MI, 174. También expresa en el mismo libro que “un ser -individuo o sociedad- no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia -no una ‘democracia’ simplemente procedimental-, una sociedad autoreflexiva, y que se autoinstituye, que siempre puede cuestionar sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la prueba de la mortalidad virtual de toda significación instituida.

Sólo a partir de ahí puede crear y, llegado el caso, instaurar ‘monumentos imperecederos’: imperecederos en tanto que demostración, para todos los hombres del futuro, de la posibilidad de crear la significación habitando al borde del Abismo” (MI, 65-66).

división del trabajo político, la circulación sin trabas de la información política pertinente, la abolición de la burocracia, la descentralización más extrema de las decisiones, el principio: no ejecución de las decisiones sin la participación en la toma de las decisiones, la soberanía de los consumidores, el autogobierno de los productores acompañado de una participación universal en las decisiones que comprometen a la totalidad, y de una autolimitación de la cual he esbozado más arriba ciertos rasgos importantes” (FAF, 74). En la lógica de Castoriadis habría que marginar a los partidos políticos, estableciendo una red horizontal y vertical de formas de autogestión y autogobierno hasta llegar a la escala planetaria, pues con frecuencia son los modos de la representatividad los que frenan la participación ciudadana en la toma de decisiones. Al interior de esta dinámica de la constitución de órganos colectivos autónomos y democráticos, que están por inventarse históricamente, habría que apuntar a la reapropiación de la economía por la política democrática. Ya que “la democracia supone la igualdad en el reparto del poder y en las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisión política. Esto es naturalmente imposible cuando los individuos, grupos o burocracias empresariales controlan los centros de un enorme poder económico que, particularmente en las condiciones modernas, se traduce inmediatamente en poder político”.¹⁶ Más profundamente, y puesto que una sociedad autónoma sólo puede instaurarse por la actividad autónoma de la colectividad, habrá que cuestionar los valores y las significaciones vigentes. Pues “ella presupone que la pasión por la democracia y por la libertad, por los asuntos comunes, tome el lugar de la distracción, del cinismo, del conformismo, de la carrera consumista. En resumen: presupone, entre otras cosas, que lo ‘económico’ cese de ser el valor dominante o exclusivo”. A lo cual añade: “El ‘precio a pagar’ por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, *único*”.¹⁷

¹⁶ FP, 142. Y esto se torna urgente porque con la globalización neoliberal “las firmas transnacionales, la especulación financiera y hasta las mafias, en el sentido estricto del término, saquean el planeta, únicamente guiadas por la visión a corto plazo de sus beneficios” (FP, 91-92).

¹⁷ FAF, 76. “Hay que destruir, además, el empuje y los afectos que corresponden a esta representación. Empuje de una expansión sin límite de un pretendi-

Todo lo cual nos conduce a la institución más radical y central de una democracia libertaria, a la *paideia* o educación integral por y para la autonomía, ya que “un hombre democrático no es cualquier individuo”: “En la política la principal educación consiste en la participación activa en la cosa pública, lo cual implica una transformación de las instituciones que incite a esa participación y la vuelva posible, mientras que las instituciones actuales repelen, alejan y distancian a las gentes de participar en los asuntos públicos. Pero eso no basta. Es necesario que las gentes sean educadas, y sean educadas para el gobierno de la sociedad. Es necesario que sean educadas en la cosa pública. Pues bien: si usted toma la educación actual, no tiene estrictamente nada que ver con eso” (II, 25-26. Cf. MI, 72). Se requiere, entonces, de una reforma radical de la educación, contribuyendo a que los sujetos socio-políticos se movilicen hacia una auto-organización democrática generalizada que oponga su creatividad al proceso de reificación, y hacia una frugalidad razonable que haga valer su *frónesis* o autolimitación a la desmesura capitalista que nos está llevando al abismo. Como lo escribe él, “no necesitamos algunos ‘sabios’. Necesitamos que la mayoría adquiera y ejerza la sabiduría, lo que requiere una transformación radical de la sociedad como sociedad política, instaurando no solamente la participación formal sino la pasión de todos por los asuntos comunes. Ahora bien, seres humanos sabios es la última cosa que la cultura actual produce” (MM, 99-100). Pese a ello, ahí está el reto que vale la pena asumir porque “lo que permanece hoy día como herencia defendible de la creación europea y como germen de un futuro posible, es un proyecto de autonomía de la sociedad, que se encuentra en una fase crítica. Es nuestra responsabilidad hacerlo revivir, avanzar y fecundar las otras tradiciones”.¹⁸ La universalidad de este proyecto de autonomía se apoya en la universalidad de la razón, de la democracia, de las significaciones imaginarias de

do dominio y de una constelación de afectos que curiosamente lo acompaña: irresponsabilidad y despreocupación. Debemos denunciar a la *hybris* entre y alrededor de nosotros, acceder a un *ethos* de autolimitación y de prudencia, aceptar esta mortalidad radical para poder ser, en la medida de lo posible, libres” (FP, 180). Cf. MM, 169.

¹⁸ MI, 57. Más adelante reitera que “tomando en cuenta la crisis ecológica, la extrema desigualdad del reparto de las riquezas entre países ricos y países

libertad-igualdad-justicia. Ya que, según argumenta Gérard David refiriéndose a la autonomía, “ella misma reposa sobre una potencialidad de todo ser humano social, de devenir una subjetividad reflexiva y deliberante, un ser autónomo y un ciudadano”.¹⁹ He ahí por qué, finalmente, los individuos y las sociedades pueden acceder en principio al sentido del proyecto de autonomía política, aunque su realización efectiva en la historia a través de una democracia radical y libertaria esté aún en suspenso. “Pero, mientras dure esta hipnosis colectiva, existe para los que entre nosotros tienen el pesado privilegio de poder hablar, una ética y una política provisionales: develar, criticar, denunciar el estado de cosas existentes. Y para todos: intentar conducirse y actuar de una manera ejemplar en donde uno se encuentre. Somos responsables de lo que depende de nosotros” (FP, 180).

A modo de conclusión

Luego de esta exposición sintética del pensamiento político de Castoriadis, que significa una recepción parcial pero en torno a un eje medular de su obra, cabe hacer alguna apreciación crítica de sus planteamientos. Porque leer a este autor desde América Latina puede resultar una experiencia muy sugerente, puesto que nos transporta hasta la *polis* griega y nos sintoniza con la larga y densa tradición de la lucha por la autonomía democrática que atraviesa a la historia europea hasta el presente. Nos sitúa así ante una memoria de liberación, que también es nuestra, y frente a un desafío de creación histórica en nuestras condiciones específicas. Pero a la vez nos permite avizorar algunas unilateralidades y limitaciones de sus geniales propuestas, que tienen mucho que ver con la peculiaridad

pobres, la casi imposibilidad de que el sistema continúe su curso presente, lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia sin igual en el pasado, una creación que ubicaría en el centro de la vida humana otras significaciones que no fueran la expansión de la producción y el consumo, que plantearía objetivos de vida diferente, que pudieran ser reconocidos por los seres humanos como algo que valiera la pena... el desarrollo de los seres humanos en vez del desarrollo de los cachivaches” (MI, 95-96).

¹⁹ David, G., *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Ed. Michalon, Paris, 2000, p.129.

de sus enfoques filosóficos y políticos. Así es como se podría echar de menos los *camino de la utopía*, para decirlo con Martín Buber, de la tradición judeo-cristiana, que también es un componente esencial de la cultura occidental. Atenas es reivindicada como la tierra natal del proyecto de autonomía, mientras que Israel estaría más bien en el centro de una visión heterónoma que todo lo basa en una *ley de Dios* incuestionable porque él es el Justo por definición. Pero cómo se explica que un teólogo de la liberación de hoy, como Leonardo Boff, sostenga que la democracia planetaria es un desafío gigantesco pero no imposible, siendo la condición para que sobrevivamos todos comunitariamente: “El ideal democrático, ya lo decía Jacques Maritain, es el nombre profano para el ideal cristiano de hermandad, pues tiene como motivo determinante la igualdad, el amor y la solidaridad. El ideal democrático es mucho más que las democracias concretas actualmente vigentes... El cristianismo debe ayudar a crear un mundo para todos, y no sólo para los cristianos. Y la democracia es el marco social y político que a todos beneficia”.²⁰ Por ello estima Angel Enrique Carretero Pasín que en la actitud castoridiana resuena el espíritu inquisidor del marxismo y del psicoanálisis que, desde una impronta racionalista-ilustrada, despliegan en contra de la religión: “En la esencia de la religión, pues, no está necesariamente implicada la heteronomía; la naturaleza de la religión no está consustancialmente reñida con la posibilidad de que el ser humano se haga cargo de su destino histórico, tal como se pensaba desde los cánones ilustrados... La reavivada efervescencia de lo místico y de lo religioso en nuestro presente puede ser interpretada, entonces, como un *retorno de lo reprimido* por la modernidad, como un ansia por *reencantar* nuevamente la existencia”.²¹

Yendo más al fondo del asunto, tal vez lo más discutible sea su distinción y tajante oposición entre *culturas cerradas* y *culturas abiertas*, que podría ir contra la aceptación plena de la diversidad cultural. Superando un mero relativismo cultural, Castoriadis pro-

²⁰ Boff, L., *La voz del arco iris*, Trotta, Madrid, 2003, pp.195-198.

²¹ Carretero Pasín, A.E., “La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis”, en *Anthropos* 198, *op. cit.*, p.105.

porciona un criterio para juzgar a las diversas culturas, que no es *objetivo*, externo o transcultural, sino más bien un criterio *reflexivo* inmanente o intracultural. Ya que si bien la mayoría de las sociedades han vivido en la heteronomía, guiadas por un referente extrasocial, “hay una sola singularidad cualitativa de Europa, del mundo greco-occidental que cuenta para nosotros: es la creación de la universalidad, la apertura, el cuestionamiento crítico de sí misma y de su propia tradición” (DH, 241). En esta superioridad crítico-racional y axiológica de Occidente, se cuele un etnocentrismo que resulta difícil de aceptar. Motivo por el cual, Mario Teodoro Ramírez opina que más allá de un “pluralismo acrítico” y de una “razón crítica eurocéntrica”, habría que elaborar una tercera opción. Para ello se hace necesario relativizar y matizar, no absolutizar, la distinción entre culturas cerradas y culturas abiertas, proponiendo un criterio ético que se formularía en términos *negativos* y *formales* para la crítica cultural y las relaciones interculturales: “En cuanto creaciones de la imaginación, todas las culturas valen igual y son respetables e incuestionables, salvo en un caso: cuando, recurriendo a cualquier tipo de justificación –religiosa, científica o crítica-, se conciben como especiales y se crean legitimadas a priori para negar, dominar, educar o ‘salvar’ a las demás”.²² Este criterio no anula la posibilidad de que se den relaciones críticas entre las culturas, pero sugiere que deben operar bajo un principio de reciprocidad y ejercerse de forma más sutil y prudente, menos soberbia y ambiciosa. Por su lado, Emmanuel Lizcano alude, no sin ironía, a lo que denomina “la heteronomía de la ‘autonomía’”, advirtiendo que de su bipartición fundamental entre la sociedad *greco-ilustrada* y *todas-las-otras* se sigue una inquietante paradoja. Ya que “se postulan como ejemplo de autonomía precisamente ciertas sociedades de las que emerge esa excepción histórica que es el aparato del Estado. Esto es, sociedades en las que una parte de ellas se separa del resto; resto (o pueblo) para el que la parte separada dicta leyes... La otra cara de la paradoja se muestra en que, para Castoriadis, resultan heterónomas todas las sociedades sin Estado, todas las formas

²² Ramírez, M.T., “Pluralismo cultural y desencanto de la razón crítica. Una crítica de la filosofía de la cultura de Cornelius Castoriadis”, en Teresa Santiago (compiladora), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, UAM-Iztapalapa-Plaza y Valdés, México D.F. 2000, p.143.

de convivencia y de decisión colectiva en las que los concernidos se las arreglan para que ninguna instancia se escinda del común y dicte leyes sobre él (ni siquiera bajo subterfugios representativos). ¿Será casualidad que casi todos los ejemplos de esta autonomía, bastante más radical de la castoridiana, hayan de buscarse fuera del ámbito greco-europeo-posmedieval?” Citando los estudios de Pierre Clastres sobre *las sociedades contra el Estado* de América del Sur, pueblos a los que los primeros misioneros caracterizaron como gentes *sin rey, sin fe, sin ley*, comenta: “Acaso aquí empecemos a vislumbrar las aporías del concepto ilustrado de autonomía: en las diferencias entre lo ‘sin ley’ y lo ‘con ley’... en la oposición entre la costumbre y la legislación positiva. Una vez asumido el ‘imperio de la ley’, ¿no estamos ya condenados a movernos, como bajo cualquier otro imperio, bajo una radical heteronomía?”²³

Sin pronunciarnos definitivamente sobre lo acertado o no de estas críticas y de otras que se podrían mencionar, dado además el estilo polémico del propio Castoriadis que le induce a veces a adoptar posturas muy drásticas, conviene no olvidar que estamos ante un pensamiento complejo, capaz de autocriticarse y entrar en matizaciones. Así sucede, por ejemplo, cuando especifica que “no puede haber nunca una ruptura total del cierre, es cierto. Pero existe una diferencia cualitativa enorme entre un mundo donde hay un cierre, quizás con fisuras porque nada se da absolutamente, y un mundo que abre este cierre”.²⁴ De otra parte, no se puede tratar como a un simple *ilustrado-racionalista* a quien ha colocado en el centro de su filosofar a la imaginación creadora, sosteniendo que la razón no

²³ Lizcano, E., “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la ilustración”, en *Anthropos* N. 198, *op. cit.*, p.194-195. Desde otra entrada, Emmanuel Rodríguez se pregunta: “¿Acaso la ley como representación del límite no supone la vuelta a un fundamento clásico de la democracia liberal: el bien común como principio de autolimitación para la autoconservación de la sociedad?... ¿qué justifica esa necesidad política del límite, como figuración histórica de la libertad? ¿Qué enorme atrevimiento –incluso para Castoriadis- pensar la libertad sin la necesidad del límite!”. “Límite y tragedia. La libertad en Castoriadis”, en *Archipiélago* N. 54, *op. cit.*, p.70-71.

²⁴ MI, 180. En otro momento evoca el requerimiento de transformar “la técnica y el saber occidentales de manera que pudieran estar al servicio del mante-

se puede fundar racionalmente, y que ha dicho que “el hombre es un animal poético” dotado de fantasía: “El hombre no es un animal razonable, como afirma el viejo lugar común. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que, también por esto, deviene o puede devenir razonable. La esperma de la razón está contenida también en la locura integral del primer autismo”.²⁵ En una perspectiva más socio-histórica, él considera que las Luces sólo forman un movimiento de la sinfonía creadora que constituye el proyecto de autonomía: “Muchas cosas importantes han sucedido desde la *Aufklärung* que no se limitan a la aplicación de sus ideas. Sobre todo, si tuviera que aparecer un nuevo período de actividad política tendiente a la autonomía, éste nos llevaría mucho más lejos no solamente de la *Aufklärung* sino además de todo lo que hoy somos capaces de imaginar” (FP, 131-132). Por tanto, tal vez lo más sensato sea empeñarse en profundizar en su obra polifacética, apropiándonos críticamente de sus planteamientos subversivos orientados a la elaboración de un proyecto político global por medio de una democracia libertaria que siempre permanecerá abierta y en cuestionamiento. Pues hay que preguntarse sobre cómo imaginar y efectuar el pasaje de una *democracia representativa*, muy restringida, hacia una democracia más directa, plural e integral. Especialmente en nuestro contexto latinoamericano donde, como lo observa Pierre Mousterde después de estudiar algunos de los movimientos socio-políticos más importantes de la actualidad, ya sea en Ecuador, Brasil o México: “Todos apuntan a su manera hacia la idea de una ‘ruptura democrática’. O más exactamente, haciendo de la democracia su caballo de batalla, todos la conciben al modo de la ruptura o al menos de la superación. Ruptura y superación con respecto a los límites formales de la democracia representativa tan frecuentemente puesta bajo tutela en América Latina, pero también con respecto de las formas tradicionales de gestión y de toma del poder enfocadas por la izquierda

nimiento y desarrollo de las formas auténticas de sociabilidad que subsisten en los países ‘sub-desarrollados’ y, en cambio, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender ahí alguna cosa que ellos han olvidado, de inspirarse para hacer revivir formas de vida verdaderamente comunitarias” (DH, 174).

