

otros mundos, otras voces
manejos energéticos
2ª parte

XVII encuentro de filosofía
jesuitas de américa latina
4ª parte

chiapas, abril 1998

INDICE

Otros Mundos, Otras Voces 2ª parte

Presentación

El Bello Mundo Indígena 94

Conferencias

Chamanismo entre los Huicholes 95

Dr. Alfonso del Castillo Estrada

Dr. Carlos Chávez Reyes

Enigmas del Chamanismo 106

Dr. Scott Robinson

Los Caminos del Guerrero 123

Psic. Roxana Aguilar Vizcaíno

XVII Encuentro de Filosofía de los Jesuitas de América Latina 4ª parte

Lo Social y lo Político, según Francisco Suárez 131

Dr. Juan Carlos Scannone, SJ

Chiapas, Abril 1998

Chiapas: Alternativas para la Paz
en medio de la Guerra y Transición a la Democracia 172

Dr. David Velasco Yáñez, SJ

Modernidad

Una Modernidad Desgarrada 200

Dr. Alfonso Ibáñez Izquierdo

Cuentos

El Banquete 204

Lic. Yolanda Zamora



El Bello Mundo Indígena

Continuando el ciclo OTROS MUNDOS, OTRAS VOCES, presentamos en este número las memorias de las conferencias sobre chamanismo entre los indígenas. Los chamanes cuidan del equilibrio con la naturaleza y con el cosmos, que no son sino una y sola realidad, y ven en ello algo sagrado. Realizan así la tarea que Dios les ha encomendado. En el GÉNESIS de la revelación judeocristiana Dios les dice a los seres humanos: "sean señores del mundo" (*dominamini mundum*); y lo mismo se encuentra en otras grandes religiones. Es de Dios de quien se aprende lo que significa ser *señores del mundo*: hacer más bello aún el cosmos que Dios les entrega, y disfrutarlo *en cuanto individuos y en cuanto comunidad*. Una visión interesada en el *dominio individualista* del cosmos, al estilo cacique, desfigura la tarea divina, y trata de descalificar a los chamanes, de manera suave encasillándolos en mero folklore, o duramente atribuyéndoles poderes demoníacos. En Occidente estamos tan envenenados de individualismo, que aun médicos y antropólogos confiesan sufrir un *shock* cultural al entrar en contacto con el mundo indígena; como si recibieran un toque de anagnórisis o reminiscencia de paraísos perdidos (v. artículos sobre los chamanes). Estamos bajo "una lógica perversa del dominio racional ilimitado de todo lo existente, que puede llevarnos al abismo de la auto-destrucción" (v. artículo de Alfonso Ibáñez). Que el poder sea un don divino otorgado directamente al *pueblo* es tesis del filósofo jesuita Suárez, s. XVII (v. artículo de Juan Carlos Scannone). La tesis de Suárez se remonta al dominico De Vitoria (s. XVI), y más remotamente a Santo Tomás de Aquino (s. XIII). En México, como en otros países la misma tesis se recibe a través de La Ilustración (s. XVIII), y se resume en la expresión *la soberanía radica en el pueblo*. Hoy todo esto se ofusca en torno al problema de Chiapas. Analistas de peso temen que las declaraciones gubernamentales y las de intelectuales a su servicio estén preparando una represión sangrienta que culmine la guerra de sitio que se ha estado llevando a cabo. La matanza de Acteal y otras, la expulsión de observadores de derechos humanos, la campaña difamatoria contra Don Samuel son harto elocuentes (v. artículo de David Velasco). ¿Al final los indígenas volverán a ser los perdedores? Adiós vida comunitaria, adiós equilibrio cósmico, adiós derechos humanos, adiós prestigio de México, adiós historia de la independencia, si las autoridades hablan y se comportan como los antiguos virreyes, como quien echa atrás la historia; si se aplasta a un pueblo en favor de un rey, sea quien fuera el nombre, o el título, que se reserva el poder soberano otorgado a un pueblo.





CHAMANISMO ENTRE LOS HUICHOL^{*}

*Dr. Alfonso del Castillo Estrada
Dr. Carlos Chávez Reyes*

I. DR. ALFONSO DEL CASTILLO E.

Yo hice mi servicio social en la zona huichol y viví un *shock* cultural, un enfrentamiento entre la medicina que me enseñaron en la Universidad, y la medicina, muy elaborada y de gran tradición, de los huicholes. Esto cambió mi vida. Entré a un mundo totalmente diverso, que ponía en tela de juicio nuestros valores.

¿Quién es el chamán? El chamán es un sacerdote, un hombre de conocimiento, quien conoce los secretos de la naturaleza, da orientación y guía a las comunidades de las cuales es responsable, mantiene el equilibrio y la paz social, y está en comunicación con todos y cada uno de los integrantes de su comunidad. Capaz de mantener y controlar el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza, estable-

** Panel -septiembre 22 de 1993- a cargo de: Dr. Alfonso del Castillo Estrada, Médico-Cirujano, Vicepresidente de AJAGI; y Dr. Carlos Chávez Reyes, Médico Naturalista, Presidente de AJAGI (Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas).*

ce una relación entre animales, ríos, manantiales, montañas y lugares sagrados; percibe la energía y la conserva; es un intermedio entre el hombre y los dioses. En él se conjuntan el conocimiento y sabiduría de las generaciones anteriores. Dice Grinberg: el camino del desarrollo del chamán es el camino de la *expansión de la conciencia* en la que el chamán se vuelve capaz, cada vez con mayor intensidad y profundidad, de darse cuenta de lo que experimenta y de su entorno sin separar uno de otro; es el que sabe; y la voz del ver es su sabiduría, manifestada como una consecuencia íntima capaz de hacerle entender el significado de lo que experimenta. Esto le permite realizar verdaderas hazañas psíquicas como conocer de inmediato lo que ocurre a los enfermos, desarrollar técnicas terapéuticas específicas e individuales y, sobre todo, comprender la vida que comparte con las personas que trata. Para ello ha de vivir de manera impecable, no traicionando la propia conciencia, haciendo el bien y aprendiendo a ser cada vez más consciente de su existencia, experiencia, destino y misión. Esta voz del ver existe en todos nosotros, pero es en el chamán donde está más viva y certera; lo hace capaz de ver a través de la persona; abre su corazón y ve. Lo hace poniéndose atento y acallando el diálogo interno.

El chamanismo es un fenómeno vivo en la actualidad. Hay autores que señalan que tiene su origen en Siberia y llega a América a través de las migraciones por el estrecho de Bering, y se manifiesta desde Alaska hasta la Tierra de Fuego con los diferentes grupos indígenas que conservan sus raíces culturales, y con un acervo de sabiduría envidiable, transmitida de generación en generación, y conservado hasta la actualidad. Un ejemplo vivo de esto es el grupo indígena Wixárika o huichol. Ellos viven en pequeños grupos dispersos en la Sierra Madre Occidental, en el estado de Jalisco, y en algunas zonas de los estados de Nayarit, Durango y Zacatecas. Por ahí misionaron los jesuitas. Los indígenas habitan alrededor de los centros ceremoniales a donde acuden para las fiestas y rituales comunitarios; ahí se encuentran los edificios públicos, políticos, religiosos, como el *calihuey*, templo donde se celebran los principales ritos huicholes; la casa de gobierno, casa del gobernador, pequeños adoratorios y el *tukipa*. Esto se encuentra en la comunidad de San Andrés Cohamiata, Jalisco, *tatey kie*, la casa de nuestra

madre. En todo tiempo gran cantidad de huicholes acuden a este centro a comerciar, tratar negocios, divertirse, hacer sus fiestas, según sus costumbres. La vida de los huicholes es sencilla y tranquila, cada familia tiene una porción de tierra llamada *cohamil*, que trabaja durante 2 a 3 años hasta agotarla, sembrando frijol, maíz o calabaza, en cantidades pequeñas, sólo para su autosuficiencia; esto no alcanza para todo el año, pues las cosechas son escasas y raquíticas debido a la pobreza de la tierra. Otra buena temporada la dedican a elaborar artesanías que venden para ayudarse un poco.

Los huicholes son profundamente creyentes; todas las manifestaciones de su existencia, su vida completa, se halla impregnada de un sentido de religiosidad, basada en la naturaleza. Su mitología, cosmología y rituales, giran en torno a la trilogía *maíz-venado-peyote*.¹ Los dioses y los seres divinos son fenómenos de la naturaleza deificados; su deidad principal es *Tatewarí*, nuestro abuelo fuego, que se considera el primer *mara'came* o sacerdote huichol, que actúa como deidad tutelar del individuo más importante de la comunidad. Es evidente que el huichol se desenvuelve en un mundo mágico, donde los elementos de la naturaleza son considerados intermediarios, guías en la búsqueda de lo intangible. En estas comunidades huicholas, el *mara'came* ejerce una gran influencia entre los miembros de la comunidad, pues es el responsable ante los dioses de la vida de todos y cada uno de los miembros de la comunidad, dirige ceremonias, ofrece consejos, cura enfermos y llora cuando uno de sus miembros muere. Lo mágico y todas las prácticas, tabués y rituales de los chamanes sirven para alejar los peligros del mundo y para apoderarse de él. Para los huicholes tiene gran importancia la salud. Consideran que la causa de la enfermedad es sobrenatural. Puede ser un castigo de los dioses por haber infringido las normas o leyes religiosas. Su continuo peregrinar y la gran cantidad de fiestas rituales que celebran durante el año son significación de su gran esfuerzo por mantener la salud. El *mara'came* es el encargado de hacer el diagnóstico causal de la enfermedad; investigando en lo sagrado, haciendo uso de sus poderes, se da

1 Cf. *Plantas Místicas, Plantas de Poder y Sabiduría*, Panel, en XIPE-TOTEK, IV-1, 13, 1995, pp. 28-72, en concreto pp. 59-61; 70.

cuenta si el origen de la enfermedad se debe a algún hechizo o al enojo de algún dios; esto es, si el enfermo ha sido herido por una flecha mágica. El tratamiento empleado consiste en extraer por aspiración la flecha de la enfermedad, solicitando ayuda a una divinidad, que puede ser *cauyamari*, persona-sagrada-venado, héroe cultural animal y humano (es el ser que ayuda en la cacería del venado y en todas las ceremonias). El chamán le pide al enfermo que descubra la parte afectada; si se trata del estómago, apoya las manos sobre el abdomen, moviendo vigorosamente el *muvieri* -instrumento de poder de todo chamán: una varita de *palo de Brasil* forrada con estambre, con dos plumas de águila atadas en una de las puntas (¿la serpiente emplumada?)-; una vez localizado el sitio enfermo acerca su boca, succiona fuertemente, y escupe sobre su mano. La causa de la enfermedad se materializa en una pequeña piedra o grano de maíz o pelos de venado, etc., la muestra al enfermo y la lanza lejos. Cuando el paciente muestra pronto signos de alivio, el *mara'came* le indica que debe hacer ofrendas al dios ofendido. En casos graves el *mara'came* ayuna durante cinco días, privándose de alimentos como chile y sal; si el enfermo recupera su salud, el chamán ayuna cinco días más para obtener resultados más efectivos. A los niños les hacen un cántico en que se relata el viaje a Viricuta, y les dan galletas con chocolate en vez de peyote. Esta medicina, con la experiencia y complejidad de siglos, hace que los chamanes, valiéndose de la magia y religión, realmente curen por el conocimiento que poseen del ser humano y su entorno, aunado a la concepción mágico-religiosa de la enfermedad. El *mara'came* es un ser predestinado para esta tarea, y durante su preparación recibe poderes y dones; se requiere que participe durante cinco años en la peregrinación a Viricuta, lugar del desierto de San Luis Potosí, donde viven los dioses y crece el peyote. El *mara'came* se considera a sí mismo, y la mayor parte de su gente lo considera también, como guardián de la comunidad y escudo contra toda amenaza de la integridad espiritual y equilibrio de sus miembros.

Al morir, el huichol sigue el camino o ruta de los muertos. El *mara'came* interviene como guía del espíritu del muerto para que no regrese a causar mal a la familia; y purifica a los deudos y sus pertenencias. Esta ceremonia se realiza el quinto día del deceso. El

libro de *rurawe*, LA RUTA DE LOS MUERTOS, de Silvia Leal, describe cómo el robavidas y los mensajeros de la muerte, que son mandados por los dioses, atrapan el espíritu del muerto y lo obligan a emprender el camino donde las faltas que cometió y los compromisos religiosos que no cumplió serán castigados por los diferentes dioses. Los huicholes crean y recrean su mitología continuamente a través del canto del *mara'came* como parte de su tradición oral. Los huicholes conservan, en la práctica diaria, su cultura. Desde niños participan en todos los eventos. Durante años han vivido en un sistema de cooperación y participación social en relación con la naturaleza y con el cosmos, que son una y misma cosa. Estas comunidades constituyen una parte importante de nuestra identidad y pueden aportar soluciones en contextos pluriculturales.

II. DR. CARLOS CHAVEZ REYES

Los huicholes ocupaban las partes bajas, fértiles. Nunca se dejaron conquistar por los españoles. Hay relatos según los cuales grupos enteros, con niños y mujeres, se arrojaban a los peñascos antes que caer en manos de los españoles. Algunos subieron hasta la sierra, a donde a los españoles ya no les interesó seguirlos, pues eran tierras muy pobres y con poca agua. Esta conciencia de ser pueblo en gran medida está arraigada gracias a los chamanes porque éstos les hacen ver el mundo en otras dimensiones. Por eso ellos, a pesar de tener contacto continuo con nuestra cultura, porque viajan mucho, regresan siempre para allá, a la querencia. Conocí a un huichol que salió, y estuvo a punto de ordenarse sacerdote; prefirió dejar eso, y regresó a trabajar por su pueblo. Le pregunté por qué no se había quedado aquí, y me dijo que aquí había demasiada basura.