²⁵ IIS, 206 y 404. Cf. Pedrol, Xavier, « Castoriadis : un proyecto de reilustración », en *Archipiélago* N. 54.

tradicional”.²⁶ Punto de partida novedoso, que habrá que ahondar y ensanchar dentro de un proceso dirigido hacia la obtención de la autonomía individual y colectiva en nuestra *era planetaria*, que también exige la constitución de una ciudadanía mundial. Pues como destaca Castoriadis, “si queremos dar más posibilidades de victoria a la libertad, no lo conseguiremos corriendo en pos de ‘lo que se lleva’ y ‘lo que se dice’, ni debilitando lo que pensamos y queremos. Lo que necesita de nosotros no es lo que ya existe, sino lo que podría y debería ser” (FAF, 77).

²⁶ Mousterde, P., *Quand l’utopie ne désarme pas. Les pratiques alternatives de la gauche latino-américaine*, Écosociété, Montréal, 2002, p.175-176.

BIBLIOGRAFÍA

1. Siglas y libros de Castoriadis

- MM: *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Paris, 1990.
CB: *Ciudadanos sin brújula*, Coyoacán, México D.F., 2000.
DH: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, 1986.
FAF: *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris, 1997.
SB: *La sociedad burocrática I y II*, Tusquets, Barcelona, 1976.
DG: *Devant la guerre I*, Fayard, Paris, 1981.
CMR: *Capitalisme moderne et révolution I et II*, 10-18, France, 1979.
IIS: *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.
MI: *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris, 1996.
EMO: *L'expérience du mouvement ouvrier I et II*, 10-18, France, 1974.
CS: *Le contenu du socialisme*, 10-18, Paris, 1979.
II: *La insignificancia y la imaginación. Diálogos*, Trotta, Madrid, 2002.
EA: *De l'ecologie a l'autonomie* (con D. Cohn-Bendit), Seuil, Paris, 1981.
FP: *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris, 1999.
CL: *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1978.
PP: *Sur Le Politique de Platon*, Seuil, Paris, 1999.

2. Otros libros citados

- Boff, Leonardo, *La voz del arco iris*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
David, Gérard, *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Éditions Michalon, Paris, 2000.
Gottraux, Philippe, "Socialismo ou Barbarie". *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Éditions Payot Lausanne, Paris, 1997.
Mouterde, Pierre, *Quand l'utopie ne désarme pas. Les pratiques alternatives de la gauche latino-américaine*, Écosociété, Montreal, 2002.
Santiago, Teresa (comp.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, UAM-Iztapalapa/Plaza y Janés, México D.F., 2000.
Vera, Juan Manuel, *Castoriadis (1922-1997)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.

3. Revistas

- Anthropos* N. 198, 2003: "Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad".
Archipiélago N. 54, 2002: "Cornelius Castoriadis. Imaginación creadora, autonomía, revolución".
Les temps modernes N. 609, 2000.
Metapolítica Vol. 2, N. 8, 1998: "Perfiles filosófico-políticos: Cornelius Castoriadis".
Revue européenne des sciences sociales, XXVII, N. 86, 1989. Número dedicado a Castoriadis con el título de "Pour une philosophie militante de la démocratie".

*Perspectiva Hare Krishna sobre re-encarnación y karma** *Su Gracia Hari Katha Dās***

resumen Su Gracia Hari Katha Dās, *Perspectiva Hare Krishna sobre re-encarnación y karma*. Hace cinco mil años Krishna reveló el mensaje sublime. Así como en este cuerpo el alma encarnada pasa continuamente de la niñez a la juventud y luego a la adolescencia, de la misma manera el alma pasa a otro cuerpo durante la muerte; y a la persona sensata no la confunde ese cambio. Así como una persona se pone una ropa nueva y deshecha la vieja, el alma acepta nuevos cuerpos materiales y desecha los viejos, inservibles. Por esto no debes afligirte por el cuerpo. El alma es indestructible; el cuerpo ciertamente tiene un final. No somos este cuerpo, sino alma espiritual. Sólo el alma es *shapti ananda*, conocimiento, eternidad, y felicidad. La re-encarnación no es creencia, es una ciencia. En esta vida se nos retribuye lo que hicimos en la vida anterior. El karma es la ley de acción y reacción; de causa y efecto. El *Bhagavad Gita* dice que es posible salir de la rueda de samsara, o rueda de las re-encarnaciones, cuando practicamos el Bhakti yoga, esto es, el amor puro a Dios.

abstract His grace Hari Katha Dās. *Hare Krishna Perspective on Re-incarnation and Karma*. Five thousand years ago Krishna revealed the sublime message. Just as the incarnated soul passes continually from childhood to youth and afterwards to adolescence in this body, likewise, the soul passes to another body during death; and the sensitiv person does not confuse the soul with this change. Thus, as a person puts on new clothes and takes off the old, the soul accepts new material bodies and gets rid of the old which is no longer useful. So, you should not be distressed for the body. The soul is indestructible; the body surely has an ending. We are not this body, but rather a spiritual soul. Only the soul is *shapti ananda*, knowledge, eternity and happiness. Re-incarnation is not a belief, but a science. In this life we pay for what we did in the life before. Karma is the law of action and reaction, of cause and effect. The *Bhagavad Gita* says that it is possible to get off of the Samsara Wheel, or Wheel of Re-incarnations, when we practice Bhakti yoga, that is, the pure of love of God.

*Conferencia tenida en Casa Loyola el 29 de noviembre, 1995

**Presidente de la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna, en Guadalajara, y predicador.

Todos traemos en nuestro corazón vibraciones un tanto aceleradas por el ritmo de nuestra vida. Así que para crear una atmósfera pacífica vamos a comenzar cantando unos mantras espirituales, acompañados de nuestros tamborines y pequeños címbalos. El primer mantra es una oración con nuestro maestro espiritual Su Divina Gracia a.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, fundador de esta Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna aquí en Occidente; el segundo es un canto al Señor Krishna, que hizo su aparición en la India; y el tercero es el Maha mantra, glorificación a la suprema persona divina, Krishna, causa de todas las causas [siguió el canto, cosa de cinco minutos].

Muchas personas no creen en la re-encarnación porque tal vez nunca recibieron información acerca de ella, nunca estudiaron el tema, y nunca recibieron la revelación espiritual en su corazón. Intentaremos, en el poco tiempo disponible, transmitir el mensaje que hemos recibido.

El mensaje sublime, conocimiento eterno, lo reveló Krishna hace cinco mil años en Kuruksetra, India, a 120 km más o menos al norte de Nueva Delhi, con ocasión de una gran batalla fratricida. En ese tiempo fueron compilados los Vedas, por Srila Vyasadeva, encarnación literaria de Dios; principalmente el precioso Bhagavad Gita, el Mahabharata, el Ramayana y los Puranas. El Bhagavad Gita significa el canto del Supremo; y en su capítulo 2 trae una amplia explicación de lo que es el alma. La cadena espiritual de maestro a discípulo se había roto; y fue necesario explicar otra vez el conocimiento. El señor Krishna visitó a su amigo y devoto Aryuna, en una gran rivera, en el campo de batalla, para darle una misión específica. Aryuna, al ver que tenía que pelear con diferentes miembros, aun familiares, se rehusó a pelear. Krishna le dijo: “con palabras cultas te lamentas de lo que no está bien lamentarse; los sabios no se lamentan ni por los vivos, ni por los muertos; nunca hubo un tiempo en el que yo no existiera: ni tú, ni todos estos reyes, en el futuro dejarán de existir”. Viene un verso famoso: “así como en este cuerpo el alma encarnada pasa continuamente de la niñez a la juventud y luego a la adolescencia, de la misma manera el alma

pasa a otro cuerpo durante la muerte; y a la persona sensata no la confunde ese cambio”.

Los videntes de la verdad han concluido que del cuerpo material no hay permanencia; y que en lo eterno, el alma, no hay cambio. Lo han concluido por el estudio de la naturaleza de ambos. El alma es indestructible; el cuerpo ciertamente tiene un final. Por tanto Aryuna debía pelear. El ser ni mata ni es matado. Para el alma no existe el nacimiento, ni la muerte; en ningún momento *ha llegado* a ser, ni *dejará* de ser. Al alma no se le mata cuando se mata el cuerpo. Una persona que sabe que el alma es indestructible, eterna, innaciente, inmutable ¿cómo puede matar? ¿o hacer que la maten? Así como una persona se pone una ropa nueva y deshecha la vieja, así el alma acepta nuevos cuerpos materiales desechando los viejos, inservibles. Al alma nunca han podido cortarle un pedazo, ni el fuego puede quemarla, ni el agua humedecerla, ni el viento machacarla; el alma está en todas partes y es inmutable, inmóvil, invisible, y eternamente la misma. Por esto no debes afligirte por el cuerpo.

El enfoque de la re-encarnación nos hace conocer que nosotros no somos este cuerpo. La conciencia de Hare Krishna es que yo no soy este cuerpo, no soy mexicano, ni chino ni japonés; no soy mujer ni varón, no soy delgado ni obeso, ni blanco ni negro. Nadie dice *yo cuerpo, yo mano, yo cabeza*. ¿Quién es el *yo* que está hablando dentro del cuerpo? Entramos al campo de la ciencia, de la filosofía. La re-encarnación no es creencia, es una ciencia. A pesar de que nacemos en la misma casa y ambiente, en la misma familia, de los mismos padres, y de que recibimos la misma educación, nacemos diferentes los hermanos. Jean Jacques Rousseau, el famoso francés filósofo, decía que todos nacemos iguales, y que la educación nos cambia. Esto es falso. Nacemos en este mundo material dentro de un cuerpo material y nacemos ya con hay ciertas características y tendencias. Los padres se dan cuenta de que el bebe de inmediato tiene hambre, sed, y que sabe qué hacer. ¿Dónde obtuvieron esas tendencias? No de casualidad sino que nacemos ya con un conocimiento, como lo muestra el famoso ejemplo de Mozart. Hay muchas otras experiencias parecidas que muestra que no somos este cuerpo. Algunos preguntan ¿qué somos?, ¿qué es Dios? Nosotros

preguntamos ¿quién es Dios? Es *alguien*. Y ¿quiénes somos? *Alguien*. Hay una alma espiritual que toma un cuerpo perecedero. Como las estaciones de primavera, verano, otoño, invierno. Para el cuerpo hay un principio y un fin, entonces hay un principio y un fin; nacimiento, enfermedad, vejez y muerte.

Cuando la gente habla de felicidad, piensa en tener millones de dólares en su cuenta bancaria. Sólo que con eso no compra la eternidad, ni evita la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. Hananda Silmaya significa que somos buscadores de placer. Todo el mundo busca el placer, aun los masoquistas a través del dolor buscan placer. Nadie hace arreglos para sufrir; todos hacen arreglos para ser dichosos. Desgraciadamente lo que nos propone la sociedad, el gobierno, la educación, son herramientas muy limitadas, superficiales, artificiales; podremos ser dichosos algún tiempo, pero la dicha es efímera, pues va dirigida sobre todo a lo corpóreo. Sólo el alma es *shapti ananda*, forma llena de conocimiento, eternidad, y felicidad. Nuestra función original es de ser felices, pero a través de un cuerpo imperfecto, una herramienta imperfecta. Insisto, no somos este cuerpo sino alma espiritual, que pasa a través de diferentes cuerpos en función de lo que hace, si el bien, o el mal, y cómo lo hace.

Muchos no creen en la re-encarnación; les parece aburrido una y otra vez tomar otro cuerpo, pasar nueve meses en el vientre de la mamá, en posición inconfortable con la cabeza hacia abajo; la mamá a veces no tiene mucho conocimiento, come carne, toma vino, fuma, come picante, sigue teniendo relaciones sexuales y el niño en su vientre es el que sufre todas las cargas; sale el bebé y lo reciben con una cachetada para despertarlo. Ya a los siete meses el niño tiene conciencia del exterior; se sabe por ejemplo que llora. Al salir a este mundo, los papás le tienen preparado todos los condicionamientos de su educación. En la práctica se olvida la buena predisposición y se sitúa muy lejos de Dios: “no creo nada, nazco, me muero y se acabó; mientras tanto gozaré de lo que el mundo me ofrece”. Todos quieren ser el rey. Tendrán un cuerpo grande pero son como niños dominados por la pasión, no llevados por la bondad. Para elevarse a la bondad, hay que superar la ignorancia, la pasión y la realidad mundana. El ser humano controlado por la pasión es como animal

sofisticado con corbata y carro último modelo, sin conocimiento ni control de sus sentidos; no sabe que renacerá en karma. El *Bhagavad Gita* dice que es posible salir de la rueda de samsara, o rueda de las re-encarnaciones, cuando practicamos el Bhakti yoga, esto es, el amor puro a Dios. A Occidente llegó el yoga menos desarrollado, el más fácil. Se trata de meditar, y meditar significa detener las operaciones de la mente, asunto difícil, pues nos distraen muchos pensamientos, cómo cobrar o pagar un cheque, qué hacer de comer al esposo. En otras vidas no tuvimos ni siquiera entrenamiento para la meditación.

Yoga significa controlar la mente. Se recomiendan cuatro principios:

- 1 No comer carne, ni huevos, ni pescados y derivados. (no violencia hacia las pequeñas creaturas).
- 2 No tóxicos, ni café ni té negro. (respeto a nuestro cuerpo, prestado por el Señor).
- 3 No juego de azar (nutre codicias y envidias).
- 4 No sexo ilícito (permitido únicamente en el matrimonio. Con el deseo de procrear creaturas sanas espiritualmente).

En esta vida se nos retribuye lo que hicimos en la vida anterior. Los libros sagrados, como la Biblia y el Corán, y también las grandes filosofías, dicen que somos hermanos, que hay un Dios supremo, que no debemos hacer daño a los demás sino respetarlos para elevar nuestra conciencia y llegar a la plenitud. Cuando se ha percibido lo divino, ya no se desea clavarse a este mundo material. El karma es la ley de acción y reacción; de causa y efecto. Si te clavás a este mundo material, regresarás a pagar karma. Hay muchos tipos de muerte. Una de las más suaves es la de morir en la cama con los parientes alrededor. Pero hay muertes duras y violentas, resultado del karma. No es para darle miedo a nadie; simplemente es una ley natural. La re-encarnación metempsícosis, o trasmigración del alma a un cuerpo a otro existe como otras leyes. Si la aceptamos no hay que tener miedo, pues si voy a re-encarnar entonces tendré otra oportunidad de purificarme. Nuestro maestro espiritual decía: “Ustedes se pueden volver puros en un segundo, dejando la ansiedad de lo material y sus temores, y dedicándose al Bhakti yoga, eso es, completamente al servicio amoroso al Ser Supremo”.

Fue lo que hizo el Señor Jesucristo, dedicarse al Bhakti yoga. Él no murió en la cruz, sino que abandonó el cuerpo. Era un gran yogui, una persona *shapti*, que recibió fuerza y energía para difundir conocimiento. De los 12 a 30 años estuvo en diversos lugares como India y Tíbet, aprendió diferentes idiomas y diferentes poderes místicos, y fue un ser excepcional. De los 30 a los 33 años difundió el conocimiento eterno y realizó el servicio puro. Desgraciadamente muchos de sus seguidores no han seguido ese camino. Él sabía cómo iba a morir, o mejor dicho cómo iba a dejar su cuerpo; sabía quién iba a traicionarlo, sabía todo; pero nunca hizo ningún arreglo para detener el destino: Nosotros en cambio hacemos muchos planes para no morir: muchas medicinas alrededor, mucha comida “para no parecerse a los de la India, donde muchos mueren de hambre”. Los de la India tienen conocimiento del karma y de la reencarnación. ¿Qué es mejor, morir con el estómago vacío, pero con conocimiento espiritual, o morir con el estómago lleno y nada en el cerebro?

Si lo pensamos bien, sabemos que todos tendremos que dejar este cuerpo, todos, incluso el señor Brahma el arquitecto del universo, que vive millones y millones de años, también está sujeto a dejar su cuerpo. No hay que tener pena por ello: San Francisco de Asís dice: “la hermana muerte”. La muerte, mi hermana; llega aunque no estemos preparados, aunque todavía quisiéramos disponer de un momento, de cinco minutos, de un mes, para resolver pendientes. No; cuando llega la muerte se acabó. La re-encarnación es una realidad. Si no lo ves, quizá no estés preparado para este tipo de conocimiento. Nos corresponde una actitud muy humilde frente a la vida, y reconocer que hay muchas cosas por aprender.

Alguien desea saber qué fue en otra vida pasada, si príncipe o emperador. Si le digo que zapatero o carnicero no le gusta mucho. No le puedo decir qué profesión tenía en el pasado; más bien le pregunto por qué pregunta; si en el fondo lo que quiere es aprender algo, investigar la verdad. Está experimentando, como Ustedes, que está viviendo un anhelo previo. Ahora Ustedes programan el futuro: lo que son ahora, es la programación del pasado. No fueron tan inteligentes llegar al ámbito espiritual, ni tan burdos para encarnar como animal.