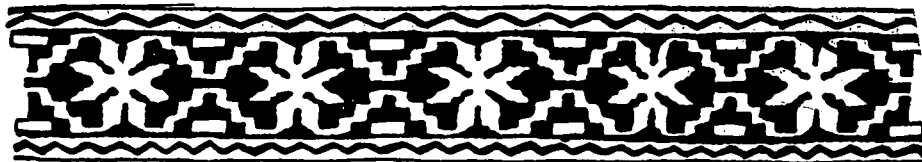
Los huicholes tienen ojos que los vigilan a cada vuelta del camino. Incluso en los lugares de descanso "están nuestros antepasados", seres del espíritu, en el cielo, en la tierra y en el inframundo. El culto a los antepasados no es un culto a los muertos, sino a nuestro

padre el sol, a nuestra madre la tierra, a nuestras tías de la lluvia, a nuestro abuelo el fuego. En la vida del huichol se siente la *presencia real* de personajes que se mueven, que dan mensajes, que ayudan o que castigan, desde el nacimiento hasta la muerte siempre presentes. Son sus parientes, sus antepasados, no son dioses. De esta forma, atravesado por los elementos que son espíritus capaces de materializarse y de cuya esencia participa, el huichol aparece como ser ultraterreno él mismo, y no sólo él, sino cada acto de su vida. Todos los actos, nimios o trascendentes, adquieren el valor de hitos de una vida con una misión, misión compartida por el pueblo entero, cuya guía proviene de mucho más allá de lo que los ojos ven, de mucho más allá de los límites materiales, en forma de revelación, pero también como hechos tangibles, o señales. Hay diversas maneras de expresar y transmitir, como el canto o como la magia de los mayores, que es palabra sagrada.

El hombre que es capaz de interpretar los sueños y los augurios, que nos mostrará los designios detrás de lo aparente, capaz de viajar al cielo y al inframundo, y convencer a nuestros antepasados para que nos ayuden, quien puede llamar la lluvia o pararla, es el *mara'came*, sacerdote y curandero. El, durante la fiesta, que es un rito, marcará las fronteras entre lo sagrado y profundo en nosotros y en lo que los sentidos pueden ver. Durante el rito nos llevará a asomarnos al misterio que refieren los iniciados; y tomando nuestro cuerpo y pensamientos hará surgir al *otro*, al que es capaz de jugar el papel sagrado, que con los suaves compases del canto, nos irá incluyendo en lo que el universo entero ha esperado desde siempre y que, en ese momento, se realiza como una abertura en los tiempos por donde todos presenciamos la entrada de la energía de lo divino al mundo. Para el huichol es viva la presencia de lo sagrado. Nosotros solemos hablar de Dios. Entre ellos el *mara'came* nos lo muestra, nos hace verlo, sentirlo en nuestra vida, y nos hace comprender los misterios más profundos, lo más sagrado. Para que la vida siga siendo, los hombres debemos recuperar la conciencia sagrada de todas las cosas, debemos encontrar la palabra de la conciencia antigua, y comprender que los antepasados nos ven siempre.

Los huicholes tienen un tesoro de sabiduría difícil de expresar en palabras pero que es fácil sentir en cuanto tiene uno un contacto desprejuiciado con ellos. Parece que el contacto entre lo sagrado y lo profano en todo el mundo es cuestión de vida o muerte. A nosotros nos da la impresión de que caminamos de manera constante, consistente, sin dudas. Y he preguntado a mis amigos por qué los urbanos atacamos a personas que conservan memoria de lo sagrado; por qué, aun sin maldad, nuestra cultura nos hace ir y quitarles sus tierras, sus bosques, aun su vida. Ellos tienen que trabajar para que la vida no se acabe en el mundo; y nadie lo entiende. Ellos rezan y ayunan por todo el mundo; se sacrifican, hacen abstinencias, caminan, caminan y caminan.

Yo quisiera hacer un llamado a todos para que hagamos un esfuerzo, desde donde estemos cada uno, para que ayudemos a estos hombres, de manera que ellos puedan seguir haciendo lo que tienen como cargo sagrado. Pocas realidades hay en este mundo tan trascendentales como las que ellos han estado realizando durante siglos, y que con una voluntad más allá de lo humano han decidido seguir hasta el fin de los tiempos. Nosotros tratamos de hacer algo por ellos, pero es muy poco, comparado con lo que ellos hacen por nosotros.





1. ¿Manejan los huicholes técnicas energéticas?

Dr. Carlos Chávez: Los huicholes (*wixaritari*) usan como nosotros el raciocinio, pero como un instrumento de abajo; el huichol usa mucho su corazón (*neiyari*) en cuanto late concorde con *nuestro corazón (taiyari)*. Tienen una verdadera conciencia de comunidad, mucho más allá de lo material. Le dices: "oÿe, ¿qué piensas, o qué vamos a hacer con esto?", responden: "pues a ver qué dice la comunidad"; tienen una conciencia de comunidad muy fuerte. En rituales con ellos percibo, a través de lo que ellos viven, el mutuo reflujo de energías, que los lleva mucho más allá de sí mismos. En nuestra sociedad es difícil sentir, atrapar ese reflujo, su concepto mismo. Lo que nosotros llamamos el diálogo interno muchas veces es una retroalimentación de nuestras propias experiencias en donde nos preguntamos, nos contestamos, inquirimos, pero siempre desde nuestras propias individuales referencias.

Durante el ritual, el *mara'came-chamán* va abriendo las compuertas que se van atorando por ahí; puede ser la tristeza de alguno de los miembros, o el enojo contra alguno, o un mal pensamiento. Al avanzar el ritual la energía empieza a desbordarnos, y llega el momento en que estamos participando todos de todos. Si por allá hay un movimiento, de inmediato hay una respuesta del otro lado del pueblo. En la cúspide de la fiesta, cuando ya la energía de lo sagrado bajó, todos la podemos sentir, huicholes o no huicholes. El diálogo interno ya se detuvo; y más bien como que estamos en diálogo con todos. Llega el momento en el que siente uno que el mismo viento está respondiendo a esa energía desatada; en el que vacas, perros, guitarras, violines, todo lo que ahí está, queda como sacralizado. A esta técnica llega el *mara'came-chamán* tras muchos años de ayunos, abstinencias, y comunicación con los antepasados. Pueden quedarse

sentados una, dos horas, inmóviles como una piedra, frente a la barranca; en diálogo, en contacto consciente con el universo. A mí me llegaron a pasar muchas cosas, a Alfonso también, a todos los que hemos vivido en la sierra o nos hemos acercado al corazón de la sierra, buscando el corazón de la sierra, que nos dan la certeza de que ellos tienen ese contacto con el universo. Estas vivencias te dan otros criterios, otra filosofía, otras posibilidades. Cuando el temblor de la ciudad de México, me decía un huichol, disgustado: "Pues cómo no va a temblar, si están tapando la tierra con cemento, y la tierra no puede respirar. Realmente está enojada nuestra madre tierra. Y si Ustedes siguen así, nosotros nos vamos a hacer como nuestros antepasados, nos vamos a volver lumbre, nos vamos a volver viento. A ver qué hacen".

2. Tengo entendido que estas tribus están usando también la medicina oficial para tratar ciertas enfermedades que no pueden controlar con su espiritualidad.

Dr. Alfonso del Castillo: Sí. En toda la sierra hay una red de unidades de salud, ocho o nueve, con ranchos ecológicos, botiquines, un cuadro básico de medicamentos y programas de la Secretaría de la Salud, con otras instituciones que están participando. Colaboran pasantes de medicina con interés en trabajar en la zona. Se les da una cierta capacitación, pero necesitan sensibilidad para afrontar la diversidad cultural entre la medicina oficial y la medicina huichol. Hay que despojarse de la investidura, de la arrogancia que se nos hace sentir en la facultad de medicina, y enfrentarse con humildad y con actitud de aprendizaje hacia los huicholes; pues ellos tienen una medicina tan elaborada, con 400 años de estar funcionando. Además se trata de capacitar a personas de la misma comunidad, sobre todo en beneficio de los niños, pues la mortalidad infantil es un problema de la población huichol. Entonces sí hay un esfuerzo de parte de la Secretaría de Salud y de parte de nuestra Asociación.

3. *Si la Secretaría de la Salud interviene, ¿podemos decir que la medicina huichol ya no funciona? ¿Y su espiritualidad?*

Dr. Alfonso del Castillo: La medicina tradicional huichol sí funciona. Nuestra tarea consiste en tratar de compaginar las dos medicinas. Antes, dadas las normas establecidas, no era posible. Ahora sí. Respecto de su espiritualidad, podemos decir que todos sus esfuerzos, costumbres, sacrificios, peregrinaciones, fiestas, tienen como fin mantener el equilibrio entre la comunidad y el universo, como dijo Carlos, precisamente para que no se enfermen. Ellos son parte del entorno, son parte de la tierra, del árbol, del agua. Si ellos rompen la rama de un árbol, si despeñan la tierra, es algo que tienen que pagar, *aunque se les dan oportunidades*. Cuando van a Viricuta su estado de cuentas se lo dice.

Dr. Carlos Chávez: Yo quisiera subrayar que para el huichol la enfermedad y la muerte son naturales, y ocurren a todo mundo. Como dicen ellos: *"allá también se enferman y se mueren"*. Tienen el problema de la mortalidad in-

fantil, pero los que sobreviven son muy fuertes, y fácilmente llegan a los cien años. Los ancianos tienen una lucidez, claridad, y vigor sorprendentes; entre ellos no existe la senectud de la inutilidad; y si vemos a un anciano huichol que ya no puede caminar es porque ya pasó de los 110 años, o tuvo un accidente. A mí el más viejito de la sierra me gana a caminar, caminan como venados. Además tienen conceptos diferentes. He visto a los huicholes llorando a un niño que se está muriendo, pero en el momento en que el *mara'came* les dice por qué se va a ir, y que ya no es posible hacer nada, para el dolor, y se acabó. Cuando muere un adulto, dicen: *"bueno, es que se falló"*; y a veces quieren decir que se falló a sí mismo, y que por eso le pasó un accidente, u otra cosa. En la ciudad la gente se muere por atropellamientos, del corazón, de cáncer; de diabetes, de hipertensión; allá esas enfermedades no existen.

4. *¿El mara'came ingiere peyote siempre que va a curar?*

Dr. Alfonso del Castillo: No hacer. Ensueña, o sea, tiene que poner de ver el corazón del enfermo, y a veces al día siguiente da el diagnóstico. Tiene un entrenamiento de toda la vida. Necesita ya estar ingiriendo peyote constantemente para poder ver a través del enfermo qué es lo que tiene, ni qué es lo que tiene que

5. *Alfonso: nos dijiste que tu vida con los huicholes cambió tu vida. ¿En qué cambió? ¿A nivel personal?, ¿a nivel profesional?, ¿fue algo que viste?, ¿algo que escuchaste?, ¿fue algo que sentiste?*

Dr. Alfonso del Castillo: Todo junto. En lo personal sí me cambió el mundo, mentalidad, actitudes; me hice más sensible a las situaciones de la vida cotidiana, y me dí cuenta, a nivel profesional, de la deshumanización que se estaba llevando a cabo en la práctica médica; de que hay otro tipo de valores y de intereses dentro de la sociedad de consumo. Al principio me sentí confundido, como les dije, a causa del *shock* cultural. Eso lo hace a uno reflexionar sobre la vida, sobre a dónde va uno. Y lo sigo haciendo después de 20 años. Queda uno fascinado de una cultura tan arraigada en la vida, en la naturaleza.



ENIGMAS DEL CHAMANISMO *

*Dr. Scott Robinson***

En nuestra época moderna la investigación del fenómeno etiquetado como *chamanismo* ha adquirido cierto interés, "cuando la razón sustituye a la fe, a las convicciones heredadas por la tradición y las transforma en razón instrumental: una racionalidad que consiste en determinar y calcular los medios más eficaces para lograr un fin determinado...". El filósofo mexicano, Luis Villoro, recalca la creencia central del modernismo: "el sentido de todas las cosas, incluido el hombre mismo, proviene del hombre". Si aceptamos esta caracterización sintética del modernismo, reconocemos que una de las fuentes del enigma de nuestro título es inherente al paradigma del modernismo, donde contrastamos nuestro egocentrismo con el sentido comunitario que el chamanismo invoca.

Como antropólogo he sufrido la dicotomía entre la experiencia compartida como aprendiz de tercer nivel en dos contextos chamánicos, separados en el espacio, pero obviamente contemporáneos entre sí: los cofanes del Alto Putumayo y la tradición

**Conferencia sustentada en Casa Loyola el 14 de octubre, 1993.*

***Antropólogo, maestro en la Universidad Roth Unidad Ixtapalapa; estudioso de los fenómenos del chamanismo, documentalista.*

náhuatl del Estado de Morelos; y hubo una tercera experiencia como documentalista de la peregrinación al peyote de los huicholes de San Andrés Cohamiata, Jalisco. El sufrimiento que provocó la traducción de la primera experiencia entre los cofanes al lenguaje de la antropología académica me convenció de que el lenguaje visual, cinematográfico, es mucho más adecuado, aun con sus limitaciones, por lo menos para registrar las experiencias, aunque no para analizarlas de acuerdo a mis propios gustos y criterios, siempre cambiantes ante las investigaciones nuevas y polémicas sobre el tema fascinante del chamanismo.

En la propia antropología el concepto de chamanismo ha sido menospreciado por algunos. Geertz lo juzgó como una categoría disecada e "insípida, por medio de la cual los etnógrafos de la religión desvitalizan a sus datos". El antropólogo australiano Taussig lo considera una categoría moderna y occidental, inventada, "una reificación audaz de prácticas dispares, pedacería de folklore y folklorizaciones hegemónicas, residuos de mitos de antaño mezclados con las políticas de instancias académicas, *curricula*, jurados de revistas científicas y las fuentes de apoyo financiero". A pesar de estos juicios no muy alentadores, hubo una especie de renacimiento de los estudios sobre el chamanismo durante la década pasada. Este renacimiento o revitalización del campo de estudio es el producto del enfoque interdisciplinario en los estados alterados de la conciencia y mecanismos terapéuticos, y del creciente interés en formas alternas de la espiritualidad. Este reencuentro, cabe señalar, no es producto de avances o corrientes influyentes de la antropología social. Tal vez hoy es producto, como fue en el siglo XVIII, de las inquietudes combinadas de filósofos, teólogos, médicos, arqueólogos, estetas y dramaturgos, además de los etnógrafos. Habrá que agregar a los psicólogos en el menú de las disciplinas contemporáneas enfocadas al estudio del chamanismo.

Dentro de la antropología el chamanismo ha sido *deconstruido* de tal manera que existe una desconfianza generalizada sobre las teorías generales del fenómeno. Holmberg afirma que "el chamanismo se mantiene intratable como un campo general de estudio, en parte porque las prácticas dispares han sido disociadas del contexto

cultural general y asociadas con motivaciones universales difíciles de comprobar en campo o en condiciones controladas de laboratorio". Hay miedo de reflexionar sistemáticamente sobre el fenómeno del chamanismo, en parte por lo que podríamos llamar *síndrome de Castaneda*. En el mismo gremio de la antropología, por lo menos en la escuela norteamericana, la obra de Carlos Castaneda ha sido sistemáticamente menospreciada como un invento literario, y esto ha motivado cierta represión sobre la reflexión del fenómeno chamánico. El mismo Holmberg, en sus trabajos sobre el chamanismo, trata de disuadir cualquier teorización general.

Ante la resistencia de los antropólogos por reificar una categoría de comportamientos, ritualizaciones y prácticas terapéuticas diversas, siempre ubicadas en una historia, cultura y contexto social concreto; contexto de símbolos y técnicas heredadas y socializadas, encontramos que la teorización general sobre el fenómeno se da en otros campos afines. Aun ante este sano escepticismo, existen temas comunes y patrones generales de comportamiento en el rubro del chamanismo entre etnias muy dispersas en nuestro planeta. Los trabajos recientes enfocados a los estados psicológicos asociados con el chamanismo ofrecen una conceptualización con base empírica que tiende a explicar las semejanzas recurrentes en términos de proclividades o propensiones humanas universales en vez de difusiones históricas y *sobrevivencias culturales*, como solían poblar las teorizaciones al inicio del siglo y dentro del evolucionismo del siglo XIX. Al parecer, en el panorama se encuentran antropólogos y etnólogos enfrascados en el estudio de tradiciones locales, reacios a participar en la *especulación* procedente del rincón de los psicólogos y de los filósofos *New Age*.

La propia bibliografía refleja este perfil de la situación. La literatura disponible en el sentido de las ciencias, no de las narrativas literarias -y aquí la polémica de Castaneda y sus contrarios- siempre va a ser un eje y una veta que hay que volver a tomar siempre en cuenta. Esta literatura disponible contiene estudios generales y comparativos en los campos de la psicología y estudios religiosos, junto con un abánico de títulos de carácter popular sobre la autoactualización y la espiritualidad *New Age*. Las aportaciones de

los antropólogos consisten en estudios detallados sobre etnias particulares, divorciados de los intentos de una teorización más amplia y de la construcción de modelos generales. Es importante recalcar que estas aportaciones etnográficas constituyen un contrapeso empírico importante ante las reflexiones teóricas en abstracto, con el fin de evitar un reduccionismo subversivo; subversivo en el sentido de que intenta anclarnos y ubicarnos empíricamente en la realidad para legitimar la reflexión teórica, y/o exoticismos románticos, en cuanto al otro intento no occidental y supuestamente homogéneo. Estos nuevos informes etnográficos ofrecen este potencial correctivo a una tradición de pesquisa intelectual *resbalosa* como es el chamanismo, relacionando el síndrome con los respectivos contextos locales, regionales, nacionales y transnacionales. Las mismas etnografías exigen una revisión de los conceptos, un tanto etnocéntricos, de los estudiosos euroamericanos.

El reto de los enfoques multidisciplinarios sobre el chamanismo ha sido cómo elaborar un esquema teórico racional -fisiológico, psicológico y/o médico- que explique la existencia y continuidad de las prácticas chamánicas. ¿Cómo racionalizamos algo que aparentemente depende de la fe del paciente en las operaciones de su chamán? El resultado se observa en los ejes principales de los enfoques multidisciplinarios contemporáneos; el estado psicológico de los chamanes y el valor terapéutico de las curaciones chamánicas. Durante gran parte de este siglo la reflexión científica sobre el chamanismo se preocupaba por la salud mental de sus representantes. Hubo una polémica constante que nació de cierta integración de la primera generación de psicoanalistas que intentaron hacer proyecciones de su esquema neofreudiano a las culturas no occidentales, en búsqueda de tabúes, de incesto, de complejos de Edipo y de Electra, de neurosis y psicosis varias. Fue un campo fértil de reflexión en los años 20's y 30's, con poco trabajo de campo. El eje principal de dicha reflexión era la figura del chamán considerado esquizofrénico, capaz de alterar su personalidad, lo que le daba acceso al mundo espiritual aparentemente legítimo para sus pacientes. Hubo quienes afirmaban que el comportamiento de los chamanes era el resultado de desequilibrios mentales, mientras otros defendían la condición sana de los mismos. El consenso actual descansa sobre la premisa de que

los cambios en los estados psicológicos que caracterizan el comportamiento de los chamanes caen dentro del repertorio de los seres humanos normales. Esto no significa que no se mantengan ciertos juicios sobre las propensiones fantásticas o anormalidades de la personalidad de los chamanes, pero debe ser evidente que estas tradiciones intelectuales no se transforman con celeridad. Lo trascendental es que la conceptualización del chamanismo ha migrado de ser una categoría de la psicología anormal hacia una nueva categoría de las capacidades psicobiológicas del ser humano.

A partir de la década de los 60's se da un cambio paradigmático -una frase desafortunada pero acertada...- de cómo acercarnos al fenómeno chamánico, resultado del nuevo enfoque científico y popular sobre la conciencia. Indudablemente, la amplia experimentación con psicotrópicos o sustancias psicoactivas -el peyote y los hongos, por ejemplo- demostró, literalmente, que los estados de conciencia relacionados con el chamanismo están al alcance de los seres ordinarios, Ustedes y yo. Antropólogos investigadores de toda una generación, en que me incluyo, que trabajaron entre las etnias de la Alta Amazonía, descubrieron que sus propias experimentaciones con psicotrópicos semejabán las experiencias de sus informantes chamanes. Se mantiene algún interés en este chamanismo psicodélico, pero ahora forma parte de un escenario mayor en la investigación sobre estados alterados de la conciencia.

Cabe recordar que en la Alta Amazonía -franja que cubre del norte al noroeste de Bolivia, pasando por un arco, del oriente de Perú y de Ecuador, al sur de Colombia-, existen quizá 40 ó 50 etnias, cuya sociedad está organizada alrededor de la figura de mayor poder: el cofán que llaman *curaca*, palabra quechua, que designa a una persona con autoridad, quien desempeña el papel de chamán (en esta región etnográfica casi siempre varón, rara vez mujer). A través del bejuco selvático, en quechua conocido como *ayaguasca*, y en el sur de Colombia como *yafé*, los chamanes consultan constantemente en el transcurso de la vida comunitaria; cada diez, quince días en la vida de los individuos desde los seis años hasta su muerte. Todos -hombres, mujeres y niños- consumen una jícara con la infusión del bejuco machucado; e interpretan si las visiones y alucinaciones,

experimentados por todos realmente fueron conducidas e interpretadas por el chamán, quien preside este rito del acceso a estados alterados de conciencia. Esto se practica todavía en esta zona, aun con las incursiones de empresas petroleras, misioneras y anexos.

Los EAC, o Estados Alterados de Conciencia, constituyen la frase operativa y, por qué no decirlo, hegemónica de los más recientes estudios interdisciplinarios sobre chamanismo. Como señala Atkinson, "mientras los primeros estudiosos de la religión definieron el chamanismo de manera que incorporara las propias comprensiones o discursos culturales de chamanes y sus seguidores, los nuevos científicos sociales, escépticos de la base ontológica de las dimensiones espirituales, han encontrado un sostenimiento epistemológico en el concepto de estados psicológicos alterados" (citado en Ridington 1990:310). Este grupo de investigadores muestran cierta timidez en emplear la terminología tradicional de *éxtasis* y *estados de trance* para referirse a la gama de prácticas culturales concretas cuya relación con el chamanismo ha sido y sigue siendo una polémica central: ¿a qué fenómenos nos referimos con el término chamanismo? Los investigadores buscan aclarar qué es lo distintivo del o de los estados de conciencia empleados por chamanes. Algunos hablan de éxtasis chamánica, como una forma particular de los EAC. El antropólogo Harner, quien estudió con los jíbaros, los shuar-cazadores reductores de cabezas del oriente ecuatoriano-, y últimamente ha abandonado la universidad para dedicarse a la asesoría en temas chamánicos en una fundación a su cargo, sostiene que existe un estado de conciencia singular, transcultural. Goodman define un estado ritual o religioso de conciencia parecido a la *estructura profunda* del lingüista Chomski, o sea una sintaxis fundamental que organiza la diversidad de la información percibida por los chamanes y permite así su canalización a favor de los pacientes o afligidos. Walsh, en cambio, ofrece un *mapeo* fenomenológico de varios estados y niveles de conciencia perceptible entre chamanismo, budismo y yoga, distinguiéndolos entre sí.

La identificación entre chamanismo y los EAC es tal que ambos términos ahora son sinónimos en algunos sectores. Pero persiste el riesgo de volver a los reduccionismos de antaño; el énfasis sobre los

estados de conciencia soslaya las múltiples dimensiones sociales y culturales del fenómeno. Por ejemplo, una definición postula que el chamanismo refiere "a una institucionalización de una transformación de la fase ordinaria despierta a una no-ordinaria, donde la información generada internamente domina y bloquea las funciones ordinarias de tomar decisiones y orientaciones de la fase despierta"... (citado en Ridington 1990:125).

Esta revisión de los EAC ha incluido, por supuesto, las bases neurofisiológicas de los mismos. La propia investigación del chamanismo dentro del enfoque de la antropología recibió un fuerte apoyo con la publicación en 1982 de un número especial de la revista *Ethos*, dedicado a chamanes y endorfinas. Tomando su inspiración del descubrimiento de las endorfinas, compuestos semejantes al opio producidos por el propio cerebro humano al reaccionar ante ciertos estímulos, los participantes en este volumen consideran las relaciones entre equilibrios químicos, estados emocionales y la ritualización. No sólo los estados de conciencia chamánicos, sino también las respuestas terapéuticas de pacientes se consideran en función de la euforia químicamente inducida en el cerebro humano. De nuevo, la crítica antropológica dirigida al enfoque *neuromitológico*, como lo etiquetan algunos antropólogos cínicos, reclama el peligro de reducir las dimensiones sociales, simbólicas y psicológicas del chamanismo a un denominador bioquímico y neurológico. Nosotros, los antropólogos, somos muy reacios a reducir comportamientos culturales y rituales a meras funciones psicobiológicas. Mientras reconocemos que los cambios de estados de conciencia son intrínsecos a la práctica chamánica, la perspectiva que considera al chamanismo como una manifestación del comportamiento de *trance* es semejante a un análisis del matrimonio estrictamente en función de la biología de la reproducción humana. Una comprensión de la neurofisiología del trance tiene valor, pero no explica el chamanismo en función de las estructuras asociadas del rito, conocimiento, manipulación simbólica o de significados y la comunidad en su conjunto.

Ridington ofrece una salida al callejón sin salida del enfoque estrictamente psicológico. Argumenta que los EAC son revelatorios, no en sí mismos, sino gracias a su lugar en sistemas culturales de

conocimientos. El ejemplo etnográfico proviene de los *dunneza*, habitantes de la cordillera de la Columbia Británica en Canadá; donde existían en su entorno tradicional, esquemas de información personal y social vitales, accesibles vías de transformaciones de la conciencia. Ridington aclara que los occidentales no comparten la *fenomenología represiva* que señalan algunos; lo cual niega nuestro acceso a la información revelatoria. Más bien, Occidente, por no decir la cultura capitalista -disculpando esta vulgaridad en tiempos neoliberales...-, premia la transformación de la sociedad y de la historia, y no de la conciencia individual. En otras palabras, la naturaleza, desarrollo y organización de los conocimientos culturales centrales eurooccidentales asignan un papel idiosincrático a la dimensión de la conciencia, en contraste con las sociedades donde el chamanismo florece y se mantiene, pero esto no quiere decir que no podamos comprenderlo como tal y participar. Es importante repetir la importancia de corregir el desequilibrio entre los enfoques sobre estados psicológicos y las dimensiones sociales, simbólicas e históricas del fenómeno.