Disculpen la crudeza, pero es mejor ser claro. La filosofía habla directo. No quise faltarles al respeto: los aprecio mucho porque todos somos hermanos, hijos de Dios. Algunos son obesos, otros delgados, algunos estudiantes, otros profesionistas, pero todos somos hermanos. El lugar en que aparecimos, con ciertos padres, parientes, gente alrededor; con una cierta conciencia, memoria, inteligencia y capacidad, lo hemos programado en el pasado. El cuerpo que tienes ahora, tú lo fabricaste; porque el Señor Supremo te da libre albedrío, para que escojas.

Termino subrayando un aspecto a que ya aludí. Alguien dirá “si me porto mal recibiré un castigo; entonces me voy a portar bien”. Otro dirá: “me voy a portar mal; así soy, y no puedo progresar”. Quizá recapacite, y decide portarse bien. Estos tipos de conciencia son buenos pero hay otra más elevada. Es la de quien dice: “el Ser Supremo está en mi corazón, sabe lo que yo estoy haciendo; y para agradarlo, haré todas las cosas por amor a Él. Tal es el Bhakti yoga. No quiero servir a Dios para tener *mi* conocimiento, el conocimiento es finalmente un medio. No sirvo a Dios para liberarme de la pobreza, y vivir en la opulencia material; lo sirvo por amor puro a Él”.

Ayuda mucho la meditación. Un buen yogui prefiere meditar temprano en la mañana. Meditar es ponerse en contacto con el Ser Supremo e irse encaminando al Bhakti yoga. El dinero es necesario, pero hemos de hacerlo un fin. Piensa que no perteneces a este mundo. Somos como turistas en este mundo. Tu nombre no es Pepito; ese nombre sirva para el pasaporte. Tomamos un cuerpo y luego otro, y otro, hasta alcanzar la perfección, relativa a la perfección divina, pues como seres humanos tenemos límites con respecto al Ser Supremo. Si desarrollas tu parte espiritual recibirás *Ananda*, esto es, la bienaventuranza.

Hemos hablado de cosas que le gustan al alma. Es el alimento espiritual que necesitamos todos los días.

Bibliografía:

Bhagavad Gita. Mahabharata. Ramayana. Puranas

Diálogo con el público

1-¿Cuál es la relación entre Krishna, Brahma y Buda?

R Krishna es el Ser supremo y causa de todo, el Creador; pero directamente no crea; sino que encarga a Brahma la creación. Krishna tiene cosas más elevadas y bellas a qué dedicarse. Las operaciones de Krishna es un tema es muy profundo, pero tal vez no estemos capacitados para tratarlo. De modo que Brahma es el arquitecto del universo. Hay millones de universos, y hay un Brahma para cada universo. Bajo la orden del Ser Supremo, Shiva tiene a su cargo la destrucción, uno para cada universo. Vichnú, la manutención, también uno para cada universo. Krishna, Ser Supremo, tiene varias manifestaciones. Cuando declina la espiritualidad en este mundo, Krishna se manifiesta. Buda, que vino 1200 años antes de Cristo, es una manifestación de Krishna, y escribió un largo relato en el *Mahabharata*. Cuando llegó Buda se mataba a muchos animales según la doctrina de los vedas; Buda tiene la filosofía de la no violencia, y apartó al pueblo de esas costumbres (los budistas, como nosotros, son vegetarianos). Después de él vino Sacarachana, encarnación del Señor Shiva, que restableció la enseñanza de los vedas, y expulsó a los budistas de la India. Ahora hay muchas alternativas. Krishna envía a diversos avatares con diferentes propósitos. Uno de los avatares, Cristo. Si tenemos la visión completa de la obra de Dios, nunca pelearemos. Todos somos hermanos.

2-Según la filosofía Krishna ¿somos creación de Dios? ¿somos chispas divinas? Seguimos un camino de recuperación, ¿y luego qué?

R Caímos a un mundo material. El camino es hacia la verdad espiritual. En el mundo espiritual aparecen chispas divinas. Las chispas de fuego, cuando están lejos del fuego, se apagan, dejan de existir. Es lo que nos pasa cuando nos alejamos del Ser Supremo. Somos parte del Ser Supremo; tenemos las mismas cualidades que él, pero con límites. Como la gotita de agua y el océano que tienen las mismas cualidades, pero limitadas en la gota. No somos Dios, pero si se quiere, somos “un pequeño Dios”. No tenemos control de todo. La chispa que somos, cuando alcanza su máxima perfección, relativa, adquiere un *corpo espiritual*, más bello que el ma-

terial, libre ya de la enfermedad y de la muerte. Dios tiene carácter personal, es la perfección absoluta, eternamente joven y bellissimo. Su cuerpo es espiritual y tiene actividades bellisimas de inocencia espiritual.

3-¿Qué es el destino? ¿Me curan el médico o el destino?

R A veces la palabra *destino* puede significar lo mismo que *karma*, la secuencia de la ley de causa y efecto. Pero Dios nos ha dado la posibilidad de cambiar nuestro destino cada instante, haciendo el bien. De mi curación el médico es un instrumento. Todos somos instrumentos del Señor.

Tequila, 3ª parte, Réplicas

Dr. Jaime Villalobos, (coordinador y compilador)*

resumen Villalobos, Jaime. *Mitos, leyendas e historia del tequila. 3ª parte, Réplicas*. El artículo presenta diversas réplicas del tequila: La *charrería*, el *mariachi*; el *cine* y las *canciones* de la época oro. Aunque breve, muy viva historia. ¡Habla el tequila!; alegre y orgulloso se presenta como se sabe a sí mismo, como la identidad de una nación

abstract Villalobos, Jaime. *Tequila 3rd part, Accompanying Phenomena*. The article presents several phenomena (*réplicas*) associated with tequila: The *charro* (type of “elegant” cowboy), the *mariachi*, the *movies* and the *songs* of the golden age. Although brief, it is a very lively history. The tequila speaks! Happy and proud, it presents itself as it knows itself, as the identity of a nation.

*edicsa@megared.net.mx



4-Réplicas 3.1-La Charrería

La cuna de la charrería, que se ha desarrollado en un deporte nacional típico mexicano, no es de Jalisco, como muchos piensan, sino de Apan, Hildago, lugar antaño famoso por su producción del mejor pulque de México. Los colonizadores españoles tempranamente se establecen en estos valles, donde empiezan a criar ganado, ya que el paisaje es parecido al de su patria. Después de la Conquista, los españoles prohíben a los indígenas montar a caballo bajo pena de muerte y confiscación de bienes. La razón fue que temían sublevaciones de aquel pueblo “aguerrido e indómito”. Para el español el caballo era símbolo de poder y de su calidad de conquistador. El mestizo anhelaba ser miembro de la clase dominante, y por eso el caballo para él representaba su ascenso a la jerarquía social y su identificación psicológica. El primer virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza, otorga a ciertos caciques, vasallos y aliados permiso para montar. Luis de Velasco, el segundo virrey, autoriza que indígenas y mestizos puedan montar a caballo, a condición de que usen ropa de cuero, y no casimires, para poder distinguirlos de los españoles.

En 1551, el mismo virrey ordena organizar las actividades de los ganaderos con los “Hermanos de la Mesa, propietarios de 300 o más cabezas de ganado”, y se organizan en varios puntos de la Nueva España; y después se creó un tribunal de la Mesa. Se aprueban sus nuevas ordenanzas en 1574, con reglas para el rodeo y el herradero, que deberían hacerse por lo menos dos veces al año. Los encargados de estas tareas eran quienes estaban al cuidado del ganado, esto es, indios y mestizos. Estas ordenanzas fueron confirmadas en 1631. Los virreyes tienen que autorizar definitivamente en 1609 el uso del caballo con silla, freno y espuelas a los mestizos, para las faenas de las grandes haciendas ganaderas. Con esto, los mestizos se hacen expertos vaqueros y caporales; en sus faenas rutinarias se ven alegres en el campo por la diversidad de maniobras singulares, de gran destreza y arrojo, como jineteo, lazar, seguir toros y amansarlos. En el inmenso campo de México de esos tiempos se populariza el tipo ranchero. Algunos son campesinos que viven en las haciendas

como peones; otros, aparceros de las tierras abundantes del clero, vaqueros, caporales, mayoresales, estancieros y hacendados. Todos veían al caballo como miembro de la familia.

Con Maximiliano de Habsburgo le hacen algunos cambios al traje charro ajustándolo a la moda europea. Se introduce el color negro, y aparece el traje de etiqueta, que es registrado en Viena. Más tarde, Porfirio Díaz crea su famosa división de rurales, formada por charros campesinos del Bajío y de Jalisco, vestidos propiamente con el traje nacional. A la vez esta división era la guardia nacional del Castillo de Chapultepec. Durante la Revolución Mexicana, Francisco (Pancho) Villa pasa la mayor parte del tiempo montado a caballo, formidable jinete, a quien llaman el Centauro del Norte. La vestimenta del revolucionario agrarista Emiliano Zapata, considerado el mejor domador de caballos de la región sureña, es característica de la gente campirana de esa parte de la República. Zapata es el único caudillo de la Revolución que desde un principio supo cuál era el camino a seguir: restitución de tierras a sus antiguos propietarios.

Cuando desaparecen las haciendas, jinetes y conocedores de caballos rescatan las costumbres tan arraigadas y la charrería se convierte en un deporte. Los charros, conscientes de su valor como herederos de la tradición ecuestre, se organizan para competir en los lienzos charros, que también tienen lugar en algunas ciudades. Desde hace años existe una Federación Mexicana de Charrería, que publica su Boletín *Patria y Tradición*, y que organiza distintas charreadas en el país. Además de la belleza de las damas charras, llamadas en las escaramuzas “adelitas”, se puede disfrutar de las distintas actuaciones de este deporte nacional, como: coleaderos, pialaderos, cola de caballo, jineteo de toro, lazo de cabeza, pial de ruedo, jineteo de yegua, manganas de pie, manganas a caballo, y lo más peligroso: el paso de la muerte.

4.2-El Mariachi

El tequila viene a ser sinónimo del mariachi y del macho, al grado que apenas se puede pensar en el uno sin el otro. Se crea la figura del macho como “aquel mexicano que cura sus penas y agarra

valor” con una tradicional botella de medio litro de tequila. El desarrollo de la industria del tequila y su éxito durante el último siglo en gran parte han ido de la mano de otro símbolo nacional que es el mariachi.

México refleja la riqueza de su cultura y etnias en expresiones como la música y el baile. El mexicano canta y baila con alegría y entusiasmo sin discriminar entre música regional o nacional e incluso extranjera; disfruta el mexicano baladas, boleros, cha-cha-cha, corridos, cumbia, danzón, grupera, huapango, jarocho, mambo, marimba, merengue, norteño, ranchera, romántica, salsa, tango, tex-mex, tropical y trova yucateca. Pero el estilo de la música considerado como típico mexicano, tanto en México como en el extranjero, es sin lugar a dudas la música de Jalisco.

Casi por unanimidad se acepta que la cuna del mariachi es Cocula, Jalisco, pero se conocen muchas explicaciones acerca del origen del nombre. Una de ellas se refiere a la invasión militar francesa. Un francés vio a un grupo de músicos campiranos que tocaban con alegría sus instrumentos en una boda y cuando le preguntó al intérprete de qué se trataba, éste le contestó: “*C’est un mariage*” (es una boda), después de lo cual comenzaron a nombrar tanto a la música como a la orquesta “mariachi”. Aunque resulta controversial, probablemente sea la más veraz. Pero los mexicanos, con su orgullo nacional, tienen su propia versión según la cual hubo una tribu en Jalisco que se llamaba *cocoatl*, que con sencillos instrumentos de música tocaban en las fiestas religiosas. Mas tarde formaron grupos de chirimía, usando instrumentos musicales de madera parecidos a un clarinete. La música que tocaban se llamaba *mishcoacalli*, término que fue cambiando hasta quedar en “mariachi”.

Sea como fuere, la primera noticia que se tiene del mariachi data de 1880. A fines del siglo XIX se forma el mariachi más antiguo y que aún subsiste, el Vargas de Tecalitlán. A los músicos se les decía mariacheros; después ellos mismos comienzan a presentarse como mariachis. Hasta el año 1905 el mariachi permanece en su ambiente rural, pero después de calificar el estilo musical y la orquesta como un elemento pintoresco y típico de la región, se le considera digno

de ser presentado en la gran Ciudad. Ese año, el mariachi de Justo Villa se presenta en el cumpleaños del Presidente Porfirio Díaz y las fiestas patrias de Septiembre, cuando el presidente da el “grito” tradicional pronunciando las frases: “¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva los héroes que nos dieron patria! ¡Viva México!”, fiesta plena de colorido y alegría para los mexicanos.

El mariachi actuaba con vestimenta rural y tenía violines, vihuela (una clase de guitarra con cinco cuerdas), guitarrones y tambora. Después la instrumentación sería enriquecida con arpas y guitarras, aunque pronto desaparecieron tanto la tambora como el arpa y en su lugar entraron las trompetas, que hoy en día son imprescindibles en un buen mariachi, y en algunos casos se pueden encontrar mariachis con arpas. Cuando el mariachi toca algo romántico predominan las guitarras, pero si es algo “salvaje” sobresalen las trompetas, así como las carcajadas, el falsete y los silbidos que también son rasgos típicos de esta música (las malas lenguas han dicho que estas risotadas en realidad pretenden ocultar “las lágrimas del alma mexicana” y que las melodías de los mariachis únicamente tienen dos o tres maneras preestablecidas para terminarse, pero sólo son calumnias).

La primera grabación de un mariachi en disco se hace en 1906, y en 1925 llega otro mariachi a la Ciudad de México, el cual se queda a tocar y pernoctar en la Plaza Garibaldi, inicio de una tradición que hace famoso a este lugar tanto como la Plaza Tapatía en Guadalajara, principales lugares para escuchar esta música típica mexicana. (Hoy en día se considera a “los jardines flotantes” de Xochimilco, al sur de la Ciudad de México, como el lugar más propicio para escuchar mariachis; y no se olvida llevar una canasta con comida, cerveza y tequila). Algunos de estos grupos, sin embargo, tenían dificultades para ganarse la vida, porque les prohibieron tocar en las calles y plazas a donde acudía la gente que pagaba para escuchar su música, pero afortunadamente esto se acabó en 1940, cuando al presidente Lázaro Cárdenas personalmente ordena al jefe de la policía de la Ciudad de México que “no se moleste más a los mariachis”. Así, hasta finales de los años 30 el mariachi alcanzó la presencia comercial y citadina actual, y desde la década de los

40 adoptó el estilo musical ranchero que apareció durante los años veinte con canciones como *Adiós Mariquita linda* (1925) y *Allá en el Rancho Grande* (1927), aunque la música ranchera de estos tiempos es diferente de la del mariachi. Con la canción *La Tequilera*, la mujer a quien bautizan con un trago de tequila y nombran la Reina del Mariachi, Lucha Reyes, se inician y divulgan nuevos temas e inspiraciones dentro de la música ranchera: el alcohol (esto es, el tequila), el amor desdeñado, el menosprecio, el tributo a lo provinciano, el machismo y la afirmación de lo nacional y lo regional. Entre las cantantes más famosas están Lola Beltrán, Lucha Villa, María de Lourdes, “la embajadora de la canción mexicana” y más recientemente han aparecido cantantes como Aída Cuevas y Ana Gabriel. Por tanto, se puede decir que el mariachi es a la música mexicana lo que el tequila a la bebida mexicana.

Actualmente se puede encontrar un mariachi en casi todo México. Este grupo musical ha influido de manera importante en otros estilos musicales como el ranchero, el bolero y la música romántica. También ha sido exportado y es posible encontrar mariachis, más o menos auténticos, en países como Guatemala, Colombia, Venezuela, Argentina, España, ¡y aun en Japón!

4.3-El Cine

Gracias a las películas que se ruedan durante la época de oro del cine mexicano, entre las décadas de los treinta y de los cuarenta, los mexicanos de todos los niveles sociales descubren el rancho grande, un idilio en el campo con bellos paisajes, importantes fincas, graneros repletos, caballos de raza y lindas canciones, en un mundo diferente del de las haciendas aristócratas y decadentes, pero también diferente de los ranchitos humildes con su sufrimientos y la incesante lucha por sobrevivir.

En las películas se desarrolla el tipo ideal del ganadero, el sembrador de maíz y el cultivador del agave: hombres a caballo que encuentran su expresión natural en la charrería, su música en el mariachi y su bebida en el tequila. Hombres libres, impetuosos, valientes, sensibles, francos, seductores y triunfadores “de una sola

palabra”. Muchos mexicanos se identifican de inmediato con esta imagen ideal. La primera película que llegó a tener un éxito internacional fue justamente *Allá en el Rancho Grande*, así como la canción del mismo nombre que resultó todo un éxito y se hizo un clásico. La misma suerte tuvo otra famosa canción del mismo año, *Cielito lindo*. Aquella película fue seguida por muchas otras, por ejemplo *Jalisco nunca pierde* (1937), pero el rasgo común de sus éxitos se encontraba en las canciones. Y, aunque sea de paso, hay que mencionar al incomparable Mario Moreno, “Cantinflas”, en la película *¿Águila o sol?* (Cantinflas además es el origen de la palabra *cantinflear*, que significa “hablar mucho, pero decir poco”).

En el cine mexicano destaca también un personaje típico: el charro cantor. Este “macho operístico” en su ambiente rural, todo un galán campirano, “antes que ser bravucón, borracho, pendenciero, simpático y mujeriego”, ¡ahora tenía que saber cantar! Por tanto no es coincidencia que Jorge Negrete (*¡Ay, Jalisco no te rajes!*) venga a ser el actor ideal para este personaje imposible: “una especie de Caruso ranchero capaz de pavonearse cual extraña cruza entre gallo de pelea y pavo real”.

Después se ruedan muchas películas más que popularizan al mariachi y al macho mexicano, tanto en México como en el extranjero. En algunos países el éxito fue tal que los turistas extranjeros llegan a México esperando encontrarse con mariachis que toquen en cada rincón del país, vestidos de charros y oliendo a tequila, pero en muchos casos se van decepcionados. Otras películas que protagonizó Jorge Negrete fueron *La hija de la isla* (1941) y *Jalisco canta en Sevilla* (1948). Jorge Negrete falleció en 1953.

Otro *macho mexicano*, también famoso, aunque con un estilo un tanto diferente es Pedro Infante, a quien todavía hoy, a más de cuarenta años de su muerte (ocurrida en 1957), se le recuerda con admiración y cariño y se ha vuelto un mito y una leyenda. Su pasión por la aviación lo condujo a una muerte temprana, pues tan sólo tenía 40 años. Con *Viva mi desgracia* (1943) Pedro Infante inicia una carrera extraordinaria en plena época de oro del cine mexicano, protagonizando 45 películas, entre ellas *Nosotros los pobres* (que

realmente conmovió al público mexicano, junto con las siguientes de esa serie, *Ustedes los ricos y Pepe el Toro*), *La oveja negra* y *No desearás la mujer de tu hijo* (ambas de 1949), *El gavilán pollero* (1950) y *La vida no vale nada* (1954). Pedro Infante grabó una gran cantidad de canciones populares y también fue conocido por su excelente interpretación del bolero ranchero a fines de los cuarenta, esto es, cantando boleros acompañado del mariachi. Incluso en la actualidad ya existe en el mercado un tequila con su nombre. También destaca en esa época el cantante Javier Solís, así como el popular *Gallo Giro*, Luis Aguilar. Ahora, el cantante de ranchero más conocido, con un estilo parecido y un sinnúmero de películas en su haber, es Vicente Fernández, (en una época también se produjo un tequila con su nombre, pero al parecer ya ha desaparecido del mercado). Por cierto que su hijo Alejandro también ha demostrado tener una voz privilegiada para interpretar la música ranchera.

En el cine y en la realidad actual, la vestimenta del charro y del mariachi se ha vuelto más elegante y moderna, siendo fácil reconocer el sombrero ancho, la chaqueta ligera y los pantalones ajustados con botones brillantes, dorados o plateados, corbata de moño, botas de cuero, cinturón ancho con guarniciones e invariablemente una pistola al cinto.

4.4-Las canciones mexicanas

Definitivamente el Cine Mexicano en su llamada “época de oro”, es un gran promotor de nuestro muy mexicano tequila; identidad reforzada ante los ojos de propios y extraños con sus actores y cantantes populares. En efecto, aquellos que ya escuchamos más de cerca los aletazos de los zopilotes, recordamos tantas y tantas escenas donde personajes de la talla de Negrete, Infante, Armendáriz, los hermanos Soler y tantos más, celebran los triunfos y lloran los fracasos abrazados a una botella de tequila y escuchando la música del mariachi. El cine impulsa el conocimiento y difusión de la bebida, que llega a ser la más popular de México. Los grandes compositores vernáculos vuelcan su inspiración para celebrar los efectos del tequila. Recordamos algunas canciones:

“Me llaman la tequilera como si fuera de pila, porque a mí me bautizaron con un trago de tequila...” *Dominio popular*.

“Qué bonito, qué bonito, es llegar a un merendero y beber en un jarrito un tequila con limón...” *Dominio popular*.

“Estoy en el rincón de una cantina, oyendo una canción que yo pedí, me están sirviendo ahorita mi tequila, ya va mi pensamiento rumbo a ti...” *José Alfredo Jiménez*.

“¿Quién no sabe en esta vida la traición tan conocida que nos deja un mal amor? ¿Quién no llega a la cantina, exigiendo su tequila, exigiendo su canción?” *José Alfredo Jiménez*.

“Quise hallar el olvido, al estilo Jalisco, pero aquellos mariachis, y aquel tequila, me hicieron llorar”. *José Alfredo Jiménez*.

“De Cocula es el mariachi, de Tecalitlán los sones, de San Pedro su cantar, de Tequila su mezcal...” *Pepe Guízar*.

“... Me dijo doble en la esquina, iremos hasta mi casa, después de un par de tequilas, veremos qué es lo que pasa.” *Ricardo Arjona*.

“... Hoy los buenos recuerdos, se caen por las escaleras, y tras varios tequilas, las nubes se van pero el sol no regresa.” “... Hoy los buenos recuerdos, se caen por las escaleras, y tras varios tequilas, las nubes se van pero el sol no regresa.” *La Quinta Estación*.

“Amor a la Mexicana, de cumbia huapango y son, caballo, bota y sombrero; Tequila, tabaco y ron...” *Thalía*.

“Sé que es tarde ya, para pedir perdón ... con tequila pretendo olvidarte, mis amigos y esta canción ...” *Inspector*.

“Me gusta tocar guitarras, me gusta bailar el son, el mariachi me acompaña cuando canto mi canción. Me gusta tomar mis copas, aguardiente es lo mejor, también el tequila blanco...”

Antonio Banderas.

El Tequila, identidad de una nación

El tequila es el auténtico embajador de México e identifica a nuestra nación: “Decir México es decir tequila, mariachi y alegría”. Y nos habla el Tequila...

“Yo soy el Tequila, no puedo precisar en que fecha nací; me dio mi nombre el que uso con orgullo, el tranquilo pueblo del Estado de Jalisco que es llamado como yo: Tequila. A lo largo de mi vida he tenido muchas responsabilidades. Durante la Independencia, la Reforma y Persecución Cristera, les di esperanza a los soldados, curé sus heridas y celebré con ellos sus triunfos. He viajado para ver el mundo de un lado a otro, de frontera a frontera; me convertí en estrella de cine en los cuarenta. ¡Qué buena suerte encontrarme en un bar con mis compañeros y amigos, la Sal y el Limón! Fui servido en jarritos de barro mientras Jorge Negrete cantaba todas las bellas canciones que yo he inspirado. Algunas veces me encuentro situado en el pequeño pueblo del hermoso estado de Jalisco, y otras, en compañía de José Alfredo Jiménez en el rincón de una cantina... Pedro Infante y Javier Solís, me llevaron por los caminos de Guanajuato, Michoacán y Nayarit, que han sido como mi segundo hogar. Soy un símbolo patrio, y tengo mi lugar en el corazón de la Charrería, Mariachi, Cultura Popular y ahora hasta en las Bellas Artes. Yo mismo puedo decir que en la actualidad he abierto las puertas de México al mundo. Llevo con honor, ilusión y esperanza el “Hecho en México”; por eso cuando alguien grita “¡México!”, yo respondo “¡Presente!”.

¡Así habla el Tequila!

Derechos Humanos y la 6ª Declaración Zapatista*

Dr. David Velasco Yáñez, sj**

resumen Velasco Yáñez David. *Derechos humanos y la 6ª Declaración Zapatista*. El actual debate político en México, está marcado por la crítica zapatista a la política de arriba, la que realizan los partidos políticos que disputan la elección presidencial en 2006. El problema, señalan los zapatistas, es que todos los candidatos son ‘neoliberalistas’. Falta una fuerza política construida por todos los que están abajo a la izquierda que, a partir de una nueva manera de hacer política, con el ‘mandar obedeciendo’ como eje, elabore un programa nacional de izquierda que se oponga al neoliberalismo y luche a favor de la humanidad y, en su momento, promulgue una nueva constitución. Esta es “la otra Campaña”. El derecho internacional de los Derechos Humanos da consistencia a la propuesta zapatista: confirma que el Estado mexicano no cumple sus obligaciones. Esta propuesta de los zapatistas no es nueva. De distintas formas la encontramos a lo largo de las cinco declaraciones anteriores, en cada una según las circunstancias políticas del país, como cuando llaman a luchar contra el sistema de partido de Estado. La actual iniciativa política ha levantado enorme polémica por la crítica de Marcos a Andrés Manuel López Obrador. Hay quienes consideran que no hay contradicción entre apoyar a Andrés Manuel López Obrador y al PRD y apoyar “la otra Campaña”; los zapatistas sólo piden que no se use ésta a favor de aquél. Pasarán las elecciones y “la otra Campaña” continuará, es a largo plazo.



abstract Velasco, David. *Human Rights and the 6th Zapatista Declaration*. The present political debate in Mexico is marked by the Zapatista criticism of the *politics from above*, which the political parties are engaged in who are arguing the 2006 presidential election. The problem, say the Zapatistas, is that all the candidates are “neoliberals”. What’s missing is a political force made up of all those who are at the grassroots and to the left who, starting from a new way of doing politics, put together a national leftist program which opposes neoliberalism and fights in favor of humanity and, at the opportune time, promulgates a new constitution. This is “the other Campaign”. The international law of Human Rights substantiates the Zapatista proposal: it confirms that the Mexican State is not complying with its obligations. This proposal by the Zapatistas is not new. We see it in different forms throughout the other five previous declarations, in each one depending on the political circumstances of the country, for example, when they call for fighting against the party system of the State. The present political initiative has caused an enormous polemic of criticism from Marcos to Andrés Manuel López Obrador. There are those who consider that there is no contradiction between supporting Andrés Manuel López Obrador and the PRD, and supporting “the other Campaign”; the Zapatistas only ask that this not be used in favor of that. The elections will pass and “the other Campaign” will continue. It’s something that is long-term.

*Artículo recibido el 22 de Agosto de 2005.

**Dr. en Educación por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en coordinación con el Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación, de Santiago de Chile. Actualmente Director del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, AC.

La sucesión presidencial adelantada sigue enrareciendo el panorama político mexicano. En este verano de 2005 nos encontramos en la fase de la lucha interna en los grandes políticos nacionales, salvo en el PRD que prácticamente cuenta con candidatura única, luego de la decisión del Ing. Cuauhtémoc Cárdenas de no participar en la contienda interna. En este contexto político, aparece la más reciente iniciativa política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La VI Declaración de la Selva Lacandona convoca a la realización de *la otra campaña*. Luego de cuatro años de silencio -roto de manera muy esporádica- los zapatistas prepararon esta iniciativa política señalando hacia *abajo y a la izquierda* para pronunciarse contra la injusticia que se pretendía cometer con el desafuero de Andrés Manuel López Obrador (AMLO). El actual debate entre zapatistas y lopezobradoristas, en realidad encubre el núcleo fundamental de la propuesta política de los zapatistas. En este artículo pretendo exponer un análisis muy esquemático de la VI Declaración, a la luz de las anteriores Declaraciones.

El problema no es, como muchos medios de comunicación pretenden presentarlo, entre opciones electorales y aun políticas. Por el contrario, se vuelve a plantear la propuesta de luchar contra el neoliberalismo y a favor de la humanidad.

En la primera parte del artículo, la más extensa, ubicaremos la iniciativa política de la VI Declaración de la Selva Lacandona, en la trayectoria histórica de las anteriores cinco declaraciones que, en su momento, también corresponden a otras tantas iniciativas políticas y algunos de sus principales resultados. En un segundo momento, exponemos a grandes rasgos los aspectos más relevantes que nos presenta la actual coyuntura política electoral. La tercera parte la dedicamos a rescatar los aspectos sustantivos de la iniciativa política zapatista contenida en la VI Declaración. En la cuarta parte, establecemos un paralelismo entre la iniciativa política de los zapatistas en la VI Declaración y aspectos del derecho internacional de los Derechos Humanos (DH) que tienen relación directa con ella. Finalizamos este trabajo estableciendo los términos de un debate, al

interior de esa nebulosa llamada “izquierda”, en la perspectiva de la sucesión presidencial y la apuesta zapatista en torno a lo que ellos mismos llaman “la otra campaña”, que pretende ir más allá, no sólo de la opción electoral como vía de acceso al poder del Estado, sino de mirar al largo plazo en el que se pueda construir un amplio movimiento social y político que fragüe en una nueva Constitución.

I-Las Declaraciones de la Selva Lacandona y la particularidad de “la sexta”

Una de las claves de re-lectura de las declaraciones zapatistas es verificar qué tan presentes se encuentran los tres objetivos que proponen en la sexta declaración: a) una nueva forma de hacer política; b) un plan contra el neoliberalismo y c) una nueva constitución. Nuestra hipótesis de lectura es que esos tres elementos no son nuevos y que ya, desde hace 11 años, estaban presentes y, a diferencia de la Convención Nacional Democrática (CND) -realizada en el verano de 1994, año electoral- los tres objetivos adquieren otra relevancia y pertinencia.

1. La Primera Declaración. 1 de Enero de 1994

Es la declaración de guerra. El llamado a la insurrección popular. Es el “Hoy decimos ¡Basta!” que sacudió a todo el país y a todo el mundo. En la misma fecha de arranque del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, “los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad”, justifican su alzamiento “como único camino para no morir de hambre”. Desde ese primer momento, y luego de casi diez años de preparación, plantean sus 11 demandas: “lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz.*” El 12 de enero del mismo año, será una fecha histórica, pues una de las mayores movilizaciones en la ciudad de México, detuvo la guerra en Chiapas. Otro ejército se colocó entre dos ejércitos. Dicho en palabras de los zapatistas: “otra fuerza superior a cualquier poder político o militar se impuso a las partes en conflicto”.

2. La Segunda Declaración. 10 de Junio de 1994

Es la Declaración que convoca a realizar la Convención Nacional Democrática.¹ Hace 11 años, los zapatistas plantearon una propuesta semejante a la que aparece en la Sexta Declaración. Es la primera vez en que aparece la consigna democrática del “mandar obedeciendo”, pues no hay otro camino. Ahí está el núcleo fundamental de la propuesta de una nueva manera de hacer política. Además, en un año electoral, como el de 1994 y como el actual adelantado el reloj sucesorio, señalan y advierten sobre la importancia de levantar la mirada más allá de los resultados electorales. “... nuestro llamado trasciende más allá de un sexenio o una elección presidencial en puerta.”²

A diferencia de hace 11 años, los zapatistas afirman que el respeto al cese al fuego, es “para permitir a la sociedad civil que se organice en las formas que considere pertinentes para lograr el tránsito a la democracia en nuestro país”. En cambio ahora, luego de la alternancia en el Poder Ejecutivo, su llamado es a unir las luchas dispersas de los explotados y excluidos, desde una nueva manera de hacer política y la construcción de un plan nacional contra el neoliberalismo.

A diferencia de hace 11 años, los zapatistas convocan “a los partidos políticos independientes”. Ahora, los zapatistas distinguen a la “clase política” en la que incluyen a todos los partidos políticos con registro y separan a las “organizaciones políticas” a las que les reconocen su trabajo, aunque sean ‘pequeñas’.

Igual que hace 11 años, cuando los zapatistas ratifican su “disposición a una solución política en el tránsito a la democracia en México”, hoy reiteran esa disposición al afirmar que “el EZLN

¹ Un análisis de los primeros meses de la aparición de los zapatistas, lo plasme en el trabajo “CHIAPAS 1994: La disputa por una Modernidad nutrida de Tradición. Aguascalientes: de la Convención Revolucionaria de 1914 a la Convención Nacional Democrática”. Santiago, Chile. Agosto 16 de 1994.