El frente de la investigación con mayor promesa, según Atkinson, requiere integrar los descubrimientos, o *insights*, del trabajo sobre los aspectos fisiológicos y psicológicos de los EAC con perspectivas propiamente antropológicas. Siikala ofrece una hipótesis sistemática: la técnica de comunicación empleada por un chamán al crear una interacción entre este mundo y el otro, implica asumir uno o varios papeles en relación con los contrapapeles o roles de los espíritus. Siikala construye un modelo de las interacciones entre chamán, espíritus y el público humano que conlleva a un EAC. La dimensión de lidiar con espíritus, amigables y ajenos, es lo que distingue el chamanismo de otras prácticas estáticas. También merece ser notada la aportación de Noll, quien argumenta que los chamanes utilizan un *estado visionario controlado*, distinguible de otros estados por su búsqueda activa de visiones. Los chamanes no buscan los EAC en sí, sino como instrumentos para mejorar las imágenes generadas y la información cultural sugerida por las mismas. Apenas inicia la investigación sobre el impacto de los sueños dentro del fenómeno chamánico.

Antes del establecimiento de una base científica del chamanismo por medio de la investigación de los EAC, la eficacia terapéutica de los ritos chamánicos había sido aceptada como una justificación comprensible del mismo fenómeno. Mientras la argumentación en base a la dimensión espiritual de la práctica chamánica incomoda a los científicos occidentales, sus funciones médicas y psicológicas, en el sentido de terapia, la transforma en algo inteligible y sujeto a la explicación racional. El movimiento de la medicina alternativa ha promovido, en ciertas regiones y espacios sociales, la integración de técnicas chamánicas en sistemas occidentales de salud pública. (Ejemplo de Don Lucio, Adrián y el Hospital Español)

Puedo compartirles dos experiencias personales en México. Mi compadre e informante, el granicero morelense Don Lucio fue presentado por un servidor a un colega psiquiatra, con responsabilidad académica en el postgrado de la UNAM que trabajaba en el pabellón de salud mental en el Hospital Español de la ciudad de México. Don Lucio iba con bata blanca, y habló con algunos pacientes. Su comentario fue que había "*gente muy dañada*". El decano de la psiquiatría en México se enteró, y lleno de ira recalcó que la psiquiatría parte de un modelo médico y no de aprendices a introducir elementos culturales y simbólicos. Un segundo caso fue la propuesta de que en las clínicas IMSS fueran aceptados curanderos. La propuesta fue rechazada por el mismo psiquiatra, el decano, por considerarla anticientífica. Mi argumento, creo que todavía válido: cómo es posible, en un país pluricultural, discriminar sistemáticamente la medicina tradicional. En otros países, como Nigeria, sí ha prosperado la colaboración entre curanderos y las clínicas oficiales,

La reflexión teórica sobre los paralelos entre la terapia chamánica y las psicoterapias occidentales datan desde los ensayos de Jung sobre la materia. No cabe duda de que existe una cercanía, si no simpatía táctica, entre la terapia jungiana y la transformación del chamán y su paciente en contextos tradicionales. Existen ejemplos etnográficos sugerentes. Laderman compara una teoría de Malaysia sobre el temperamento humano y los arquetipos jungianos. En el chamanismo Malay, afirma, existe un sistema no proyectivo de

psicoterapia, lo cual exige a los pacientes enfrentar las fuentes internas de sus malestares. Laderman reafirma una tesis de creciente aceptación: la eficacia complementaria de la psicoterapia occidental y los sistemas chamánicos. Ambos tienen méritos como paradigmas teóricos y prácticas clínicas, ninguno es más *racional* ni empíricamente más justificada que la otra.

A pesar de la brillante y polémica incursión del maestro Lévi-Strauss en el campo de la eficacia simbólica de la terapia en el caso del chamanismo Cuna, todavía no tenemos una teoría adecuada sobre la materia. También cabe mencionar que el énfasis sobre la función curativa del chamanismo menosprecia el hecho que las prácticas de los chamanes en contextos tradicionales con sus públicos creyentes se dirigen a acciones profilácticas, para atenuar las precondiciones de las aflicciones y proteger contra los daños y la incertidumbre.

La tradición fenomenológica dominó en los estudios del chamanismo desde Eliade hasta el presente. Pero algunos, Taussig, por ejemplo, critican la nostalgia romántica y la exultación misticadora de la mediación entre el-la chamán y el mundo espiritual. El chamanismo también mediatiza las divisiones étnicas y de clases sociales en contextos coloniales o postcoloniales (que podría ser el caso de los huicholes en la sierra de Jalisco...). Taussig sugiere que el síndrome del chamanismo en base al alucinógeno *banisteria yagé*, en la lengua franca del Putumayo colombiano, bien puede ser una respuesta institucionalizada dentro de la comunidad de chamanes de distintas etnias a la dominación colonial y ahora neocolonial en un Estado multiétnico; constituye una suerte de discurso regional para comprender y procesar las relaciones de poder existentes, no tanto como una *cultura psicodélica* especial. Cabe señalar que los *chamanismos* nunca ocurren en aislamiento, pero subsisten en nuestro contexto cada vez más globalizado, empotrados en sistemas más amplios de pensamiento y práctica.

Debemos anotar el hecho de que los chamanismos han sido marco de acciones represoras de las religiones institucionalizadas y del Estado. Existe una evidencia, inclusive geográfica y etnográficamente cercana, de que la religiosidad estática, que posibilita a los creyentes

ejercer su fe -y terapias- sin la necesidad de una organización más formal y jerarquizada, engendra la oposición intransigente de la autoridad religiosa formal. Esto está ocurriendo actualmente, parece, en parte de Michoacán y Jalisco donde la corriente católica carismática no recibe el beneplácito de la curia superior. El hecho levanta interrogaciones interesantes sobre la relación entre grupos movilizados en función de liderazgos carismáticos, cuasi-chamánicos, digamos así, y el contexto mayor de instituciones religiosas y políticas poco democráticas. Hemos de reconocer que la sociedad colonial, ajena a los conocimientos de las tradiciones y mecanismos del chamanismo huichol, por ejemplo, puede proyectar una especie de miedo y fantasías, generadas en la mistificación del enemigo, hacia la sabiduría chamánica de los indios. Esto ocurre en la Alta Amazonía y puede ser parte de nuestra fascinación con la ritualización del peyote. A manera de paréntesis: mientras el Estado soviético reprimió sistemáticamente el ejercicio del chamanismo, en su sede etnográfica tradicional de Siberia, al mismo tiempo los etnógrafos soviéticos nos dejaron una destacada bitácora detallada de las culturas chamánicas del centro y oriente de Asia, sin mayores especulaciones teóricas generales que el esquema hegemónico del momento, el materialismo histórico, no permitía. Una paradoja de la ex-etnografía soviética en beneficio de nuestro conocimiento del chamanismo. La relación entre los chamanes y el poder político mundano es un tema que ha ocupado a varios antropólogos, incluyendo un servidor.

La relación entre el chamanismo y el género sexual del oficiante recientemente es tema de interés. Hay evidencia de que el macroesquema inicial sobre el chamanismo, producido por el historiador de religiones, Mircea Eliade, discrimina entre el trance chamánico de los hombres y la posesión por los espíritus de las mujeres, supuestamente poseedoras de menos dones y así, con menor control. Atkinson argumenta que el caso merece una revisión cuidadosa, tomando en cuenta que los casos etnográficos del este de Asia con etnias cuya costumbre chamánica fue reprimida por el ex-Estado soviético y el todavía poderoso Estado chino. En esta región los médiums con los espíritus han sido muchas veces mujeres, como en Corea, merecen ser incluidas dentro del paradigma mayor del

chamanismo. En México tenemos el caso de la famosa mazateca María Sabina, ya fallecida, visitada aun por financieros de Wall Street; pero no hay ningún estudio etnográfico descriptivo de su mundo, discursos, sueños, red de parentela.

La dimensión ordenadora del chamanismo tiende a ocultar los procesos disruptivos generados por la propia práctica chamánica. Existe una ambigüedad entre el estereotipado chamán macho, protector del orden local y regional, cuyas acciones generan miedo y terror entre sus enemigos y vecinos, como es o era el caso en El Putumayo. Las retóricas del orden son tan significativas como sus coqueteos con el caos y la anarquía. Incluso podemos construir una hipótesis: la autonomía de las comunidades de los cofanes, y quizá de los huicholes, por ejemplo, en parte es producto de la anarquía vigente entre los *mara'kate* [plural de *mara'came*], no sujetos a ninguna autoridad menos que a sus vínculos con el mundo espiritual huichol. Hacer un control *aquí*, provocar un descontrol *allá*. Mi compadre Don Lucio dice: "yo sé trabajar el mal, pero me dedico al bien". Atkinson escribe: "los chamanes ciertamente provocan desorden -conceptual, psíquico y social-, pero crean y sostienen orden a la vez: la coherencia y viabilidad del ser de sus pacientes, la continuidad de la comunidad y el bienestar de una familia".

El *performance* o teatralización de las acciones chamánicas es otra dimensión de interés. Un rito chamánico puede ser una magnífica obra de teatro, y en el teatro postmoderno el énfasis no se hace sobre un producto pulido y acabado, sino sobre el proceso de autoexpresión religiosa. Una *séance* chamánica constituye un escenario para crear y sostener la autoridad chamánica al tiempo que permite al público presente proceder al arbitraje del valor, categoría, poder y renombre del chamán en *performance*.

Hoy nos enfrentamos a un neochamanismo, producto en parte de las acciones innovadoras de chamanes urbanos, seres carismáticos con dones innegables, cuyos *performance* generan curaciones y tienen una eficacia terapéutica empíricamente reconocida. Es también producto de los informes etnográficos de los antropólogos, cuyas monografías detallan las creencias, estructuras y ritualizaciones

de tradiciones simbólicamente ajenas a nosotros. Puede haber un conflicto inherente entre estas dos tradiciones: los neochamanes urbanos buscan el desarrollo de su propia espiritualidad con el apoyo de símbolos y ritualizaciones prestadas de las culturas tradicionales, reconfiguradas para coincidir con nociones occidentales de la auto-actualización. Los antropólogos, paradójicamente, nos ubicamos de repente como cronistas del pasado o de las costumbres amenazadas por el progreso, mientras nuestros reportes contribuyen al mismo proceso al producir relatos cuya refuncionalización y transmisión por los medios masivos atenúa y transforma el significado de los mismos. Me temo que seamos cómplices en el proceso de aculturación y destrucción del chamanismo tradicional. He aquí nuestro oficio, dilema y angustia.



Diálogo con el Público

1. Quisiera su respuesta como individuo no como antropólogo, ¿qué es un chamán?

Ya no puedo sostener esa esquizofrenia entre individuo y antropólogo, soy las dos cosas. El chamán o la chamán es un individuo con dones de curar y de acceder a otras instancias de la realidad, Siendo ésta una potencialidad que todos compartimos ¿por qué estos individuos y no otros? Pueden darse razones múltiples, por ejemplo, el don de soñar de una forma especial en la niñez, o el haber sido nieto, hija,

hijo de un chamán, pues suele darse un aprendizaje dentro de la familia. Pero no hay una teoría que nos oriente adecuadamente. Lo fascinante es el sufrimiento de los nuevos chamanes, que se forman en un contexto no tradicional, urbano, industrial, cristiano o postcristiano; es un fenómeno digno de ser tomado en cuenta; hay que respetarlo y seguir observando.

de tradiciones simbólicamente ajenas a nosotros. Puede haber un conflicto inherente entre estas dos tradiciones: los neochamanes urbanos buscan el desarrollo de su propia espiritualidad con el apoyo de símbolos y ritualizaciones prestadas de las culturas tradicionales, reconfiguradas para coincidir con nociones occidentales de la auto-actualización. Los antropólogos, paradójicamente, nos ubicamos de repente como cronistas del pasado o de las costumbres amenazadas por el progreso, mientras nuestros reportes contribuyen al mismo proceso al producir relatos cuya refuncionalización y transmisión por los medios masivos atenúa y transforma el significado de los mismos. Me temo que seamos cómplices en el proceso de aculturación y destrucción del chamanismo tradicional. He aquí nuestro oficio, dilema y angustia.



Diálogo con el Público

1. Quisiera su respuesta como individuo no como antropólogo, ¿qué es un chamán?

Ya no puedo sostener esa esquizofrenia entre individuo y antropólogo, soy las dos cosas. El chamán o la chamán es un individuo con dones de curar y de acceder a otras instancias de la realidad, Siendo ésta una potencialidad que todos compartimos ¿por qué estos individuos y no otros? Pueden darse razones múltiples, por ejemplo, el don de soñar de una forma especial en la niñez, o el haber sido nieto, hija,

hijo de un chamán, pues suele darse un aprendizaje dentro de la familia. Pero no hay una teoría que nos oriente adecuadamente. Lo fascinante es el sufrimiento de los nuevos chamanes, que se forman en un contexto no tradicional, urbano, industrial, cristiano o postcristiano; es un fenómeno digno de ser tomado en cuenta; hay que respetarlo y seguir observando.

2. *¿En las comunidades chamánicas has tenido vivencias fuera de toda lógica?*

Es una pregunta muy autobiográfica. Esta es la primera vez que hablo del chamanismo en veinte años; y ya son veintidós años que se filmó *EL VIAJE A VIRICUTA* con los huicholes. Entonces comprendí que yo no tenía nada que traducir estas convivencias en un lenguaje académico, ya que el lenguaje académico destruye la riqueza, la polivalencia de los significados, la riqueza, la profundidad, las transformaciones, las metáforas sinónimas. Mi convivencia anterior fue con los cofanes, con quienes regresaré nuevamente, después de veinticinco años; y tengo mucho temor de encontrar una cultura devastada por la colonización de la selva

detrás del desarrollo petrolero. Como maestro de antropología me topé con un problema ético, ante los estudiantes que están pendientes y ávidos de saber de otras realidades, de otros fenómenos etnográficos aparentemente exóticos. Vi el riesgo de crear una relación, de asumir un papel que considero poco responsable, y opté por nunca dar clases sobre antropología de la religión o sobre chamanismo. Con Ustedes aquí se trata de una hora, pero llevar un trimestre de clases o un seminario sobre chamanismo, utilizando una bibliografía más experiencias personales, es algo que yo encuentro contra mi ética personal.