² Segunda Declaración de la Selva Lacandona. Todas las referencias a las declaraciones, pueden consultarse en la página electrónica, www.ezln.org

mantiene su compromiso de cese al fuego ofensivo y no hará ataque alguno contra fuerzas gubernamentales ni movimientos militares ofensivos”. Una coincidencia política, con diferencia de 11 años, es la Segunda Declaración “a los elementos honestos de la sociedad civil a un Diálogo Nacional por la Democracia, la Libertad y la Justicia para todos los mexicanos”. La coincidencia se da con la convocatoria que hicieron en noviembre de 2004, la Unión Nacional de Trabajadores, la Promotora por la Unidad Nacional Contra el Neoliberalismo, el Grupo Paz con Democracia, la Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio y el Frente Sindical Mexicano, al Primer Diálogo Nacional “Hacia un Proyecto de Nación alternativo al neoliberalismo”.

Las diferencias, porque las hay muy a nuestro pesar, ya lo advertía Luis Hernández Navarro, es que entre los convocantes a estos diálogos nacionales recientes y el primer encuentro mismo sea “la plataforma para que algunos dirigentes sean postulados como candidatos a diputados.”³

Ya en la Segunda Declaración aparece la necesidad de una nueva cultura política. Por ello afirman los zapatistas que “el problema del poder no será quién es el titular, sino quién lo ejerce. Si el poder lo ejerce la mayoría, los partidos políticos se verán obligados a confrontarse a esa mayoría y no entre sí”. Por lo que, agregan, “replantear el problema del poder en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una nueva cultura política dentro de los partidos. Una nueva clase de políticos deberá nacer y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de nuevo tipo.” Ahora, como hace 11 años, los zapatistas se dirigen a “... los partidos independientes, mexicanos.” Hoy, los partidos políticos con registro no son convocados. En esta Segunda Declaración aparece ya la segunda gran consigna zapatista, parte del núcleo de sus propuestas políticas: “‘Para todos todo’ dicen nuestros muertos. Mientras no sea así, no habrá nada para nosotros.”

³ Luis Hernández Navarro, “Izquierdas y diálogo nacional”, publicado en el diario *La Jornada (LJ)* del martes 23 de noviembre de 2004.

3. La Tercera Declaración. 1 de Enero de 1995

Si ya en la Segunda Declaración es evidente que están planteados los tres objetivos de la Sexta, en la Tercera los zapatistas hacen explícita su postura frente a los resultados electorales del '94 y, en particular, a superar las miras más allá de ellos: “A través de la Convención Nacional Democrática, el EZLN llamó a un esfuerzo civil a pacífico que, sin oponerse a la lucha electoral, no se agotara en ella y buscara nuevas formas de lucha que incluyeran a más sectores democráticos en México y se enlazara con movimientos democratizadores en otras partes del mundo.”⁴ De ahí que, luego de las elecciones de 1994, los zapatistas convocan, por paradójico que nos parezca ahora, en esta Tercera Declaración, “a la formación de un Movimiento para la Liberación Nacional” y llaman “a la Convención Nacional Democrática y al ciudadano Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano a encabezar este Movimiento para la Liberación Nacional, como frente amplio de oposición”. En este mismo llamado de la Tercera Declaración, vuelven a convocar a que “se instaure el nuevo constituyente y se expida una nueva carta magna”, el tercero de los objetivos de la Sexta Declaración, diez años y medio después. Luego del pronunciamiento de la Tercera Declaración, vendría la traición de Ernesto Zedillo quien lanza una ofensiva el 9 de febrero de 1995 en contra de la dirigencia zapatista.

4. La Cuarta Declaración. 1 de Enero de 1996

Luego de la traición de Zedillo en febrero de 1995, con el consiguiente repliegue del EZLN y la reubicación de muchas bases de apoyo, los zapatistas tienen todavía el ánimo y la voluntad para impulsar su iniciativa política en torno a la Consulta por la Paz y la Democracia, apoyados por la Convención Nacional Democrática y miles de hombres y mujeres que, de manera voluntaria la impulsaron logrando lo que los propios zapatistas llaman “un ejercicio ciudadano que no tiene precedente en la historia mundial: una sociedad

⁴ El subrayado es mío. Quiero destacar que desde hace diez años, los zapatistas no se oponen a la vía electoral y sí llaman la atención sobre elevar la mira y mirar más allá de la lucha electoral, como ahora.

civil y pacífica dialogando con un grupo armado y clandestino”. A la luz de aquella experiencia, no sólo hoy con la Sexta Declaración, vemos confirmado más de 10 años de diálogo permanente entre la sociedad civil, organizada y no organizada, y ‘un grupo armado y clandestino’. Como resultado de la consulta, los zapatistas resaltan el origen de tres iniciativas políticas, una de carácter internacional, por la que se convocaría a la realización del encuentro intercontinental en contra del neoliberalismo -otra expresión del segundo de los objetivos de la Sexta, un programa ‘antineoliberalista’- y dos iniciativas nacionales, “la formación de los comités civiles de diálogo como base de discusión de los principales problemas nacionales y germen de una nueva fuerza política no partidaria; y la construcción de nuevos *Aguascalientes* como lugares de encuentro entre la sociedad civil y el zapatismo”. Aun cuando no aparezca explícitamente en estas iniciativas la propuesta de la Nueva Constitución, aparecerá en otro momento en esta misma Cuarta Declaración. Con esto verificamos, de nueva cuenta, la presencia en declaraciones anteriores, de lo que la Sexta Declaración propone como “nueva” iniciativa política que no es, sino la reiteración de la misma iniciativa política en diversas expresiones y en diversos momentos que ha vivido el país y los zapatistas a lo largo de estos casi 12 años.

Por tanto, estaríamos hablando de la iniciativa política del EZLN adaptada a las circunstancias y momentos políticos, tanto del país como de otras luchas sociales en otras latitudes. Así, por ejemplo, esta Cuarta Declaración hace una relectura de los acontecimientos ocurridos durante el trágico año de 1995, luego de los así llamados “errores de diciembre” que provocaron una grave crisis económica con su secuela de empobrecimiento, ya no de los más pobres, sino de las clases medias. En su lectura, los zapatistas llegan a afirmar que “gobierno y crimen, hoy, son sinónimos y equivalentes”; también hacen su apreciación del PAN, el más firme aliado de Carlos Salinas, que, afirman, “empezó a mostrar sus posibilidades reales de relevar al Partido Revolucionario Institucional en la cumbre del poder político y a enseñar su vocación represiva, intolerante y reaccionaria”. Se trata de una afirmación publicada el 1º. de enero de 1996. Casi 5 años después la realidad confirma la palabra zapatista.

Pero lo que queremos destacar, por el debate al que asistimos en estos días, es la valoración que hacen los zapatistas sobre la crisis de credibilidad de los partidos políticos y el aumento de la abstención electoral, tendencia que se ha venido imponiendo desde hace buen rato y que tiene como expresión paradójica y escandalosa en los resultados de las elecciones en el Estado de México, en las que el derroche de recursos llevó a la gubernatura al candidato del PRI, elegido por menos de un 15 % de la población. A este respecto, los zapatistas afirman en enero de 1996: “Mientras la verdadera oposición se afana en encontrar el centro en una nación moribunda, amplias capas de la población refuerzan su escepticismo frente a los partidos políticos y buscan, sin encontrarla todavía, una opción de quehacer político nuevo, una organización política de nuevo tipo.” Aquí vemos presente el primero de los objetivos de la Sexta Declaración, la convocatoria a realizar una nueva forma de hacer política.

En el balance que hacen del año 1995, los zapatistas lo caracterizan como un año en el que se definieron dos proyectos de nación completamente distintos y contradictorios; algo semejante realizan los zapatistas en la Sexta cuando exponen su visión del mundo y de México y plantean lo que quieren hacer, en el mundo y en México: “Por un lado el proyecto de país que tiene el poder... Por el otro lado, el proyecto de la transición a la democracia... el mandar obedeciendo como guía de jefatura; ... y la inclusión como nueva forma de hacer política.”

Si observamos en detalle el texto que describe el ‘otro proyecto’, coincide con la síntesis programática de la Sexta Declaración, casi 10 años después: “Invitamos a ..., para que, de manera individual o colectiva, participen directamente con los zapatistas en esta CAMPAÑA NACIONAL para la construcción de otra forma de hacer política, de un programa de lucha nacional y de izquierda, y por una nueva Constitución.” Hay tres características que los zapatistas plantean en la Cuarta Declaración y que mantienen su vigencia: una, que su guerra es contra el olvido con vocación extranjera y a favor de la memoria que aspira a futuro; dos, que ellos son sólo una parte, no el todo ni su vanguardia, y tres, que carecemos de una propuesta

de nueva nación, una propuesta de reconstrucción. Quizá sea esta carencia la que, en la Sexta Declaración aparezca como la iniciativa a construir ese plan 'antineoliberalista' que evite la destrucción y el despojo de nuestra nación y que, en buena parte, es un elemento fundamental de los actuales debates entre las izquierdas.

La Cuarta Declaración es la convocatoria "a participar en la nueva fuerza política nacional que hoy nace: el Frente Zapatista de Liberación Nacional...". Una vez más, el EZLN llama a construir una fuerza política que se sume al Movimiento de Liberación Nacional, como en el '94 ocurrió con la Convención Nacional Democrática. Hoy, a diferencia de entonces, no se llama a construir una fuerza política necesariamente, pero convocar a una nueva manera de hacer política, hacer un programa de lucha nacional y de izquierda y a favor de una nueva constitución, no se ve cómo pueda realizarse sin alguna forma de organización que la lleve a la práctica y la haga realidad. Pero los intentos realizados a lo largo de casi 12 años, muestran la enorme dificultad para construir esa fuerza política.

Si formuláramos en términos de interrogante, la afirmación de la Cuarta Declaración: ¿Por qué no ha sido posible construir "una nueva fuerza política que forme parte de un amplio movimiento opositor, el Movimiento para la Liberación nacional, como lugar de acción política ciudadana donde confluyen otras fuerzas políticas de oposición independiente, espacio de encuentro de voluntades y coordinador de acciones unitarias", como lo plantearon los zapatistas en enero de 1996? Con la lectura interesada que estamos haciendo -leer las declaraciones anteriores a la luz de la Sexta Declaración y de la visión de la actual coyuntura electoral- podemos encontrar la respuesta en palabras de los mismos zapatistas en la Cuarta Declaración, sólo si cambiamos los términos. Así, ellos afirman, y lo desmenuzamos para sacar respuestas diversas a la pregunta que nos planteamos:

-“Una fuerza política cuyos integrantes no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gubernamentales en cualquiera de sus niveles.

-“Una fuerza política que no aspire a la toma del poder.

-“Una fuerza que no sea un partido político.”

¿Entonces? No hay, actualmente la tal fuerza política a la que llamaron a construir los zapatistas en la Cuarta Declaración de enero de 1996, *PORQUE* muchos dirigentes sociales y políticos se han desplazado de sus organizaciones y movimientos sociales, hacia puestos de gobierno, tanto en el Ejecutivo, en sus tres niveles de gobierno, como en el Legislativo. El problema no sería tan grave, si no fuera porque esos mismos dirigentes convertidos en gobierno, no crearon las condiciones de su relevo en las organizaciones y movimientos sociales, como sí lo están haciendo los zapatistas.

A las tres características señaladas anteriormente, los zapatistas agregarían otras 16 más entre las que podemos distinguir con claridad los tres objetivos de la Sexta Declaración, en particular y de manera expresa, la que se refiere a "una fuerza política que luche por un nuevo constituyente y una nueva Constitución"; y la que hace alusión a "una fuerza política que no luche por la toma del poder político sino por la democracia de que el que mande, mande obedeciendo". Una vez más, nos encontramos la propuesta política de la Sexta Declaración en sus anteriores declaraciones. En esta Cuarta que analizamos, aparece de manera explícita. La diferencia radica en que, mientras se llamaba a luchar por la transición a la democracia y contra el régimen de partido de Estado, ahora se lucha contra toda la clase política y por un programa anti neoliberalista.

Es falso, como algunos afirman, que la Sexta Declaración saca del centro de sus demandas la lucha indígena. Ni en la Sexta ni en las anteriores declaraciones, los zapatistas dejaron de llamar a indígenas y no indígenas. En la Cuarta Declaración ya se hace explícito el llamado general a toda la población, con el matiz de que llama a luchar contra el partido de Estado y a participar en el Frente Zapatista: "Llamamos a todos los hombres y mujeres de México, *a los indígenas y a los no indígenas*, ... para que formen el Frente Zapatista de Liberación Nacional."

Una de las diferencias fundamentales que expresa la Sexta Declaración, y no una diferencia menor, por cierto, es que, mientras la Cuarta Declaración hace el mismo llamamiento que ahora, pero *para* que formen el FZLN, la Sexta advierte con claridad que "en México

lo que queremos hacer es un acuerdo con personas y organizaciones mero de izquierda, porque pensamos que es en la izquierda política donde mero está la idea de resistirse contra la globalización neoliberal, y de hacer un país donde haya, para todos, justicia, democracia y libertad.”

Esto es, los zapatistas no proponen que nos incorporemos a ninguna organización o frente. Es algo mucho más anterior, básico y fundamental, como el escucharnos mutuamente, en nuestras visiones de la problemática del mundo y de México y de cómo le estamos haciendo para resistir, luchar y ofrecer alternativas de solución. El problema de la Sexta es la lucha simbólica por la definición legítima de qué es la izquierda y quién pertenece legítimamente a ella. Pareciera que, a pesar del debate actual o quizá con ocasión de él, los zapatistas de la Sexta Declaración cosechan de las experiencias anteriores y apelen ahora, a lo que llaman “gente humilde y sencilla como nosotros”, a la que se dirigen con otro tono y en otros términos: “Y entonces, lo que pensamos es que, con estas personas y organizaciones de izquierda, hacemos un plan para ir a todas las partes de México donde hay gente humilde y sencilla como nosotros.”

5. La Quinta Declaración. 19 de Julio de 1998

Dos años y medio después, en el verano de hace siete años, los zapatistas llaman, con esta Quinta Declaración de la Selva Lacandona, “a todos los hombres y mujeres honestos a luchar por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y por el fin de la guerra de exterminio.”

Podemos considerar a esta declaración, como la declaración de la causa indígena. A diferencia de la Cuarta y de la Sexta, los zapatistas colocan en el eje de su lucha la cuestión indígena. Sin embargo, no dejan de señalar que esta lucha, la lucha indígena, “es sólo una parte de la gran lucha de todos por la democracia, la libertad y la justicia, pero es parte fundamental y necesaria”. En la que, además, afirman que “hoy seguimos caminando junto a todos los pueblos indios en la lucha por el reconocimiento de sus derechos. No como vanguardia ni dirección, sólo como parte”.

En esta Quinta Declaración, los zapatistas formulan con enorme riqueza las oposiciones entre la palabra y el silencio, la memoria y el olvido, por lo que afirman que descubrieron en el silencio un arma de lucha. Pero antes, es importante señalar el análisis de la situación, de cómo miran al país y qué es lo que han venido haciendo durante este largo período de silencio en resistencia. En primer lugar, una valoración de los Acuerdos de San Andrés que contienen dos elementos fundamentales. Por una parte, “en los Acuerdos se reconoce el derecho a la autonomía indígena y el territorio, conforme al Convenio 169 de la OIT, firmado por el Senado de la República”. Y por otra, la versión acotada de los Acuerdos plasmada en la iniciativa de la Ley Cocopa, “refleja otra forma de hacer política, la que aspira a hacerse democrática”.

A diferencia de la Sexta Declaración, en la Quinta los zapatistas hacen un largo reconocimiento al apoyo recibido, desde los cinco continentes. “Todos nos han ayudado para resistir a la guerra, nadie para hacerla.” En cambio, en la Sexta el llamado se dirige a los mismos personajes de la sociedad civil y a las organizaciones políticas, para caminar juntos, para escucharnos la manera cómo vemos los problemas y cómo solucionarlos, sacar un acuerdo para elaborar juntos un plan anti neoliberalista que nos permita unir las luchas actualmente dispersas y, además, sumar la lucha indígena a la lucha de otros sectores explotados y excluidos. No es poca la diferencia. No sólo porque se deja de llamar a apoyar la causa indígena, sino porque a la lucha indígena se le suman otras luchas sociales. Si en la Quinta se reconoce a la sociedad civil como la que ha fortalecido a los zapatistas en su lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios, en la Sexta se llama a “la otra campaña”, la de construir un plan desde una manera diferente de hacer política, en el que se incorporan las luchas de todos los excluidos.