3. *A propósito del comentario de Don Lucio, que en la clínica había gente muy dañada, ¿cómo conceptualizan ellos las enfermedades mentales?*

Hay estudios sobre chamanes que han sido entrevistados por antropólogos-psiquiatras o psiquiatras antropologizados. En lenguaje nuestro occidental se habla de comportamientos anómalos, de daño cerebral, de individuos que no pueden funcionar en la socie-

dad como seres normales. El chamán toma una opción inteligente y audaz; este individuo es incorporado como asistente del chamán, para que esté cerca y pueda ser controlado, pero tiene un papel legítimo en la comunidad.

Mi amigo, el psiquiatra ya fallecido Adrián Ramírez Moreno, ocasionalmente, cuando veía que no podía hacer nada terapéuticamente, enviaba a su paciente, por ética, decía él, a Don Lucio. Recuerdo el caso una brasileña. Don Lucio le hizo una lectura o diagnóstico, y le dijo que ella estaba muy dañada por una medicina que él no entendía, que ella había hecho un compromiso con otra medicina, que ella tendría que volver a casa y rendir cuentas. Efectivamente, ella confesó que había sido iniciada en la makumba, del culto afrobrasileño, y que era una iniciada, pero que no había cumplido con todos sus deberes.

4. ¿Es difícil diferenciar a un curandero o chamán de un charlatán?

Considero que culturalmente es muy relativa esa distinción. Yo diría qué importa la diferencia si los pacientes se curan. Sí quisiera aclarar la diferencia entre curandero y chamán. En el léxico de los antropólogos el chamán es el de máximos poderes, sensibilidades y capacidades. Curandero en el medio rural mexicano puede ser un hierbero, puede ser un huesero; hay una jerarquía. En la cultura náhuatl, del centro del país hasta Colima, el granicero es un individuo tocado por el rayo, que sobrevive, y que reconoce esto como un signo de los espíritus, un llamado a la iniciación, y que cumple un aprendizaje con otro granicero y forma parte de una especie de mayordomía de graniceros. Esta es una categoría especial en vías de extinción.

5. Decías que cualquiera de nosotros puede ser chamán. ¿Hay la posibilidad de hacerlo a través de serias disciplinas, formaciones, sacrificios? Y ¿tú ya te consideras chamán?

Hay muchas técnicas, muchas capillas, escuelas y corrientes; tanto que si alguien cree tener el monopolio de la verdad ése sí es un charlatán. El chamanismo, que se reproduce en tantas etnias en el mundo, tiene una dimensión de humildad, humildad ante el poder

que uno puede controlar y el daño que uno puede causar a otros. Para volver a lo que dijo mi compadre Don Lucio: "yo no trabajo el mal, pero sé cómo controlarlo", esto es, uno también puede causar daño. El ejercicio de ese poder conlleva entonces una enorme responsabilidad. Personalmente no me encuentro ni cerca de esa condición; pero asumo una relación de mucha humildad ante individuos que sí ejercen y merecen ese *status*. Hay gentes malvadas, con poder, que provocan daño. Nosotros los legos no los identificamos, pero los chamanes sí los detectan y los tienen bajo la mira.

6. Soy psicóloga. Casualmente invitada en 1985 a un congreso de brujos, fui por curiosidad. Me encontré con que eran curanderos dispuestos a transmitir sus conocimientos a los médicos y psicólogos asistentes. Me fascinó ese mundo, y a partir de ese año he estado asistiendo cada año. La última vez hubo 1200 asistentes, cuando en la primera éramos 80. Había 50 talleres, diversos. Una granicera hizo un ritual al inicio de la fiesta; y no llovió los tres días que duró la fiesta; en cambio, al terminar la fiesta, llovió toda la noche, y siguió lloviendo; fue sorprendente. Pedí a esa curandera que me recibiera en su casa, pues quería aprender de ella algo. Me dijo que en su casa no me podía recibir; y como me puse triste, me aclaró: "no tengo casa como tú la esperas; si vas y me buscas, tienes que seguirme a donde yo vaya, caber donde yo quepa, y entender lo que yo entiendo; y quien me reciba a mí, a ti también tiene que recibirte".

Sin comentario, es tu decisión, te puso un cuatro. Mi compadre Lucio nunca duerme fuera de su casa; aunque haya que hacer un trabajo lejos, obliga a todo mundo a que lo recoja y lo devuelva a su casa, aunque tenga que manejar toda la noche porque su casa es un lugar seguro. Hay mucha inseguridad en ese régimen de individuos con tal sensibilidad.

7. *Allá en el norte, arriba del Río Bravo, sobre todo en el sureste de USA, seguido salen curanderos nuevos, religiosos, que en un estado medio alucinatorio, con música y cantos, imponen la mano a alguien y se producen curaciones portentosas, como que de pronto un paralítico camina. Pero se sospecha que haya trampas, trucos, charlatanería. ¿Hay algún estudio serio sobre estas corrientes de la cultura americana? ¿O solamente sobre las culturas más ricas y de tradición antigua, como la mexicana y sudamericana?*

Tengo veinticinco años viviendo en México. Al país donde nací voy de visita, como turista, y encuentro cosas nuevas que a mí también me asombran. Hay una literatura de antropólogos y sociólogos, observadores de estos fenómenos de sectas. Se dan mecanismos psicológicos comunes, pero también importan la capacidad del individuo concreto para tener esos poderes, la tendencia al *performance* o al teatro para intensificar la relación entre él y su público, y quizá la fe en el discurso, dizque terapéutico, curativo, religioso, salvacionista. Lo interesante en USA es que la generación actual fue formada to-

talmente en la televisión. ¿Cuál es el impacto, digamos en los códigos aquí, de símbolos que sí tienen valor o no tienen valor? Eso es una novedad en la historia del ser humano, ese nivel de vacuna con gran cantidad de información tan variada. Hay una hipótesis medio maniquea sobre esos muchachos de 17 años que se suben a un camión y matan a dos individuos y se van. ¿Por qué? Porque comprar un arma automática cuesta sólo 15 dólares; y matar a 2 ó 3, como lo han visto a diario durante muchos años en la televisión, no tiene aparentemente ningún estigma.



LOS CAMINOS DEL GUERRERO*

*Psic. Roxana Aguilar Vizcaíno***

1. INTRODUCCION

**Conferencia sustentada en Casa Loyola el 7 de octubre, 1993. Al inicio la conferencista pidió que cada uno escogiera su lugar, al estilo de Don Juan; y tanto al inicio como al final, dedicó breves minutos a que escucháramos, con el corazón, música autóctona.*

***Licenciada en Psicología. Maestra en Desarrollo Humano; especialidad en Terapia Psicocorporal, caractereología, Integración postural, psicoterapeuta individual y grupal, comunicación en grupos; fundadora y participante de los grupos Germinación y Abraxas, promotores del desarrollo humano; instructora de los talleres El Corazón del Guerrero.*

Más que conferencia expondré unos cuantos rasgos de *El Guerrero*. Uso los libros de Carlos Castaneda, antropólogo y escritor, por ejemplo, *LAS ENSEÑANZAS DE DON JUAN, UNA REALIDAD APARTE, CAMINO A IXTLÁN*, etc. Este tal Don Juan es un brujo yaqui que compartió con Carlos su sabiduría, su largo camino para llegar al *conocimiento*. Un conocimiento que rompe los esquemas de la lógica occidental, que es mucho más intuitivo, que aprovecha las fuerzas inconscientes y que utiliza también algunas plantas de poder -peyote, toloache, hongos-, como medios para llegar a ciertos estados de iluminación [estados alterados de conciencia]. Así también lo hacen los huicholes, con el *jícuri* (peyote). En todo caso no se usan estas plantas para evadir la realidad, sino para profundizar en ella, en un camino que implica aprender de la naturaleza... He señalado que los descubrimientos a que han llegado Don Juan y Castaneda, su discípulo, coinciden en mucho con los nuevos descubrimientos de la psicología humanista.

2. EL HOMBRE CORRIENTE Y EL GUERRERO

El hombre corriente utiliza como medio de conocimiento sólo su razón, pero ni siquiera la suya propia, pues las ideas que tiene son normalmente ideas de otros; cree lo que flota en el ambiente, y ni siquiera imagina que tiene la posibilidad de combatir sus propios combates. Vive su vida como rutina. No es libre ni deja que otros lo sean: lleva dentro un policía represivo siempre en vigilia, dispuesto a abusar de los demás y de la naturaleza. Se parece al cazador blanco, que se siente separado de los animales y de la naturaleza; por eso es capaz de matarlos o de destruir las plantas y el ambiente, es un depredador.

El guerrero, en cambio, es un hombre que considera la vida como un reto, y cada día le presenta un nuevo desafío. Respecto al mundo, no se evade, no huye, sabe estar ahí y recibir lo que éste le ofrece. Pero tampoco abusa: nunca toma más de lo que necesita, y lo que no usa lo devuelve para que la naturaleza se siga nutriendo. Trata al mundo con frugalidad y ternura. No está dispuesto a ser tan sólo la imagen que los demás han hecho de él, ni a ser presa de sus semejantes, ni de la rutina. No se rige por su *identidad social* -títulos, etiquetas-, y no pone su importancia personal en lo que hace. Sabe que es necesario incluso borrar su historia personal, para no vivir condicionado por el pasado, sino ser capaz de vivir el aquí y el ahora, cada día como novedad. Por eso no anda hablando de sí mismo, no se deja conocer fácilmente ... Para él, el mundo es nuevo a cada instante, y lo mira con ojos frescos; como los niños, vive el presente, está concentrado en lo que está (cfr. Psicología Gestalt). Tiene un objetivo: conseguir el poder personal. No un poder para aplastar o dominar a otros, sino para sanarse a sí mismo y a otros, un poder que va ligado a una sabiduría interior.

El guerrero es humilde; no con la humildad del mendigo, que agacha la cabeza ante el poderoso para conseguir su favor, pero aplasta al que está debajo de él..., como algunos políticos y burócratas. La humildad del guerrero está en que no se da importancia a sí mismo, y en que da el mismo trato y el mismo valor a cada persona, cualquiera que sea su posición social. Como no agacha la

cabeza ante nadie, tampoco permite que otros la agachen ante él..., como no espera nada de los demás, tampoco puede fácilmente desesperar.

3. EL GUERRERO ES UN HOMBRE LIBRE

El hombre corriente sólo se mueve para hacer aquello que le imponen otros; y si fracasa, echa la culpa a otros. El guerrero es un hombre libre, que asume la responsabilidad de sus propios actos, y trata de irse perfeccionando, de manera que en su último acto sobre la tierra dé lo mejor de sí mismo. Por eso no culpa al vecino de sus errores, y ni siquiera se culpa a sí mismo, calificando sus actos de buenos o malos. Aprende de sus errores, pero no va cargando con culpas del pasado. Para mantenerse libre, el guerrero trata de vivir siempre al máximo de su potencia, de ser eficaz. Es impecable, no porque no cometa errores, sino porque actúa con conciencia y corazón, y busca siempre dar lo mejor que puede dar en el momento presente. Desde su libertad, el guerrero escoge cualquier acción y la ejecuta como si fuera lo más importante, elige su vida día tras día y se plantea metas para vivirla.

4. EL GUERRERO ES UN HOMBRE DE CONOCIMIENTO

Lo propio del hombre de conocimiento está en no detenerse -aunque sabe *parar el mundo* cuando es necesario-, sino ir renovando siempre el objeto de su búsqueda. El guerrero cree que nacemos con una sabiduría, pero en la medida en que nos estructuramos -por la educación, la sociedad, etc.-, se nos va cerrando ese *ojo* que tenemos por encima del ombligo. A la gente de cultura europea les funcionan sólo los ojos de la cabeza; los orientales, y Don Juan, de cultura nuestra prehispánica, tienen además otros ojos que nos nacen abiertos, pero que vamos cerrando poco a poco, a veces para protegernos del dolor... Nuestro potencial sería ilimitado (cfr. C. Rogers), si supiéramos abrir el ojo y el corazón. Pero ser un guerrero no es sólo cuestión de deseos, sino que requiere de una disciplina, de un combate de toda la vida. El guerrero tiene como

consejera a la muerte, la tiene siempre *un paso a su izquierda* y sabe que va a llegar..., pero la tiene como aliada, no como una obsesión desagradable.

5. EL GUERRERO SIGUE UN CAMINO CON CORAZON

Como el sabio náhuatl, dialoga con su propio corazón. Al preguntarle Castaneda ¿cómo voy a saber si mi camino tiene corazón? Don Juan no le dice otra cosa que *pregúntate*. Confía, pues, en este diálogo del hombre consigo mismo, fuente de sabiduría. Y en esto coincide de nuevo con la psicología, en el papel clave que juega la propia autoimagen y la autoproyección. Sabe, sin embargo, que puede llegar a morir en vida, a perder su luminosidad, si se deja dominar por otro, desarrollando una codependencia que anule su propio poder personal. Aunque el guerrero combate sus propios combates, el más duro de los cuales es siempre el combate que libra consigo mismo, sabe también ser amigo con otros. Como dice "un brujo jamás da la espalda a otro brujo". No vive una codependencia, sí una interdependencia, pues sabe que el grupo tiene poder. El guerrero, en fin, sabe reír de la vida, y su risa es una *locura controlada*. Dice Don Juan: "no cambia nada, y sin embargo siempre ríe".