Esta diferencia es particularmente notable, si aceptamos que hay más parecido y cercanía entre la Cuarta y la Sexta Declaración, máxime si en la Quinta, nos encontramos con afirmaciones como estas: “A pesar de la guerra que padecemos, de nuestros muertos y presos, los zapatistas no olvidamos por qué luchamos y cuál es nuestra principal bandera en la lucha por la democracia, la libertad

y la justicia en México: la del reconocimiento de los derechos de los pueblos indios.” Sin embargo, pareciera que la diferencia nos marcaría casi un abismo entre la lucha zapatista por los derechos de los pueblos indios y el llamado, ahora reiterado en la Sexta, a unir todas las luchas desde una forma nueva de hacer política. La razón estriba en la relación que establecen los zapatistas entre una y otras, pues afirman de manera categórica y convincente que “no habrá transición a la democracia, ni reforma del Estado, ni solución real a los principales problemas de la agenda nacional, sin los pueblos indios. Con los indígenas es necesario y posible un país mejor y nuevo. Sin ellos no hay futuro alguno como Nación”.

Y, todavía más, al describir *la hora de la Sociedad Civil Nacional y de las organizaciones políticas y sociales independientes*, convocan a que, “junto a los pueblos indios y a nosotros, luchemos contra la guerra y por el reconocimiento de los derechos indígenas, por la transición a la democracia, por un modelo económico que sirva al pueblo y no se sirva de él, por una sociedad tolerante e incluyente, por el respeto a la diferencia, por un país nuevo donde la paz con justicia y dignidad sea para todos”.

Por tanto, la diferencia es de matiz y de énfasis. Queda sintetizada cuando los zapatistas afirman en esta Quinta Declaración: “Esta es la hora de la lucha por los derechos de los pueblos indios, como un paso a la democracia, la libertad y la justicia para todos”. De este planteamiento surgirá la convocatoria a realizar la consulta nacional sobre la iniciativa de ley indígena de la Cocopa y por el fin de la guerra de exterminio que tendría un amplio respaldo y apoyo en su realización por los personajes que ahora son convocados por la Sexta Declaración. ¿Los mismos o diferentes? Sería interesante realizar un estudio sobre la trayectoria de los miembros de la sociedad civil que han participado en las iniciativas políticas de los zapatistas, desde los que han participado en todas, desde la CND en el verano del '94, hasta los que han participado en las reuniones convocadas por el EZLN en este verano del 2005. ¿Son los mismos, son diferentes, algunos han dejado de participar, otros han tomado distancia? ¿Es igual la participación de hombres y mujeres, son de nuevas generaciones, o hay cambios significativos?

6. La Sexta Declaración.

29 de junio de 2005 a Viernes 1 de julio de 2005

Han pasado siete años entre la aparición de la Quinta Declaración, claramente indigenista, y la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Lo más relevante de ese período es la masiva movilización que provocó La Marcha del Color de la Tierra, que culminó con la presencia indígena en la Cámara de Diputados y la consumación de la contrarreforma constitucional que hizo a un lado los Acuerdos de San Andrés y su versión acotada en la Ley Cocopa, hecho que marca la ruptura de los zapatistas con la clase política. Luego vinieron la instalación de los *Caracoles* y las Juntas de Buen Gobierno (JBG), con sus grandes avances en materia de educación y salud, particularmente en el ejercicio de los derechos de las mujeres. La construcción y consolidación de las autonomías indígenas por la vía de los hechos. Un largo período de silencio y esporádicas comunicaciones para dar a conocer los informes de las JBG o las nuevas expresiones de la guerra de baja intensidad.

El contexto más inmediato de la Sexta Declaración, la convocatoria a realizar “la otra Campaña”, hay que ubicarlo en los comunicados zapatistas a lo largo del presente año, desde la respuesta del Subcomandante Marcos al Procurador de Justicia del Distrito Federal, Bernardo Bátiz, a propósito de los casos de Digna Ochoa y Pavel González, a principios de enero de este año. El miércoles 2 de marzo, *LJ* publica el comunicado “Abajo a la izquierda”, en el que destaca, de manera sobresaliente la postura zapatista en contra del pretendido desafuero del entonces Jefe de Gobierno del DF, Andrés Manuel López Obrador, no tanto por la persona y el político, sino por la clara y evidente injusticia que se pretendía cometer, al grado de que los zapatistas afirman que lo mismo harían si el caso fuera Martha Sahagún. Vale la pena detenernos en esta parte, porque forma parte del actual debate entre la vía electoral y la lucha por el poder del Estado, y la vía no electoral y el ejercicio de la política de otra manera. El desafuero lo ubican los zapatistas como parte del proceso de la destrucción de México como nación, a lo que responden a una serie de preguntas de un destinatario no explícito. El Subcomandante Marcos responde:

“1. De llevarse a cabo, el desafuero del jefe de Gobierno de la ciudad de México pondría a nuestro país casi un siglo atrás en el calendario. Con más precisión: en 1910. Significaría, en los hechos, la anulación de la vía electoral para acceder al poder. Así, sin más. Desechando con desprecio la historia de México, la Presidencia está haciendo un uso patrimonialista del aparato judicial, y la clase política sigue en sus cálculos mezquinos para saber si la chequera cubre el ridículo que hará. “El desafuero no sólo es ilegítimo, también es ilegal.”⁵

Este pronunciamiento zapatista en contra del desafuero de AMLO, no es equivalente a un apoyo a éste, como ocurrió en la multitudinaria marcha del 24 de abril. De ahí que Marcos precise su posición frente a AMLO y el PRD: “4. Tú conoces bien nuestra posición respecto a López Obrador y al PRD: no son más que la mano izquierda de la derecha (tal vez ni eso). Pero aquí el problema no es de simpatías políticas o de cálculos cínicos de “lo menos malo”. No. Como siempre, en nuestro caso es un problema ético. No se trata sólo de que el desafuero es, en sentido estricto, un golpe de Estado “preventivo” (como ya lo llaman algunos) y de que, si el 2000 alentó la idea de que las elecciones son el camino al poder, el 2006 será la ratificación de que cualquier medio (ojo: cualquier medio) es válido para conseguir los fines.”⁶

Una de las características fundamentales de la nueva forma de hacer política, del mandar obedeciendo, radica en una cuestión ética, del uso adecuado de los medios para conseguir los fines y de que no se trata de cualquier fin que justifique el uso de todos los medios para conseguirlo. Por si fuera poco, los zapatistas llamaron a manifestarse contra una injusticia, y no precisamente para apoyar a AMLO, pues señalan en el mismo comunicado que “hombre y mujer honestos deben oponerse a una injusticia y, en este caso, a esta injusticia. Nosotros, los zapatistas, no sólo nos oponemos al desafuero, jurídico o mediático, que anule las posibilidades de un hombre o mujer para llegar por vías pacíficas al poder, también

⁵ Subcomandante Insurgente Marcos, “Abajo a la izquierda”, *LJ*, 02.03.05.

⁶ *Ibid.*

llamamos a todos a que se manifiesten, en su tiempo, lugar y modo, en contra de esa injusticia. Es más, te adelanto que estamos discutiendo las formas (ojo: pacíficas) en las que nosotros nos manifestaríamos para oponernos al golpe de Estado.”⁷

Esta distinción es todavía más clara, cuando Marcos afirma que “llamamos a que en las movilizaciones se separe claramente lo que es el repudio al desafuero de lo que es el apoyo a López Obrador.”⁸ Este mismo comunicado, “Abajo a la izquierda”, plantea algunos de los elementos del actual debate en torno a la identidad, o identidades de la izquierda, pues el mismo Marcos señala: “Uno de los problemas de la izquierda es con qué se le identifica.”⁹ La distinción fundamental que Marcos establece en la izquierda, es entre la de arriba y la de abajo. De ahí que afirme que “La geografía de la izquierda (ojo: hablo del México de principios del siglo XXI) se extiende abajo y suele estar lejos del frenesí de arriba. Y hablo entonces de la izquierda de abajo, la marginada por esa “izquierda” de arriba que tanto agrada a la derecha.”¹⁰

Por eso los zapatistas se dirigen a la izquierda de abajo, la que actualmente se viene reuniendo en territorio zapatista para concretar las propuestas de la Sexta Declaración. En esos primeros días de marzo, el Subcomandante Marcos anuncia la Sexta. Al aludir a la alegoría del reloj y del tiempo, también anuncia que la iniciativa política de la Sexta Declaración tiene otro tiempo, otro reloj, otro ritmo, con lo que invita a superar el tiempo político de los de arriba que marca en la elección presidencial del 2006, los ritmos a los que debiéramos adecuarnos todos, a pesar de todo. Arriba y abajo son ritmos diferentes, otros calendarios. Entender esta propuesta es comprender parte del debate actual. “A partir de la hora sexta, el horario empieza abajo y a la izquierda.”¹¹

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

Este comunicado termina con la expresión del sueño que acompaña las propuestas políticas de las declaraciones zapatistas y que es el núcleo inspirador de la Sexta Declaración: “Sería tan hermoso que algo uniera los esfuerzos que abajo se dan en el marco de estas cicatrices.”¹²

El antecedente inmediato, y polémico para variar, de la Sexta Declaración es el comunicado publicado en (*LJ*), el lunes 20 de junio, “La (imposible) ¿geometría? del Poder en México”, un concentrado de la crítica zapatista a la clase política, ahí sí, a todos los partidos políticos con registro, en el que destaca la crítica al PRD. Mucho antes de lo que vendría posteriormente. Uno de los planteamientos clave del comunicado es la afirmación de que en tiempos electorales, todos se amontonan en el centro. Aun cuando las críticas se dirigen al conjunto de la clase política de arriba, es importante destacar la lectura zapatista de la movilización del 24 de abril, considerada una de las mayores y más masivas movilizaciones de la historia reciente. Tiene que ver con la palabra y el silencio, con la escucha atenta. Critica “al que convirtió la movilización ciudadana contra el autoritarismo del desafuero en un acto de promoción personal y de destape electoral.”¹³ Al final del comunicado, Marcos justifica la crítica por la necesidad de tener definiciones claras y de no mentir, ni a ellos mismos, ni a la gente. En el saludo, anuncia la hora sexta... Vendría al día siguiente la “alerta roja”, que realmente nos alarmó a muchos, en México y en el extranjero, vino la consulta y hacia el final de esa semana intensa y movida, vino la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. No queremos hacer más interpretación que la que hemos expuesto a partir de la trayectoria de las declaraciones anteriores. Invitamos a su lectura atenta. Si de algo sirve, exponemos sólo un esquema sencillo de lectura.

La clave de lectura aparece en el primer párrafo, tanto como esquema fundamental de la Declaración, como de su propósito en términos de iniciativa política: “es nuestra idea el llamar a quienes son como nosotros y unimos a ellos, en todas partes donde viven y

¹² *Ibid.*

¹³ Subcomandante Insurgente Marcos, “La (imposible) ¿geometría? del Poder en México”, *LJ*, 20.06.05.

luchan.” Anuncian su voluntad de unirse a otros, no a participar en una organización concreta. Un cambio radical, pero la misma voluntad política de construir una fuerza política que articule las luchas dispersas desde una manera de ejercer el poder, el mandar obedeciendo y el para todos todo, nada para nosotros y con un programa de izquierda contra el neoliberalismo y por la humanidad que derivará en una nueva Constitución. El esquema es el siguiente:

I. De lo que somos

Un excelente ejercicio de memoria y de nueva presentación de sí ante la sociedad civil nacional e internacional, un reconocimiento de los cambios que el EZLN ha experimentado a lo largo de 11 años de vida pública y más de 20 desde su origen en la clandestinidad y la más interesante justificación del desplazamiento de la lucha indígena hacia la unión con otras luchas, “porque cuando tocamos los corazones de otros pues tocamos también sus dolores. O sea que como que nos vimos en un espejo.”¹⁴

II. De dónde estamos ahora

Interesante recuento de los avances en la construcción de la autonomía, de las Juntas de Buen Gobierno y el cambio importante operado en la relación entre el mando militar y el mando civil, para evitar que el primero se impusiera sobre el segundo y, además, dan cuenta de otro paso más en el sentido de que algunas funciones realizadas hasta ahora por el mando militar, lo dejan ahora en manos de civiles, como los consejos de vigilancia. También dan cuenta de la renovación de los cuadros dirigentes del EZLN y de la nueva generación de comandantes y comandantas. Por estos avances, señalan el nuevo rumbo que propone la Sexta, pues reconocen haber llegado a un punto en el que no pueden seguir avanzando con la posibilidad de perder todo lo conseguido, de ahí que afirmen que “un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados... o sea los trabajadores de la ciudad y del campo”.

¹⁴ Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Se puede consultar en la página electrónica del EZLN: www.ezln.org. Nosotros seguimos la versión publicada en el diario *La Jornada*.

III. De cómo vemos el mundo

Es una de las más apretadas síntesis del análisis zapatista de la globalización capitalista, o de la IV guerra mundial como la llamaron en otro momento. Síntesis sencilla y fácilmente entendible. Hay toda una recopilación de documentos y comunicados zapatistas sobre la actual fase de acumulación de capital. No es gratuito, por tanto, que llamen, casi desde siempre, a luchar contra el neoliberalismo y a favor de la humanidad. Al mismo tiempo que describen a los de arriba, señalan las resistencias y luchas que se dan abajo, “así como hay una globalización neoliberal, hay una globalización de la rebeldía”.

IV. De cómo vemos a nuestro país que es México

El mismo esquema de análisis de la situación del mundo, se concreta en la situación de México, de cómo se han venido aplicando un conjunto de políticas ‘neoliberalistas’ y, de manera casi simultánea pero no automática, han surgido diversas resistencias y luchas. Aquí se da el señalamiento de una política que no sirve, “porque no toma en cuenta al pueblo, no lo escucha, no le hace caso, nomás se le acerca cuando hay elecciones y ya ni siquiera quieren votos, ya basta con las encuestas para decir quién gana.” Luego pasan a describir las diversas resistencias que se vienen dando en el país: indígenas, trabajadores del campo, trabajadores de la ciudad, estudiantes, mujeres, jóvenes, homosexuales, lesbianas, transexuales y muchos modos, sacerdotes y monjas y los que se llaman seglares, diversos luchadores sociales y “mucho gente que no se deja, que no se rinde, que no se vende. O sea que es digna”.

V. De lo que queremos hacer

Tres acciones concretas: a) decirles a todos los que resisten y luchan, que no están solos (ahora es al revés de los otros 11 años, cuando la sociedad civil les decía a los zapatistas que no están solos); b) que vamos a ver el modo de ayudarlos en sus luchas (al revés de cuando la sociedad civil nacional e internacional ha ayudado y apoyado la construcción de las autonomías en territorio zapatista); y c) hablar

con ustedes para aprender, porque de por sí lo que hemos aprendido es a aprender. En este apartado se hace explícita la idea de la izquierda que exponen los zapatistas y que tanto lugar ha dado al actual debate, que no se reduce a la vía electoral, sino a la identidad de la izquierda como queda expuesto. La Sexta afirma: “Bueno, pues en México lo que queremos hacer es un acuerdo con personas y organizaciones mero de izquierda, porque pensamos que es en la izquierda política donde mero está la idea de resistirse contra la globalización neoliberal, y de hacer un país donde haya, para todos, justicia, democracia y libertad.”

VI. De cómo lo vamos a hacer

Siguen el mismo esquema de explicar cómo van a hacer a nivel internacional, en el que destaca la solidaridad de los zapatistas con diversas luchas en otros países y, luego, cómo van a hacer en México, de las que destacamos 4 puntos fundamentales:

“1.- Vamos a seguir luchando por los pueblos indios de México, pero ya no sólo por ellos ni sólo con ellos, sino que por todos los explotados y desposeídos de México.”

“2.- Vamos a ir a escuchar y hablar directamente, sin intermediarios ni mediaciones, con la gente sencilla y humilde del pueblo mexicano y, según lo que vamos escuchando y aprendiendo, vamos a ir construyendo, junto con esa gente que es como nosotros, humilde y sencilla, un programa nacional de lucha, pero un programa que sea claramente de izquierda...”

“3.- Vamos a tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política...”

“4.- También vamos a ir viendo de levantar una lucha para demandar que hacemos una nueva Constitución...”

Cuando señalan los zapatistas que estas tareas son “por tiempo indefinido”, nos advierten que se trata de una lucha de largo plazo, a diez años llegan a afirmar en otro momento. Es, además, una invitación a levantar la mira más allá del actual proceso electoral. Pero lo más interesante, y como elementos clave para el debate sobre la izquierda, advierten que “el EZLN establecerá una política de

alianzas con organizaciones y movimientos no electorales que se definan, en teoría y práctica, como de izquierda, de acuerdo a las siguientes condiciones: “No a hacer acuerdos arriba para imponer abajo, sino a hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y a organizar la indignación; no a levantar movimientos que sean después negociados a espaldas de quienes los hacen, sino a tomar en cuenta siempre la opinión de quienes participan; no a buscar regalitos, posiciones, ventajas, puestos públicos, del Poder o de quien aspira a él, sino a ir más lejos de los calendarios electorales; no a tratar de resolver desde arriba los problemas de nuestra nación, sino a construir *DESDE ABAJO Y POR ABAJO* una alternativa a la destrucción neoliberal, una alternativa de izquierda para México.”

II. La actual coyuntura político – electoral. Dos maneras de hacer política

Uno de los efectos negativos que trajo la alternancia en el poder, entre muchos otros, es un adelantamiento de los tiempos políticos y de la transformación de un conjunto de “usos y costumbres” propios de la clase política formada en el régimen de partido de Estado. Las luchas internas en los tres partidos políticos mayoritarios, dan una idea de cómo se alimenta el hartazgo en la mayoría de la población y un decrecimiento de la credibilidad de los partidos, los políticos y los legisladores. La abstención electoral es sólo un síntoma. La tendencia histórica del abstencionismo es grave, porque comienza a rebasar los índices del 50% y en el Estado de México, en las elecciones de gobernador, llegó al 60% del padrón electoral.

No es fácil tener una clara comprensión del comportamiento electoral que se abstiene. Lo cierto es que no es posible una reedición del “voto útil” en términos del “voto por el menos peor”. El problema es de mucha mayor complejidad. Tampoco se resuelve por la fácil distinción entre la clase política de arriba y el abajo y a la izquierda que, si bien ayuda a comprender un espacio de división y clasificación fundamental, no resuelve la pregunta por la posición que debieran adoptar las organizaciones y movimientos sociales, académicos y otros intelectuales progresistas ante la sucesión pres-

idencial. Lo cierto es que, a menos de un año de la jornada electoral que definirá la sucesión presidencial, las luchas internas en los tres grandes partidos políticos se vuelven cada vez más encarnizadas y parece más un show mediático que sirve a elevar el *rating* de los medios electrónicos, en particular, el de la televisión. Si a esto agregamos el poco menos que escandaloso presupuesto que presentará el IFE para las elecciones del año próximo -de casi 13 mil millones de pesos-, necesitamos encontrar caminos de articulación de las diversas luchas y resistencias que se vienen construyendo, entre las que se encuentra la iniciativa política de los zapatistas que, sin ser la única, es la que representa una opción que mira más allá de las elecciones presidenciales.

III. La VI Declaración y los Derechos Humanos

Es evidente que desde la aparición misma del EZLN, la demanda de respeto a los Derechos Humanos consagrados en diversos instrumentos internacionales fue una exigencia obligada. Esta alusión en las mismas declaraciones zapatistas, en ocasiones es tan explícita, como la que hace la Primera Declaración: “declaramos ahora y siempre que estamos sujetos a lo estipulado por la Leyes sobre la Guerra de la Convención de Ginebra, formando el EZLN como fuerza beligerante de nuestra lucha de liberación.”

La Segunda Declaración, como la Primera, reivindica el artículo 39 constitucional, que declara el origen de la soberanía nacional en el pueblo, aun cuando no haga referencia a los derechos políticos consagrados en el Artículo 23 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, o los artículos básicos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que fundamentan la legítima insurrección indígena zapatista, como el Artículo 1. *Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.* O el Artículo 2. *Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.*

Si seguimos una lectura cuidadosa de las declaraciones zapatista, en términos de encontrar referencias explícitas a los derechos humanos, en cuanto tales, no los vamos a encontrar en esos estrictos términos, pero sí aluden a derechos, como en la Segunda Declaración, cuando afirman: “Nuestro camino de fuego se abrió ante la imposibilidad de luchar pacíficamente por derechos elementales del ser humano. El más valioso de ellos es el derecho a decidir, con libertad y democracia, la forma de gobierno.” Más adelante, de manera explícita, en la Quinta Declaración afirman los zapatistas: “Una y otra vez, desde el inicio de nuestro alzamiento el 1 de enero de 1994, hemos llamado a todo el pueblo de México a luchar juntos y por todos los medios, por los derechos que nos niegan los poderosos.” De hecho, prácticamente la única referencia que hacen los zapatistas entre sus demandas por el reconocimiento de los derechos y las culturas de los pueblos indios, es la referencia ya citada anteriormente, sobre la estrecha relación entre los Acuerdos de San Andrés y el Convenio 169 de la OIT, como señala la Quinta Declaración –la declaración más claramente indigenista– en su parte III.

Por otra parte, podemos hacer la otra lectura, la que parte del derecho internacional de los derechos humanos, desde donde podríamos señalar diversos instrumentos que garantizan los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales que respaldan la lucha y la resistencia de los zapatistas y de todos los que son llamados por la Sexta Declaración a unir sus luchas y sus resistencias. Incluso podríamos establecer un interesante paralelismo entre las once demandas zapatistas, tan reiteradas en todos sus documentos y comunicados y establecidas desde la Primera Declaración *-trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz-* y, en paralelo, los derechos humanos a los que corresponde y su correspondiente instrumento del derecho internacional de los derechos humanos.¹⁵

¹⁵ Es importante señalar, en honor a la verdad, que en torno al reconocimiento de los derechos indígenas, está atorada en la ONU la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, documento elaborado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, que a su vez compite con el Grupo de Trabajo sobre Derechos Humanos y Temas

Sin embargo, estamos convencidos de que no es suficiente, porque no basta establecer a cada demanda su correspondiente derecho violado. Es necesario comprender, en profundidad, que la Sexta Declaración y su efecto político, puede ser leída y analizada desde la visión del derecho internacional de los derechos humanos, con las consecuencias políticas de dotar a los mismos zapatistas y a quienes se sumen a “la otra Campaña” de herramientas jurídicas que pueden enriquecer la lucha desde otra manera de hacer política –que incluiría el *uso alternativo del derecho*, tanto nacional como internacional, en particular el que se refiere a los derechos humanos–, la elaboración de un programa de izquierda –esa que tan reactiva históricamente ha sido hacia los Derechos Humanos y las ONG’s defensoras de los DH–; y la elaboración de una nueva Constitución que, desde la visión de los DH, necesariamente deberá quedar armonizada con el derecho internacional de los DH, y no como ahora, quedan varias contradicciones entra la actual Constitución y varios mandatos de organismos internacionales, aun firmados y ratificados por el Estado mexicano no sin algunas reservas que los anulan en la práctica.

De hecho se puede establecer otro paralelismo, entre las principales propuestas de la Sexta Declaración y el conjunto del Pidesc, sólo para señalar en uno y otro artículo, las violaciones en las que incurre el Estado mexicano al negar esos derechos a los pueblos indios y, en general, a todos los sectores excluidos del país. De ahí que una buena referencia para el cumplimiento de la iniciativa política de los zapatistas radica en la plena vigencia del Pidesc.

Una de las novedades que presentaron los zapatistas, desde los tiempos de su aparición pública, fueron las leyes revolucionarias, en especial, las que tienen que ver con las mujeres. Desde entonces, la perspectiva de género es uno de los contenidos de los documentos y comunicados zapatistas. Por supuesto que no está ausente en la Sexta Declaración, pero llama la atención el reconocimiento

Indígenas de la Comisión de Derechos Humanos. Tampoco allá se ponen de acuerdo. También en los organismos internacionales suelen ocurrir desencuentros y desacuerdos.

que hacen de que no han podido avanzar mucho en eso de respetar las leyes de mujeres. Aquí encontramos otra referencia a uno de los instrumentos de derechos humanos que no sólo no cumple a cabalidad el Estado mexicano, sino que los zapatistas reconocen su poco avance, pero que sí lo toman en cuenta. Basta echar una mirada al Artículo 1 de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, en la que definen ese concepto: *“A los efectos de la presente Convención, la expresión “discriminación contra la mujer” denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera.”*

Si hay algo que ha quedado en evidencia, luego de la insurrección zapatista y después de 11 años de lucha por sus 11 demandas, es que México sigue siendo un país racista, a veces disimulado, pero racista. De ahí que entramos a otro instrumento de derechos humanos, como la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial que, en su Artículo 1 la define como *“toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública”*. Y en su Artículo 2 establece: *“Los Estados partes condenan la discriminación racial y se comprometen a seguir, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política encaminada a eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a promover el entendimiento entre todas las razas”*.

Hasta ahora hemos establecido algunos instrumentos del derecho internacional de los derechos humanos que pueden sustentar la iniciativa política de la Sexta Declaración. Son instrumentos poco conocidos por la opinión pública no especializada. Porque, en la

práctica, tanto de manera explícita, como en los diálogos de San Andrés, el referente obligado es el Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de la Organización Internacional del Trabajo, firmado y ratificado por el Estado mexicano y, por tanto, obligatorio y parte del cuerpo jurídico vigente en el país. Pero tampoco se respetó, como es de todos sabido. Esta contradicción entre las palabras, las firmas y el discurso que afirma el respeto a los derechos humanos, por parte del Estado mexicano, no sólo de su gobierno federal o estatal, y los hechos y prácticas que constituyen la guerra de baja intensidad contra los pueblos indios, y no sólo los zapatistas, marca una de las grandes paradojas que colocan a México, como bien dijera Irene Khan, Secretaria General de Amnistía Internacional en su reciente visita, como *candil de la calle y oscuridad de su casa*.

IV. El debate entre las izquierdas y la viabilidad de la propuesta zapatista

Desde la aparición del comunicado del Subcomandante Marcos el lunes 20 de junio, “La (imposible) ¿geometría? del Poder en México”, hasta la fecha, el debate ha ido en aumento, tanto como inversión política y mediática de los propios zapatistas y de quienes han participado en el debate -políticos de arriba, periodistas, analistas políticos y columnistas líderes de opinión y, en particular, una desconcertada sociedad civil zapatista y simpatizante de AMLO- como de los costos políticos que se avizoran. Sin ánimo de ser exhaustivo en el análisis del debate y mucho menos hacer vaticinios acerca de la viabilidad de la iniciativa zapatista -la misma en esencia desde 1994- sí veo conveniente establecer, al menos, los principales términos de un debate que promete subir de tono y que implica inversiones y apuestas del capital político actualmente pone en juego, no sólo por los suspirantes presidenciales, sino en particular, por los propios zapatistas y un amplio espectro de organizaciones y movimientos sociales.

No es un debate cualquiera. Sí es un debate político y mediático. Primera distinción que es necesario establecer, por un lado el debate, diálogo y atenta escucha o plena sordera y ceguera de todos

conocidas, entre diversas fuerzas sociales, políticas y académicos prestigiados, difícilmente clasificables entre simpatizantes o detractores de los zapatistas o simpatizantes y detractores de AMLO. Por el otro, las prácticas políticas realmente existentes, las que desarrollan en los hechos las fuerzas políticas. Estamos planteando que hay una urdimbre de fuerzas sociales que, a partir del debate en diversos niveles y tonos, tratamos de comprender lo que realmente está ocurriendo y, sobre todo, superar las clásicas dicotomías de buenos y malos, blancos y negros, conmigo o contra mí. Si el inicio del debate lo colocamos en la crítica del Subcomandante Marcos a la clase política, las respuestas no se hicieron esperar, aunque en un tono de bajo perfil y sin aparentemente dar mayor importancia, en particular, a la crítica del PRD y de AMLO. Sólo después de la ‘alerta roja’ y la publicación completa de la Sexta Declaración, en la que se reiteran las críticas a los perredistas, las respuestas arrojaron no sólo por provenir de algunos personajes del PRD, sino porque el desconcierto cundió entre “gente sencilla y humilde”, como se advierte en la Sexta. Hace ya un mes, el 23 y 24 de julio pasado, el Subcomandante Marcos publica el comunicado “Un pingüino en la selva Lacandona”,¹⁶ en la que responde a sus detractores. Con esto, coloca algunos de los términos del debate. Primero, señala algunos ejes de crítica que se refieren :

- a) al llamado a un nuevo intercontinental,
- b) al carácter nacional mexicano de la Sexta Declaración y, de la mano de éste,
- c) a la propuesta (todavía es sólo eso, una propuesta) de unir la lucha indígena a las de otros sectores sociales, marcadamente a las de los trabajadores del campo y la ciudad.
- d) Otros se refieren a la definición de izquierda anticapitalista, y
- e) a que la Sexta toca “temas viejos” o utiliza conceptos “desgastados”.

Luego, destaca las advertencias de algunos peligros:

¹⁶ *LJ*, en dos entregas, 23.07.05 Y 24.07.05. el sábado 23 y el domingo 24 de julio de 2005.

- a) el desplazamiento del tema indígena por otros y, por consiguiente, el arrinconamiento de los pueblos indios como sujetos de transformación;
- b) el vanguardismo y centralismo que pudiera surgir en la política de alianzas con organizaciones de izquierda;
- c) la sustitución del liderazgo social por el político;
- d) el que la derecha use al zapatismo para golpear a López Obrador, o sea al centro político (yo sé que esos señalamientos dicen que AMLO es de izquierda, pero él dice que es de centro, así que aquí tomamos lo que él dice, no lo que dicen por él).

Dejan de lado, tanto las críticas de quienes lamentan que los zapatistas no hayan llamado a los combates ofensivos, como las críticas deshonestas. Lamentamos este señalamiento al ecologista social Victor M. Toledo, cuyas observaciones, nos parece, son rescatables pues valora el proceso local y regional conseguido por los zapatistas, y además, de otros pueblos y comunidades indígenas, en donde coloca el supuesto rebasamiento del zapatismo, lo que es cuestionable, si observamos los resultados de la reunión de las organizaciones indígenas con los zapatistas el pasado fin de semana, sábado 13 de agosto.¹⁷ Sin embargo, consideramos que este es uno de los principales debates, quizá de los más importantes y de los que, por otra parte, los medios electrónicos no han dado cuenta. El debate Toledo-Harvey-Zermeño-Toledo es, quizá, uno de los que colocan un elemento fundamental para valorar la viabilidad de la propuesta zapatista.

¹⁷ Marcos tendrá sus razones para hacer la crítica que hace contra Víctor M. Toledo. Sin embargo, recomendamos la lectura de los artículos de Toledo, en especial los publicados por el diario *La Jornada (LJ)*, el 18 de julio de 2005, “El zapatismo rebasado. Sustentabilidad, resistencias indígenas y neoliberalismo”; el lunes 15 de agosto, la primera parte y el viernes 19, la segunda, del artículo titulado “Zapatismo: agroecología, biodiversidad y poder local”. Aquí se da un debate interesante, pues al primer artículo, no sólo respondió Marcos, sino Neil Harvey, académico muy cercano a los zapatistas en un artículo publicado en *LJ*, 14.08.05, titulado “Zapatismo y sustentabilidad”. Este debate, Marcos-Toledo-Harvey-Zermeño, es uno de los varios y tienen un buen nivel de contenido. No hay que perder de vista, que los medios de comunicación, en especial la televisión y la radio, dan cuenta de la ‘nota’ que les de rating, pero les falta contenido sustancial.

Parte de las resonancias de este debate, es como Marcos responde -de manera indirecta a Toledo- que “no pretendemos competir con nadie a ver quién es más antineoliberal o quién tiene más avances en la resistencia, pero, con modestia, nuestro nivel y aporte están en las Juntas de Buen Gobierno”.¹⁸ Pero no parece que a Marcos le interese dar razones de una polémica que da para mucho más. A Marcos le interesa puntualizar y detallar la posición zapatista frente al PRD y AMLO, quien, al rodearse de personajes ligados al salinismo, lo que hace es restar, entre otros a los “neozapatistas”. La figura del pingüino, no es sino la historia de una gallina negra que camina muy erguida, pero que sirve para modelar lo que son y quieren los zapatistas: “¿Saben qué? Se me ocurre ahora que nosotros somos como Pingüino, esforzándonos por erguirnos y hacernos un lugar en México, en América Latina, en el Mundo. Como de por sí no está en nuestra anatomía el viaje que emprenderemos, seguramente andaremos tambaleándonos, vacilantes y torpes, provocando risas y bromas. Aunque tal vez, también como Pingüino, provoquemos alguna simpatía y alguien, generoso, nos arrope y nos ayude, caminando con nosotros, a hacer lo que todo hombre, mujer o pingüino deben hacer, es decir, tratar siempre de ser mejores de la única forma posible, o sea luchando.”¹⁹

En la primera de las reuniones convocadas por la Sexta, los zapatistas hacen un reconocimiento de que han sido malas sus relaciones con las organizaciones políticas sin registro; ratifican que sus críticas son contra el PRI, el PAN y el PRD y que, además, advierten que “cualquier argumento en torno de apoyar la candidatura de López Obrador o del PRD está condenado al fracaso por nosotros”.²⁰

De esa reunión con las organizaciones políticas podemos sacar en claro que, para los zapatistas, la “otra Campaña” y la campaña electoral son dos cosas distintas y no quieren que una sea usada para la otra. Aquí es donde vemos la importancia de levantar la mira más

¹⁸ *Op. Cit., Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Palabras del Subcomandante Insurgente Marcos durante la Reunión con Organizaciones Políticas de Izquierda, sábado 6 de Agosto de 2005. Versión circulada por vía electrónica.

allá del parteaguas electoral del 2006. Así lo señala el propio Marcos al clausurar la reunión con las organizaciones políticas: “lo que queremos insistir es que la otra campaña no tiene ese objetivo, por eso dice, claramente, seamos capaces de ver más allá del proceso electoral, tenemos que verlo, pero tenemos que ver más para allá”.