1. Castaneda habla del acecho y del ensueño, hay brujos que preferentemente ensueñan; otros que acechan. ¿El guerrero es ensoñador o acechador?

El ensoñar lo usan no sólo Don Juan y Carlos Castaneda, sino todos los brujos y chamanes, como método para ver lo que se propongan, para adivinar y curar. El ensoñar es un estado alterado de conciencia, algo intermedio entre el sueño normal y la vigilia. A Eusebio, un chamán huichol amigo mío, le pedí ayuda para encontrar unos anillos de bodas, muy significativos para mí, que había yo perdido. Me dijo: "Déjame ensoñar". Posteriormente me dijo, metafóricamente, dónde estaban,

y aparecieron en el lugar señalado por él. También sueñan las enfermedades, sueñan en dónde están los venados, todo lo que ellos van necesitando. Los chamanes tienen esa percepción muy desarrollada, y usan esa capacidad para ensoñar juntos en torno a un objetivo o bien común, pues la energía de un grupo es mucho más fuerte. Hay ocasiones en que varios chamanes se reúnen en torno a un enfermo grave, cuando sienten que la fuerza de la enfermedad es muy poderosa.

2. ¿Puedes hablarnos de la diferencia que hay entre tonal y el nahual?

Brevemente: Según Don Juan todos los hombres tienen tonal y nahual, dos aspectos o elementos diferentes, que toman cuerpo en el momento del nacimiento. El tonal abarca todo lo que cae bajo los sentidos y la razón: mi cuer-

po, mi voz, la forma de vestir, los ademanes, la personalidad. El nahual, con el que nacemos, pero luego por la educación que recibimos se cierra, abarca lo *a-racional*, y la creatividad.

3. *Don Juan, el brujo yaqui es el encargado de cultivar la parte intelectual, o sea, el tonal de Carlos, y le hace pasar experiencias difíciles, pero después le da siempre una explicación racional hasta donde se puede; en cambio, Don Genaro tiene a su cargo el nahual de Carlos, era el nahual de Carlos, y como tal hace vivir a éste experiencias terroríficas, y Genaro no da ninguna explicación intelectual. Por otro lado, Genaro tiene a su cargo el tonal de otros aprendices, para los cuales Don Juan es el nahual. Carlos se asombra de que esos aprendices no tengan miedo de Don Genaro, y sí de Don Juan, pues con Carlos la relación es inversa. Un día Don Juan regala a uno de aquellos aprendices, un sombrero de paja, y el aprendiz se siente feliz; su terror ante Don Juan parece que va a convertirse en paz. Al llegar a su casa, cuelga el sombrero en un clavo a mitad de la puerta. Tranquilo, esa noche va a salir de su casa; inopinadamente el sombrero se desprende del clavo, y se planta, amenazante, frente al aprendiz; éste trata cuidadosamente de salir por la ventana, pero el sombrero le obstruye la ventana, y luego comienza a perseguirlo por toda la casa mientras se va desenrollando hasta convertirse en una especie de serpiente que lo derriba; y sobre él abre sus fauces para devorarlo; el aprendiz ve entonces que la cara de la serpiente ¡es la cara de Don Juan!, y se desmaya de terror. Da la impresión de que estas experiencias son necesarias para llegar al fondo del nahual. Quisiera saber, Roxana, si a los participantes en tus talleres les haces pasar por estas experiencias de terror, sí o no.*

Sí. El curso sobre el Corazón del Guerrero es del 90 al 100% vivencial. Se comienza, por ejemplo, en un caminata de 4 horas con un desbloqueo de los ojos, para empezar a ver por la abertura del ombligo. A los participantes los hacemos caminar, con los ojos vendados, por brechas y

maleza; ellos dicen pasar por momentos angustiantes. Quienes dirigimos nos convertimos en sus aliados, aunque hacemos que usen sus propios recursos en prácticas de *impecabilidad*. A través del terror cada uno toca lo que lleva dentro. También tenemos una danza guerrera en que manejamos

la musicoterapia, a base de tambores, y suceden cosas mágicas. El año pasado tuvimos una experiencia extraña en Ocotlal, un bosque cerca de Toluca. Cuando llegamos había fumarolas en el bosque; amenazaba incendio. Nos pusimos a trabajar, y no hubo incendio. Comenzamos los ejercicios de psicología ambiental, nos mezclamos con la naturaleza, nos cargamos de energía, tuvimos la danza guerrera que dura cuatro horas, que nos puso en estado alterado de conciencia. Eramos cosa de cien personas. Terminamos, y nos quedamos todavía unos diez. Entonces reapareció el fuego; tuvo que venir una

cuadrilla del pueblo para sofocar el incendio. Se quemó todo nuestro entorno, hasta el zacate, excepto el círculo donde estuvimos trabajando los guerreros. No encontramos explicación lógica. En otra ocasión, uno de los participantes de Querétaro tuvo un coyote enfrente media hora. Don Juan también habla de esto, de relaciones con plantas y animales. Carlos de repente ve a un perro al que le sale agua por todos los pelos. En una ocasión Carlos tuvo la sensación de volar bastante lejos, y al final apareció desnudo en el campo. Son cosas que escapan a toda lógica.

4. *¿Los chamanes utilizan los estados alterados de conciencia para dañar a las personas?*

No solamente para eso. Lo utilizan para ver, para curar, para las siembras, para sus juntas de go-

bierno. De hecho son numerosos los llamados estados alterados de conciencia.

5. *El Coordinador Jorge Manzano, SJ, a la persona que hizo la pregunta anterior: Me da la impresión de que Usted no ha hecho ejercicios de este tipo. Los chamanes ensueñan ya espontáneamente, pero hay personas que pueden llegar a eso aprendiendo ciertas técnicas, por supuesto para hacer el bien a los demás, como son algunas sanaciones o solución a diversos problemas de las personas. Hay quienes piensan que esto se debe a intervenciones preternaturales, cuando en realidad es cuestión de técnica.*

6. *Entonces, ¿los chamanes no distinguen entre el bien y el mal?*

No que no distinguan, sino que hacen lo mejor que pueden.

7. *La pregunta era en torno a lo que dijo Jorge, que hay poderes demoníacos.*
8. *Jorge Manzano: Yo no dije que intervenían poderes demoníacos; sino que hay gente que lo cree, y en principio esa es una creencia equivocada.*
9. *Dice Don Juan que las mujeres son mejores chamanes que los varones.*

Mi interpretación es que sí. Pero cuando los hijos crecen como que cuando tienen hijos como que la la energía vuelve a ellas. En la energía de las mamás se va en menopausia son incomparables, y cuidar a los hijos; en cambio, superan a los varones.

10. *¿Qué diferencia existe entre el mundo de Castaneda, el de los gurús, el de mayas, aztecas, toltecas, olmecas. ¿Quién tiene realmente el conocimiento?*

Creo que cada cultura tiene su propia riqueza, y diferentes puestas de entrada. En el fondo es el mismo conocimiento. Aludí a la psicología humanista, a Rogers, a la Gestalt, a los mayas, y otros.

No hay que olvidar que en Don Juan la palabra *toltecas* no representa necesariamente a quienes la historia da ese nombre, sino que es un nombre simbólico.

11. *Se ha hablado aquí de energía. ¿La energía del universo, la de mayas, aztecas, toltecas es la misma?*

12. *Jorge Manzano: Sería muy aventurado arriesgar ahora una respuesta; y no sé si podemos responderla al final del ciclo. Estamos viendo manifestaciones muy diversas, y parecería que sí hay muchas energías; pero cabe la pregunta si todas se reducen a una. El problema es más vasto de lo que pueda parecer. Hablamos por ejemplo de energía química, mecánica, atómica, hidráulica, eléctrica; ¿son simplemente diversas, o se reducen a una? El problema es de interés para los científicos; y también para los filósofos: es uno de tantos planteamientos sobre lo uno y lo múltiple.*





LO SOCIAL Y LO POLÍTICO, SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ

Hacia una Relectura Latinoamericana Actual de la Filosofía Política de Suárez

*Dr. Juan Carlos Scannone, SJ**
Argentina

La actualidad del pensamiento de Suárez se debe no sólo a que se lo considera uno de los padres de la democracia moderna, del derecho internacional y de la legítima secularización de lo político, sino también a lo que puede aportarnos hoy su comprensión de la *relación entre lo político y lo social*.

Pues, según mi opinión, la filosofía política suareziana puede iluminar varios puntos candentes de la discusión contemporánea en esa materia. Me refiero: 1) a la importancia que está tomando hoy la concepción de Hannah Arendt acerca de lo político como *actuar y poder en común* anterior a la relación mando-obediencia; 2) al *hecho de la emergencia de la sociedad civil* en varias partes del mundo, como distinta tanto de la institución estatal como del mercado; 3) a la correspondiente *reflexión filosófica*,

*Dr. en Filosofía por la Universidad de Munich.

politológica y política sobre dicha sociedad como, por ejemplo, se está dando en América del Norte gracias a la discusión entre comunitaristas y liberales; en Europa, debido a la recepción de esa discusión durante los años 90, y a la intervención en ella, entre otros, de los representantes de la ética del discurso; y, finalmente, en América Latina y el Tercer Mundo, debido a la crisis del Estado de bienestar, la vigencia del neoliberalismo y la búsqueda de alternativas viables.

No es de extrañar, pues Suárez, a través de Hugo Grocio¹ y otros, influyó notablemente en las distintas concepciones modernas de la democracia, el contrato social y/o político, la voluntad general, el derecho de gentes y el derecho natural (tanto en su acepción *jusnaturalista* como *post-jusnaturalista*).²

-
- 1 Cf. L. Pereña. "La Génesis Suareciana del *ius Gentium*", en F. Suárez DE LEGIBUS, IV. DE IURE GENTIUM, Madrid, 1973, p. LXVIII ss. (con bibl.); M. Bastit, LA PENSÉE DE LA LOI DE SAINT THOMAS À SUAREZ, Paris, 1990, p. 22; G. Sabine, HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA, 4ª ed., México, 1968, p. 291 (la última edición es de 1996). Según Reijus Wilenius (cf. THE SOCIAL AND POLITICAL THEORY OF FRANCISCO SUÁREZ, Helsinki, 1963, p. 65), James Brown Scott hace una ilustrativa comparación de textos entre Suárez y Grocio en Selections from THREE WORKS OF FRANCISCO SUÁREZ, S.I., Oxford-London, 1944, p. 17ss.), y el primero que hizo caer en la cuenta de ese influjo habría sido Jan Koster en LES FONDEMENTS DU DROIT DES GENS, Leyden, 1925, p. 41ss.
- 2 Aludo a la comprensión de lo *justo por naturaleza* como *justicia política*: cf. O. Höffe, POLITISCHE GERECHTIGKEIT. GRUNDLEGENDE EINER KRITISCHEN PHILOSOPHIE VON RECHT UND STAAT, Frankfurt, 1987; el mismo autor distingue el derecho natural *en sentido estricto* (la concepción neoescolástica del mismo) y *en sentido amplio* (v.g. la comprensión de Juan Pablo II o la suya propia), en su artículo: "Réflexion Epistémologique sur l'Enseignement", Frankfurt, 1987; el mismo autor distingue el derecho natural *en sentido estricto* (la concepción neoescolástica del mismo) y *en sentido amplio* (v.g. la comprensión de Juan Pablo II o la suya propia), en su artículo: "Réflexion Epistémologique sur l'enseignement Social de l'Église", en: id. (comp.), L'ÉGLISE ET LA QUESTION SOCIALE AUJOURD'HUI, Fribourg, 1984, 49-65.

Además, el decisivo influjo histórico de Suárez sobre la *independencia y la democracia hispanoamericanas* acrecienta su actualidad para nosotros, los latinoamericanos, en el momento histórico en que, luego de haber asentado nuestro regreso a la democracia política representativa, tenemos todavía como *materia pendiente una democratización integral*, que una la participación activa a la sola representación, y la democracia social, económica y cultural, a la mera democracia política formal. Claro está que, en el momento presente, ello se da en un contexto de integración regional -por ejemplo, del Mercosur, de América Latina y aun de todo el continente americano- y de globalización mundial, a fines de la modernidad o, al menos, de cierto tipo de modernidad. Suárez, en cambio, pensaba cuando el Estado moderno, hoy en crisis, estaba recién constituido, y se abría a lo internacional e intercontinental, no en último término gracias a las reflexiones de la Escuela de Salamanca, a la cual él la llevó a su culminación.

En la primera parte del presente trabajo expondré brevemente la *teoría suareziana del origen de la sociedad y el Estado*, prestando especial atención a su concepción de lo político. Luego, en un segundo momento, intentaré indicar algunas pistas para su *relectura actual* desde la nueva situación de América Latina.

1. LA TEORIA SUAREZIANA DEL ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y EL ESTADO

La posición de Suárez con respecto al origen de la sociedad, aun la estatal, es al mismo tiempo tradicional y moderna. Pues, por un lado, siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás, reconoce que el hombre es social por naturaleza y que, por inclinación natural, constituye distintos tipos de sociedad (incluida la política). Pero, por otro lado, Suárez precisa que eso no se da, en el último caso, sino *con y por la intervención de la voluntad humana*, esto es, mediando un consentimiento, contrato o pacto social.