En otro tono, Marcos responde a interrogantes que personas concretas le formularan a través del Correo Ilustrado del diario *La Jornada*. Así es como se publicaron las respuestas a Don Benito Rojas Guerrero y a Don Fermín Hernández.²¹ En la primera respuesta, Marcos deja en claro que “dejaremos claro que no compartimos los que se refieren a que hay que apoyar al PRD y a AMLO.” A contracorriente de la lectura de que la postura zapatista favorece a la derecha y le hace el juego al PRI, Marcos responde con otra lectura: “Ya nadie puede acusar a AMLO y al PRD de radicales, porque los radicales están en la “otra campaña”, y el PRD puede ahora seguir hablando con los grandes empresarios y los sectores más conservadores, advirtiéndoles que, si no apoyan a López Obrador, puede crecer y fortalecerse la opción de izquierda radical que, “con unos kilos de más”, vocifera “desde las montañas del sureste mexicano”.”

Para quienes se sienten desconcertados por considerar que lo lógico es identificarse con las siglas del PRD y, al mismo tiempo, con la lucha del EZLN, Marcos da cuenta de los desencuentros con personajes y militantes de base del partido del sol azteca. Del debate con personajes hasta la represión contra zapatistas cometidas por militantes perredistas de Zinacantán. Parte del debate, por supuesto, radica en el papel de los medios. Nadie mejor que un genio de la comunicación y que pulsa como pocos el *timing* político, para afirmar en su respuesta a don Fermín: “Entendemos que algunos medios de comunicación, siempre que decimos algo, resalten más lo que sea en contra del PRD y de AMLO... Pero verá usted que terminarán por arreglarse, siempre terminan por arreglarse. Entonces verá que todo lo de la ‘otra campaña’ deja de ser noticia importante, se va a ‘interiores’, se convierte en una notita perdida

²¹ Publicadas en *LJ* 10 Y 11.08.05.

por ahí, y luego desaparece por completo, lejos de lo que alguien llamó ‘el público’. Entonces la ‘otra campaña’, y con ella la Sexta, seguirán en su empeño de otra forma de hacer política, construir un programa nacional de lucha anticapitalista y pugnar por una nueva Constitución.”²² Una manera de concretar el debate entre zapatistas y AMLO, que no necesariamente todo el PRD, son las 7 preguntas que Marcos le sugiere a don Fermín que le haga a AMLO, durante su campaña electoral y si puede acercársele:

1. “Si puede, pregúntele si es que va a privatizar la industria eléctrica, el petróleo, el agua, la seguridad social, la educación...”
2. “qué va a hacer entonces (cuando le conteste que no va a privatizar) y AMLO le va a responder que va a “promover la co-inversión”.
3. “por qué, si dice que todo lo que es crítica proviene de Salinas de Gortari, del PRI y la derecha, está entonces rodeado de puros salinistas, ex priístas y derechistas.
4. “Y pregúnteles a los dirigentes del PRD por qué han convertido al partido en una máquina de reciclaje para lo peor del priísmo, una pista de circo más para los que brincan al compás del presupuesto.
5. “Pregúntele a AMLO por qué, si muchos suponen que su proyecto es de izquierda, su “Proyecto alternativo de nación” no lo es.
6. “Pregúntele por qué apoya a Marcelo Ebrard para el gobierno del DF si no es de izquierda.
7. “Pregúntele por qué a los gringos y a los empresarios les ofrece un gobierno de centro, ‘facilitador de la inversión privada’ (o sea favorable a los ricos), y al resto les dice que es de izquierda (o sea favorable a los pobres).”²³

Un aspecto de esta polémica suscitada por las declaraciones del Subcomandante Marcos en contra del PRD y AMLO, no se detienen en un punto de la misma carta a don Fermín, en la que Marcos afirma: “Tal vez la mayoría del pueblo mexicano apoya con votos a López Obrador y al PRD. Si no les reconocen el triunfo, usted y muchos

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

como usted se movilizarán, y créame que nosotros estaremos a su lado, hombro con hombro, luchando contra esa injusticia y denunciándola, justo como hicimos cuando lo del desafuero”. ¿Paradójico? No. Simplemente zapatista.

Aun cuando las reuniones con los zapatistas continúan, es Pablo González Casanova quien precisa los puntos que los zapatistas deben aclarar, cuando afirma: “Muchos sentimos que los propios zapatistas son los más indicados para aclarar de manera precisa que, sin participar en las elecciones ni competir en ellas, no piden a quienes participen en ellas que dejen de hacerlo, y sólo les piden que no quieran estar en las dos campañas al mismo tiempo y les reconocen su derecho a seguir luchando en la forma por ellos acostumbrada, a reserva de que el día de mañana se integren en cuerpo y alma a la forma que nosotros creemos que puede ser la más efectiva para que los pueblos triunfen en un mundo incierto.”²⁴ Es decir, establecer la no contradicción entre participar en elecciones y sumarse a “la otra campaña” y, al mismo tiempo, asumir que no se puede usar “la otra campaña para beneficio de la campaña electoral de algún candidato”. Sin perder de vista que la estrategia es construir, desde una nueva forma de hacer política, una fuerza política contra el neoliberalismo y por la humanidad. Los actuales colectivos y frentes²⁵ que se vienen fraguando, son sólo alternativas que habrá que ver la manera como maduren.

²⁴ Pablo González Casanova, “La gran discusión”, *LJ*, 19.08.05.

²⁵ Son varios, desde lo que Marcos llama el “frentote”, la Promotora, el movimiento ciudadano y los que constituyen las redes ciudadanas en apoyo a AMLO, o el frente político que impulsa el Ing. Cárdenas. Hacia finales de noviembre será clave para la definición del candidato de la izquierda electoral. Mientras tanto, “la otra Campaña” continuará y seguirá después de las elecciones presidenciales.

Tesis 2004

Carlos Sánchez**

Maestría

LUIS MARRUFO CARDIN, 29 de enero 2004.

Cuaderno De Actividades De Servicio Social Comunitario Del Instituto Tecnológico De Estudios Superiores De Monterrey, Campus Guadalajara. Propósito, Sustento Filosófico y Resultados En Su Aplicación.

GUSTAVO ANTONIO GONZÁLEZ CASTAÑEDA, 10 de mayo de 2004.

La Experiencia Del Sufrimiento En Ingmar Bergman. Aborde filosófico de la experiencia de sufrimiento a partir de cuatro obras cinematográficas de Ingmar Bergman..

MARÍA EMILIA DEL CARMEN ORENDAIN MARTÍNEZ GALLARDO, 25 de mayo 2004. *En Busca De Luís Barragán.*

Licenciatura

GERARDO FERNÁNDO RIOS MARTÍNEZ, 01 de junio de 2004.

Propuesta ética de Xavier Rubert De Ventós. “El hombre sin atributos y el desprecio a la entropía”. Monografía.

CARMEN MONDRAGÓN SÁNCHEZ, 28 Noviembre 2004.

Los Votos Religiosos, Posibilidad De Una Vida Consagrada Libre, Realizable y Vivida En Gratuidad. Monografía.

BENEDICT DORCY, 25 Noviembre 2004.

Haití Cuando La Historia Se Repite. Monografía.

DAVID FOUST RODRÍGUEZ, Diciembre 2004.

Imaginando Diálogos. Ensayo De Una Apropiación De La Praxeología Trascendental. Tesis.

**Coordinador de licenciatura y maestría.

Héctor Garza sj, Nuevo Jefe del Departamento de Filosofía y Humanidades*

Carlos Sánchez**

En junio de 2005, la Compañía de Jesús destinó a Pedro de Velasco al Complejo Santa Teresita en la sierra Tarahumara. El complejo es un gran proyecto de trabajo con los Rarámuri: los ciudadanos de este país que están “acostumbrados a vivir con pocas cosas contentos y a procurárselas por sí mismos” y cuya cultura, que tiene como entraña la fiesta, los hace un pueblo independiente y resistente a la dominación. El cambio nos sorprendió. Pedro había sido actor central en la constitución del Departamento de Filosofía y Humanidades y su Jefe por dos años. Habíamos emprendido el proyecto de filosofía en un nuevo contexto: la Universidad y sus dinámicas. En este contexto, Pedro condujo el departamento de manera adecuada y coherente con las orientaciones del ITESO y del proyecto de filosofía y cultivó, con entusiasmo, claridad, profundidad intelectual y cuidado de las personas, el carácter comunitario del equipo de trabajo. Así mismo, su participación en importantes instancias colegiadas del ITESO significó un aporte crítico para orientar la toma de postura y las decisiones con respecto a asuntos transcendentales para la vida universitaria y su incidencia creativa en la sociedad.

*Artículo escrito el 22 de Agosto de 2005.

**Coordinador de licenciatura y maestría.



Mi Padre*

*Javier Martínez Rivera sj***

Su cambio implicó la pérdida de un gran académico apasionado por la formación y aliado constante de las nuevas iniciativas y desarrollos educativos. La decisión nos movió a la protesta, pronto mesurada por la consideración de que una de las opciones de la Compañía de Jesús es estar cerca de los más olvidados y por la designación de otro gran académico como jefe del Departamento: Héctor Garza. Héctor con su profunda y amplia visión filosófica, su serena libertad, su pasión por la conversación, su espíritu filosófico y su franca confianza en el equipo, vigorizará el proyecto filosófico, con la misma orientación: la formación de filósofos preocupados y abocados a la problemática sociohistórica y con la misma línea de pensamiento vertebrada en la propuesta de Xavier Zubiri que exige dialogar con otros pensadores y actores sociales. Con Héctor este equipo tiene el reto de fortalecer su presencia filosófica en la universidad y en la sociedad, consolidar el proyecto formativo y hacer crecer al equipo de trabajo.

El olor de las gardenias me entristece y me causa náusea, me recuerda la sala de casa impregnada de ese olor que se desprendía de los cientos de flores que formaban las coronas que habían enviado los amigos y conocidos para acompañar el féretro de mi padre que estaba ahí en el centro de la sala. No podía entender que mi padre estaba dentro y apenas ayer al volver de la escuela yo me había sentado en el borde de la cama donde estaba él recostado. Con su rostro redondo y sonrosado, de profundos ojos claros, que nunca olió a perfume, sino al ácido testimonio del trabajo y ahora yacía en ese lecho de seda, formalmente vestido con el traje gris de los domingos y las fiestas, anegado en ese dulzón aroma que suspendido en el ambiente se pegaba en muebles y paredes. Siempre uniré la muerte al olor de las gardenias, olor a muerto, decía yo. ¡Cómo pueden regalar los enamorados a sus novias una gardenia en señal de amor, flor con picante y náusebundo olor a muerto!



Mi padre había sido un hombre trabajador y honesto que tuvo que valer-se por sí mismo y sostener a su familia, su madre y dos hermanos, desde muy joven al quedar huérfano. Intentó en muchos campos para lograr salir adelante y lograr el éxito. Pero parece que no fue fácil. He visto las fotografías de la fachada de la carbonería que tuvo durante muchos años. Carbón y leña a gran escala para el uso doméstico. Salía al monte y compraba parte de un cerro y lo hacía carbón y lo traía a la ciudad. Después incursionó en el negocio de la fabricación de emplomados: ventanas para baño, lámparas, biombos de los que había muestras por toda la casa y vestigios de un algo que no fraguó. Finalmente en la época que tocó vivir junto a él, organizó una fábrica de cajas de madera

*Este texto forma parte del libro en preparación *La casa donde yo viví*, fruto del taller de creación literaria guiado por Fernando de León en el Fondo de Cultura económica, y cuya aparición se espera para los primeros meses del próximo año de 2006.

**Profesor de literatura. Iteso.

para uso comercial y en donde se empacaba jabón, huevo, frascos de aceite. Inventó una máquina para despepitar coco de aceite para la fabricación del jabón. La bautizó con el nombre de Salvadora, derivado de su propio nombre. Se conservaba en la fábrica un ejemplar que no vendió como recuerdo. Como complemento emprendió el oficio de la Apicultura cuyo fruto ya no pudo gozar plenamente, Fuimos sus hijos lo que por mucho tiempo disfrutamos y sobrevivimos con esa dulce herencia. Todos aprendimos a cultivar abejas y extraerles la miel.

Sin embargo pocos recuerdos de cómo era me queda en la mente. No era alto. Mi madre me comentaba, ni con el sombrero puesto me alcanzaba. Robusto y de anchas espaldas. Caminaba despacio, con pasos fuerte. Su presencia nos producía temor. Después de comer puntualmente a la una de la tarde todos los días, se sentaba en un pesado sillón de cuero, de alto respaldo y brazos anchos y fuertes para dormir una breve siesta. Un silencio opresor se esparcía por toda la casa. Nadie debía hacer ruido, nadie podía jugar, ni hablar, ni reír. Todos nos sumíamos en los libros, mientras él dormía. Media hora más tarde el bullicio y la vida volvían, cuando mi padre marcaba su salida con un portazo. Cuando regresaba por la noche después de cerrar la fábrica, ya estábamos dormidos.

Nunca recuerdo haber recibido castigo físico de parte suya; sólo una reprensión muy dura por haber mentido y no haber aceptado mi responsabilidad. Mi hermano que me sigue hacia arriba había dejado un refresco, de aquellos de bolita, en el refrigerador. Yo me lo tomé y cuando se investigaba quién había sido el culpable, yo lo negué rotundamente. Mi padre me hizo reconocer mi falta y me dijo jamás mientas para ocultar tus errores y sé valiente para aceptar las consecuencias. La única vez que recuerdo haber estado cercano a él fue en una ocasión que me llevó un domingo a revisar un apiario de un cliente en Poncitlán. Muy temprano estábamos en la estación para tomar el tren de Los Reyes que nos dejaría de paso en el pueblo. Me cerró el cuello del abrigo porque hacía fresco y me ajustó la gorra. Me permitió estar con el todo el tiempo durante la visita y al regreso compró cajeta y una sarta de limas para “que le lleves a tu mamá”.

Quería mucho a mi madre, decían, pero yo no recuerdo haber visto ningún gesto amoroso hacia ella; tampoco jamás nada que pudiera ofenderla. Mi madre era una mujer muy hermosa, alta, morena, de ojos verdes. Sólo salía de la casa acompañada de mi padre y no saludaba sino cuando mi padre lo hacía. Le decían la señora de los ojos bajos, porque no levantaba la vista más allá de un par de pasos. Después de que murió mi padre, le llegué a preguntar a mi madre, si pensaba casarse de nuevo, pues aún era bastante joven y había varios pretendientes. “Fui muy feliz con tu padre; pero quiero gozar mi viudez.”



Próximos Temas

Re-encarnación, 4ª parte. Tequila, 4ª parte. El filósofo Julio Quezada

PRECIOS al iniciar 2005

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

Obtención directa y suscripciones:

Toda correspondencia **INCLUSO GIROS POSTALES**

a: Jorge Manzano, a nuestra dirección (y ya no al Apartado anterior)

Revista Xipe Totek

Filosofía y Humanidades, Iteso
Periférico Sur 8585
45090 Tlaquepaque
Tel. (33) 3134-29-74
fax (33) 3669-34-34 ext. 2975

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

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar directamente a la cuenta de Jorge Manzano
Guadalajara, Serfin (Sucursal La Paz): 56-50637614-9,
y enviarnos un fax del depósito.

Giro Postal Ordinario -NO telegráfico-, dirección arriba señalada.

SUSCRIPTORES DE GUADALAJARA:

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

"Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl".

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

Mayor información sobre el nombre *Xipe Totek*: juanitar@iteso.mx



ORIENTACIÓN

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

En principio la publicación es exclusiva del Instituto, y se reservan el derecho de publicación. Las aportaciones han de ser enviadas en dos ejemplares, a máquina o computadora y a doble renglón

Reserva Derechos de Autor: 04-2005-020916362400-102
Certificado de Licitud de Título: 6915
Certificado de Licitud de Contenido: 8006
Publicación Periódica. Registro 14-0009

*Esta Revista se imprime en EDICSA Reforma 814, Sector Hidalgo;
Guadalajara, Jal. Tels. 3825.1371 y 3825.2678 Fax 3825.1371*

*Los artículos son responsabilidad propia de los autores.
La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse
con tal de que se cite la fuente.*



*“Cuando tocamos los corazones de otros
tocamos también sus dolores,
y nos vimos como en un espejo”*

ISSN 1405-2458 (en trámite de renovación)