En su caso no se trata, como en algunos medievales, sólo de un *contrato de gobierno*, sino también y previamente, en forma explí-

cita o implícita, de un *contrato de asociación*. Por ello importantes intérpretes de Suárez explicitan que éste piensa en un doble pacto,³ a saber, primeramente, el que constituye tal comunidad política histórica concreta y, segundo -aunque sin diferencia en el tiempo-, otro que instituye el régimen de gobierno y determina las condiciones de gobierno, así como, eventualmente, los gobernantes.

La modernidad de Suárez se muestra en su acentuación de la *libertad* y, por eso, de la necesidad del *consenso* voluntario. Pero éste no presupone una antropología individualista de la libertad, que sólo ulteriormente se hace social por medio de un pacto. Por el contrario, el hombre naturalmente libre es asimismo natural y necesariamente social y político, aunque forma parte de esta o de otra comunidad política determinada en forma libre e histórica. Y, habiéndola ya constituido por consenso voluntario, asimismo consiente libremente en elegir una forma determinada de gobierno, las obligaciones mutuas de gobernantes y gobernados, y al gobierno mismo. Aún más, nuestro autor discierne también un consenso voluntario común a todos o casi todos los pueblos de la comunidad universal *casi política* de pueblos. Ese querer común y el consiguiendo poder en común se manifiesta en la praxis y las costumbres comunes de los pueblos en cuanto son fuente de derecho internacional: el *jus gentium*.

Pues bien, lo que en el párrafo anterior he resumido brevemente, lo iré desplegando analíticamente en varios subcapítulos de la presente primera parte de mi trabajo. Ante todo trataré del *hombre como social y de las sociedades prepolíticas*, según el pensamiento de Suárez (1.1). Luego hablaré del primer pacto, a saber, el *de asociación en una comunidad política* (1.2), y del *poder político* que

3 Entre otros, cf. R. Wilenius, op. cit., p. 11, 81, etc.; C. Valverde, GÉNESIS, ESTRUCTURA Y CRISIS DE LA MODERNIDAD, Madrid, 1996, cap. IV, p. 70 ss. Entre los estudios clásicos sobre la filosofía política de Suárez pueden ser citados: L. Recasens Siches, LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN SUÁREZ, Madrid, 1927; H. Rommen, DIE STAATSLEHRE DES FRANZ SUAREZ, München-Gladbach, 1927 (en castellano: Buenos Aires-Madrid, 1951); I. Gómez Robledo, EL ORIGEN DEL PODER POLÍTICO SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ, México, 1948; J.M. Gallegos Rocaful, LA DOCTRINA POLÍTICA DEL P. FRANCISCO SUÁREZ, México, 1948.

de ahí resulta (1.3). Más tarde estudiaré el segundo pacto, el *de gobierno*, y sus condiciones, que posibilitan asimismo la legítima desobediencia y aun la revolución (1.4). Por último, añadiré algunas reflexiones sobre la que Suárez denomina *unidad casi política* entre todos los pueblos, la cual da base al *derecho de gentes* por medio de costumbres comunes aceptadas voluntariamente por todos. Estas operan a la manera de un *pacto sobreentendido* entre los pueblos que así constituyen una comunidad universal casi-política de pueblos, de la cual cada uno es como un miembro orgánico diverso y moralmente unido a los demás (1.5).

1.1. La sociabilidad del hombre y las sociedades prepolíticas

"El hombre es un animal social y tiende natural y justamente a vivir en comunidad", afirma Suárez (DL III, 1, 3, p. 8),⁴ siguiendo a Aristóteles. Es una *propiedad natural* suya la de "ser por naturaleza un animal civil y social" (DE OPERE SEX DIERUM lib. V, c. 7, n. 5, OPERA OMNIA III, p. 414).⁵

1.1.1. La comunidad doméstica y la comunidad política

De acuerdo con la misma tradición, Suárez distingue la comunidad familiar, que, aunque perfecta en su orden, "no se basta a sí misma" y, por ello, se la "califica de imperfecta en relación con la comunidad política", y a esta última. "De ahí que -agrega-, por la naturaleza misma de las cosas, sea además necesaria entre los seres

4 Cito los libros I, II y III de DE LEGIBUS (DL) según la edición crítica bilingüe del CORPUS HISPANORUM DE PACE, a saber: F. Suárez, DE LEGIBUS I. DE NATURA LEGIS, Madrid, 1971; id., DE LEGIBUS IV. DE JURE GENTIUM, Madrid, 1973; id., DE LEGIBUS V. DE CIVILI POTESTATE, Madrid, 1975; e id., DE LEGIBUS VI. DE POLITICA OBLIGATIONE, Madrid, 1977. Generalmente adopto esa traducción, aunque a veces la retoco para ser más fiel al original latino. El libro VII lo cito según la OPERA OMNIA DE F. SUÁREZ (edición L. Vivés), tomo VI, París, 1856.

5 Cito DE OPERE SEX DIERUM (DOSD) según la OPERA OMNIA (Op. om.) de F. Suárez (edición L. Vivés), tomo III, París, 1856. A esa misma edición me refiero cuando cito otras obras que no sean los tres primeros libros de DL y DEFENSIO FIDEI (DF), publicadas por el CORPUS HISPANORUM DE PACE.

humanos una comunidad política que constituya, al menos, una Ciudad-Estado (*civitas*) y está formada de varias familias" (DL III, p. 9; cf. *ibid.* I, c. 6, n. 11-12). Las razones dadas por nuestro autor son: que ninguna familia se basta para ofrecer todos los medios y servicios necesarios para una vida humana, y aún menos, para alcanzar el conocimiento de lo que es necesario saber, así como que, sin una comunidad mayor, en cierta manera autosuficiente (*totius sufficientiæ complementum habet*, dice en DOSD lib. V, c. 7, n. 1, Op. om. III, p. 413) difícilmente podrían asegurarse la paz y la justicia entre familias divididas entre sí. Aún más "esta comunidad [la ciudad] puede ir aumentando hasta convertirse en reino o Estado (*regnum vel principatus*) mediante la asociación de diferentes ciudades" (DL III, p. 9 s.).

En otros lugares el teólogo granadino va a distinguir la sociedad doméstica y la civil, llamándola a ésta *societas civilis seu populi* (v.g. cf. DOSD, *ibid.*; DF, *passim*), esto es, aplicándole la noción de *pueblo*. De ahí que su doctrina haya sido denominada: *populismo cristiano*,⁶ entendiéndolo no en forma peyorativa, sino claramente positiva. Algunos intérpretes han notado que en DEFENSIO FIDEI, que tiene más connotaciones políticas, Suárez usa de preferencia la denominación *pueblo*, mientras que en DE LEGIBUS, que es una obra más académica, emplea ante todo la palabra *respublica*.⁷

1.1.2. El pagus

En el contexto arriba citado, Suárez se plantea la cuestión del *pagus* (pago o aldea; DOSD, *ibid.*, n. 3, Op. om. III, p. 414). Si así se llama a una mera multiplicidad de familias, conglomerada sin una peculiar unidad *moral* entre sí, estamos todavía ante una forma de socialidad prepolítica e imperfecta, basada en la vecindad y/o en la buena vecindad y, a lo más, en relaciones de amistad y familiaridad.

6 Cf. Carlos Valverde titula así su acápite sobre Suárez, cf. *id.*, op. cit., p. 68.

7 Cf. L. Pereña, "Estudio Preliminar: Génesis Suareziana de la Democracia", en: F. Suárez, DE LEGIBUS V, op. cit., p. LXVI.

Se trata, entonces, de una unión *per accidens* entre las familias, social y ética, pero no política. Pues ésta -como Suárez dice en el mismo texto- "no se da sin algún *pacto* expreso o tácito de ayudarse mutuamente" (ibid.). En cambio, si el *pagus* ya supone dicho pacto, de hecho se trata para Suárez de una "cierta comunidad política moralmente una", aunque pequeña, esto es, de una "ciudad-Estado incoada" (*civitas inchoata*).

En el primer caso el *pago* resulta de una *necesidad natural* basada en la multiplicación generacional y la cercanía espacial, aunque se den lazos éticos, sociales y de derecho natural comunitario y público, entre las familias y los individuos que las componen. En el segundo caso, se da una *común unión moral* (*conjunctio moralis*) porque media la intervención histórica libre de la voluntad de quienes han pactado.

Notemos de paso que tal distinción entre lo natural físico y lo moral está de acuerdo con la doctrina general de Suárez, quien distingue, por ejemplo, la Providencia divina física y la moral (esta última se refiere a los seres libres; cf. DE DEO UNO ET TRINO, Tr. I, lib. III, c. 10, n. 2; Op. om. I, p. 231);⁸ o habla del *ser moral*,⁹ relacionándolo siempre con la libertad (la ética, la política, el derecho...).

Por el texto arriba mencionado acerca del *pago*, no me parece adecuada la insistencia de Eleuterio Elorduy en que "Suárez vislumbró la fuerza social del pueblo, como creador de vinculaciones prepolíticas y prejurídicas, partiendo del análisis de la tradición cristiana valorada en las circunstancias históricas de su siglo".¹⁰ Así es como, según el mismo intérprete, Suárez "prosiguió hasta el fin

8 Sobre este asunto cf. E. Elorduy, "Introducción: La Soberanía Popular según Francisco Suárez", en: F. Suárez, DEFENSIO FIDEI III. I PRINCIPATUS POLITICUS O LA SOBERANÍA POPULAR (ed. crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña), Madrid, 1965.

9 Acerca del ser moral cf. E. Gemmeke, DIE METAPHYSIK DES SITTlichen GUTEN BEI FRANZ SUAREZ, Freiburg, 1965.

10 Cf. E. Elorduy, op. cit., p. XXII.

la distinción entre los derechos de los pueblos organizados en Estados y de las naciones estructuradas con meras organizaciones sociales comunitarias".¹¹

Sin embargo, estoy de acuerdo en aceptar la sensibilidad de Suárez para "esa organización subestatal", que "en la subestructura del pueblo se había conservado siempre en forma de conventus, merindades y anteiglesias",¹² y precisamente en eso veo una de las características de su pensamiento.

Es un mérito de Elorduy haber subrayado ese rasgo comunitarista en Suárez. Pero no creo que éste las hubiera llamado *comunidades prepolíticas*, debido a lo que vimos arriba sobre su comprensión del *pago* y, mucho menos, *prejurídicas*, porque, aun en el *pago* se da la vigencia del derecho natural que, en otros textos, Elorduy reconoce como comunitario y público.¹³ Y, por ello mismo, yo tampoco hablaría, en Suárez, de *comunidades preestatales*, a no ser que estemos usando otra terminología que la suareziana, restringiendo la noción de Estado o bien a la del Estado moderno o a la del aparato estatal. Pienso que Elorduy tiene ante los ojos el Estado en su forma moderna y su derecho positivo, al hablar de comunidades prepolíticas, prejurídicas y preestatales.

En cambio, me parece acertada su expresión cuando habla de una organización *subestatal* y de la *subestructura del pueblo* como comunidad de comunidades, estructura comunitaria que todavía se conservaba en pleno vigor en el Estado moderno español como lo conoció Suárez. Estas reflexiones las retomaré en la segunda parte, al releer a nuestro autor a partir de la experiencia histórica actual que se suele dominar "la emergencia de la sociedad civil", en cuanto se la distingue del Estado (y del mercado). Pero, en esta última terminología no siempre se identifican, como en Suárez, *comunidad*

11 Ibid., p. XXIII.

12 Ibid., p. XXVI s.

13 Ibid., p. CXLIX; CLII.

política y Estado, sino que éste se contradistingue de la primera, y se lo concibe sobre todo como el aparato institucional del Estado, incluyendo, a veces, al gobierno.

1.1.3. *La comunidad del género humano*

Antes de pasar a considerar lo que Suárez dice específicamente de la comunidad política, conviene también mencionar su concepción de la "comunidad del género humano" (DL I, c. 6, n. 18, p. 120) en cuanto es *prepolítica*, pero está basada en la sociabilidad humana universal y tiene un carácter ético y jurídico, en el sentido del derecho natural comunitario. Dice nuestro autor: "una [comunidad] es la natural, formada por todos aquellos en los que coincide únicamente su naturaleza racional. Tal es la comunidad del género humano, que abarca a todos los hombres;...[A esa comunidad] se refiere la ley natural, que se propone a cada uno de los hombres mediante la luz de la razón. No en cuanto es tal individuo, por ejemplo, Pedro, sino en cuanto hombre" (ibid., p. 119-120).

Sin embargo, además de esa mera participación prepolítica en la especie humana, también se da una *unidad moral y casi-política* entre todos los pueblos. Pues, para nuestro filósofo, "el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica [de la raza humana], sino cuasi política y moral como lo indica el precepto natural del amor mutuo y la misericordia, que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación. Por lo cual, aunque un Estado -monarquía o república- sea naturalmente comunidad autárquica y está dotada de sus propios miembros, sin embargo, cualquiera de los Estados es también, en algún sentido y en relación con el género humano, un miembro de esta comunidad universal. Porque estos Estados, aisladamente considerados, nunca gozan de autonomía tan absoluta que no precisen de alguna ayuda, asociación y comunicación" (DL II, c. 19, n. 9, p. 135-136). Retomaré este tema más adelante, porque Suárez funda el derecho de gentes en dicha comunidad universal de pueblos y en su consentimiento común, dado no por escrito, sino prácticamente en forma de hechos y costumbres comunes voluntariamente aceptadas, que para él valen como si fueran un sufragio.

1.2. El contrato de asociación

Como ya lo dije, para Suárez, aunque el hombre, social por naturaleza, forma parte de colectividades humanas prepolíticas, también por naturaleza tiende a asociarse en una comunidad autónoma, de alguna manera autosuficiente y, en ese sentido, *perfecta*. Esto es, "por la naturaleza misma de las cosas es necesaria entre los seres humanos una comunidad política" (DL III, c. 1, n. 3, p. 9). Esta pertenece "por sí a la perfección del hombre" (DOSD lib. V, c. 7, n. 6, Op. om. III, p. 415).

Pero la formación de tal o cual comunidad política histórica determinada, no se da por naturaleza sino por libre consenso. Pues "por un acto especial de voluntad o común consentimiento se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político. De este modo, forman un solo organismo colectivo (*unum corpus mysticum*) que puede llamarse uno en sentido moral" (DL III, c. 2, n. 5, p. 25).

En otro texto se refiere en general a la "comunidad política o mística, una por especial conjunción en una congregación moral", y luego distingue la instituída directamente por Dios (la sinagoga en la Antigua Alianza, y la Iglesia, en la Nueva), y la constituída humanamente (*humanitus congregata, seu inventa*) por medio de una alianza (*fædus*) entre los hombres (DOSD lib. 1, c. 6, n. 11, Op. om., p. 27). La llama también *persona ficta* (cf. DL VII, c. 9, n. 13, Op. om. VI, p. 174).

En DE LEGIBUS Suárez afirma que "los hombres, individualmente considerados, por la naturaleza de las cosas poseen parcialmente (por así decir) la facultad de constituír o establecer una comunidad perfecta o autónoma" (cf. DL III, c. 4, n. 1, p. 38). Pero en DE OPERE SEX DIERUM precisa que, como "está formada de muchas familias, aunque se diera un mismo progenitor de todas ellas", "es necesario que se dé el consentimiento de quienes se unen para formar una ciudad-Estado (*civitas*), al menos de las cabezas de familia" (DOSD lib. V, c. 7, n. 14, Op. om. III, p. 417). De modo que no basta el hecho de ser un grupo de familias con los mismos progenitores (se

trataría de un hecho meramente natural), sino que es necesario un *acto ético-histórico y común de libertad*. Pues la comunidad política "no nació con la creación de Adán ni por su sola voluntad sino por voluntad de todos los que en ella se integraron" (ibid. c. 2, n. 3, Op. om. III, p. 24).

Suárez va a afirmar -como lo especificaré más abajo- que del pacto de asociación inmediatamente resulta el poder político, cuyo ejercicio pide la determinación por consenso del régimen político y el correspondiente pacto entre el pueblo y el gobierno. Sin embargo, no reduce el primer pacto al segundo, sino que deriva el segundo del primero. Así es como adopta el orden conceptual siguiente: 1) hombre social y político por naturaleza; 2) consentimiento voluntario común (pacto de asociación en una determinada comunidad política histórica); 3) emergencia del poder político, cuyo sujeto es la comunidad misma; 4) pacto de gobierno, por el cual la comunidad elige un régimen político determinado y la autoridad política de acuerdo al mismo, pactando entonces las condiciones de su ejercicio, esto es, la que podríamos llamar la ley fundamental o constitución política -no necesariamente escrita- de esa comunidad.

A diferencia de Santo Tomás y de otros escolásticos, Suárez no sólo acepta la tradición pactista medieval del pacto de gobierno, sino que la extiende a un pacto de asociación anterior y más fundamental. Ello tendrá importantes consecuencias en su concepción del sujeto del poder político y de la democracia. Sin embargo -como lo afirma Frederick Copleston¹⁴ el contrato no está pensado, como en Hobbes, en cuanto fruto de un *egoísmo ilustrado*, sino como consecuencia de la sociabilidad y politicidad naturales del hombre, aunque asumidas y determinadas históricamente por la libertad y el libre consenso mutuo.

Muchos son los términos usados por Suárez tanto para hablar del contrato de asociación como del de gobierno (y asimismo, de la voluntad común, frecuentemente implícita, de los pueblos, que da

14 Ver su obra: A HISTORY OF PHILOSOPHY III, OCKHAM TO SUAREZ, Westminster (Maryland), 1953, p. 395.

base al derecho de gentes). Entre las expresiones empleadas se destacan: *consensio*, *consensus*, *voluntas conveniendi*, *pactum*, *commune fædus*, *conventio*, *contractus*. No se trata de sinónimos perfectos, "pero -según Elorduy- le ofrecen la afinidad suficiente para pasar del uno al otro como si fueran equivalentes".¹⁵

1.3. El poder político

1.3.1. *Su resultantia, su sujeto y su causa*

Al constituirse una determinada comunidad civil perfecta o autónoma por el pacto de asociación, *inmediatamente y por el hecho mismo* (*statim; eo ipso*: cf. DL III, c. 3, n. 6, p. 32) se da en ella (*resultat*, dice Suárez) el poder político.¹⁶ Por tanto, para que éste se dé, se necesita que antes se haya constituido el sujeto del poder, a saber, la comunidad política. Pues "ese poder no se da en los individuos separadamente considerados ni tampoco en la masa o multitud de aquellos que se unen como confusamente y sin orden ni unión de miembros de un organismo (*corpus*). Luego el constituir ese cuerpo político es anterior a que exista en los hombres ese poder. Porque...el sujeto de ese poder tiene que existir antes que el poder mismo" (*ibid.*).

Su *sujeto* es, por consiguiente, la colectividad en cuanto tal (DL III, c. 2, n. 4, p. 24). En ella reside primariamente la autoridad pública (*publica potestas*), y no en cada individuo por separado ni en uno determinado de ellos.

Para Suárez no es la suma de las voluntades individuales la *causa o autora* de ese poder, porque "antes de reunirse los hombres en un cuerpo político, ni parcial ni totalmente se da en cada uno de los individuos ese poder" (DL III, c. 3, n. 1, p. 29). Sino que éste se da en el cuerpo político como una *propiedad* natural del mismo,

15 Cf. E. Elorduy, *op. cit.*, p. CLXV s.

16 Sobre este tema, además de los trabajos sobre la filosofía política de Suárez, ya citados, ver también: V. Abril, "Estudio Preliminar II. Ensayo de Interpretación", en: F. Suárez, *DE LEGIBUS VI. DE POLITICA OBLIGATIONE*, *op. cit.*, XLVII-LXIX.

supuesta su constitución libre por la libertad del hombre. De ahí que pueda afirmarse que "ese poder proviene de Dios como de su autor primero y principal" y *exclusivo*, pero no por una acción o concesión diferente a la creación, sino "a modo de propiedad que resulta de la naturaleza" (ibid., c.3., n. 4, p. 31); aunque -añade Suárez- "ese poder no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se agrupan en una comunidad perfecta o autónoma y se unen políticamente" (ibid., n. 6, p. 31).

Como se ve, Suárez conjuga la necesidad del contrato social con su libertad, y la aceptación voluntaria del mismo con el rechazo de una concepción individualista del hombre. Por otro lado, pone el origen del poder político no en la mera voluntad de los hombres, sino en la naturaleza misma de la comunidad política (y en Dios, en cuanto es su creador), pero reconoce que no se da en concreto "sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres" (ibid., n. 6, p. 32), y que su portador natural es la comunidad misma. En los confines entre lo clásico y lo moderno Suárez sabe sintetizar lo natural con lo consensual, y la libertad de los individuos con su pertenencia esencial a la sociedad y la comunidad.

Para caracterizar la emergencia necesaria del poder político gracias al hecho mismo de constituirse la comunidad perfecta por el pacto social, Suárez - además de los términos *resultar* y *resultantia* (ya mencionados)- emplea las expresiones: *se sigue* (*sequitur*, ibid., c. 3, n. 1, p. 28) y *consecutio*. Pues, como ya se dijo, se trata de una *propiedad* irrecusable (cf. DL III, c. 2, n. 4, p. 25), que resulta o se sigue necesariamente del hecho mismo de la existencia de la comunidad política.

1.3.1. Poder de dominio directivo, no de dominación

¿En qué consiste ese poder, que reside de suyo y necesariamente en la comunidad política como propiedad suya intrínseca? No es un poder patrimonial o de dominación despótica, sino que se trata de una "sumisión en el orden civil" (*subjectio civilis*) a un poder de *jurisdicción* (DL III, c. 1, n. 7, p. 13 s.), entendiendo a ésta en un sentido amplio. Ella incluye principalmente "la potestad de dar leyes

humanas" (DL III, c. 2, título, p. 20), de juzgar de su cumplimiento y, en general, de dirigir el cuerpo social hacia su bien común. Se trata, entonces, de un *poder de dirección y de gobernación* (ibid., c. 1, n. 4, p. 10), ya que, dice Suárez citando a Santo Tomás: "ningún organismo puede conservarse si no existe un principio cuya función consista en buscar y fomentar el bien común de aquí" (ibid., c. 1, n. 5, p. 11).

En sí misma la potestad política no se identifica con el poder de *coacción* (que para Suárez se da a causa del pecado), aunque ese poder resulte de aquella. Pues la autoridad política se daría también en el estado de inocencia (ibid. n. 12, p. 18), ya que de suyo no supone deficiencia moral en las personas libres que le están sujetas, ni limitación de su libertad. Es así como afirma que la sujeción civil "no sería un defecto o una imperfección que repugnara al estado de inocencia" (DOSD lib. V, c. 7, n. 12, Op. om. III, p. 416).

La llama *dominium directivum, seu gubernativum* o *potestas gubernativa y directiva ad majus bonum, et pacem communitatis ordinata* (ibid.), y la define como "el poder de mandar a otros para su propio bien y para el bien común" (ibid. n. 11, p. 416). Tal sujeción no niega sino que presupone la libertad, pues no se trata de sujetarse a otro para el provecho de éste, sino de "obedecer en actos honestos que redundan en beneficio propio o del bien común" (ibid.). Pues tal poder se da "principalmente para la utilidad del súbdito" (ibid., n. 9, p. 415).

Claro está que, en su época, Suárez no se plantea la cuestión acerca de que el bien propio y el bien común, cuando se trata de una comunidad de personas libres, para que sean realmente bienes de sujetos libres, suponen la participación en su determinación concreta, de parte de los involucrados.

En resumen, para Suárez, "el hombre es libre por naturaleza y no está sometido a nadie más que a su Creador" (DL III, c. 1, n. 1, p. 6) y "no ha sido creado ni ha nacido sometido al poder de ningún príncipe humano" (ibid., n. 11). Pero, por otro lado, no solamente es naturalmente social y político, sino también *subicibilis*, esto es,

potencialmente sujeto (ibid., p.16) al poder político (*suprema potestas*) cuyo primer portador es, no un gobierno, cualquiera que sea, sino la comunidad política misma.

Sin embargo, como ésta es un cuerpo social, moralmente *uno*, necesita también de *una* cabeza (ibid., c. 2, n. 4, p. 25). Pues "la unidad resulta, en gran medida, de la sumisión a las mismas normas y a un mismo poder, común y superior" (ibid.). De ahí la necesidad de plantearse el problema de si la comunidad misma ejercerá directamente ese poder común y soberano, o, si no, a quién o a quiénes lo transferirá o delegará, sin desmedro de la libertad y del hecho de que el primer sujeto del poder político sea la comunidad misma. "Va contra la razón natural -afirma nuestro filósofo- que exista una colectividad de hombres, que estando unidos a manera de un verdadero cuerpo político, no cuente con algún poder común al que los miembros de esa comunidad estén obligados a obedecer. En consecuencia, si ese poder de soberanía no se da en una persona determinada, debe necesariamente radicar en toda la comunidad" (ibid.).

1.4. El pacto de gobierno

El problema para determinar una cabeza legítima reside en que "cada uno de los hombres no es superior a los demás ni por naturaleza poseen unos más que otros ese poder" político (ibid., n. 1, p. 20). Por ello, "en virtud solamente de la naturaleza de las cosas, el poder no radica en ningún hombre concreto sino en la colectividad de los hombres" (ibid., n. 3). De ahí que haya que explicar qué y cómo puede transferirse o delegarse legítimamente a tales o cuales gobernantes y bajo tales o cuales condicionamientos. "La razón es que todos los hombres nacen naturalmente libres. Por tanto ninguno de ellos tiene jurisdicción política...sobre el otro. Y ateniéndonos a la naturaleza de las cosas, ninguna razón hay para atribuírla a unos hombres sobre otros, y no al revés" (ibid.).

1.4.1. La concesión libre del poder por parte del pueblo

En su controversia con Jaime I de Inglaterra, Suárez va a distinguir el caso del Papa como cabeza del cuerpo de la Iglesia, en cuanto recibe el poder espiritual *inmediatamente* de Dios, y el de los soberanos y gobiernos civiles, que reciben de El su autoridad pública: *por mediación del pueblo*, primer soberano.

No se trata solamente de la elección o nombramiento -como pasó también en el caso del Papa-, sino de la "colación [del poder] hecha por el hombre mediante una nueva donación o institución, aparte de la designación de la persona". De ahí que, por ejemplo, "e sometimiento de toda una comunidad política a un príncipe... proceda directamente de la voluntad de la comunidad y, por consiguiente, es directamente humana y de derecho humano, por más que tenga su origen en el poder natural que sobre sí misma recibió de su autor la misma comunidad" (DF III, c. 2, n. 17, p. 30).¹⁷ Por tanto "el poder político, siempre que legítima y constitucionalmente (*legitime ac ordinario jure*) se da en un monarca o soberano, ha emanado de pueblo o comunidad, próxima o remotamente, y no puede alcanzarse de otra manera para que sea justo" (DL III, c. 4, n. 2, p. 39). Así es como Suárez va a sostener, contra Francisco de Vitoria, que, aunque el poder de gobierno viene formalmente y en último término de Dios sin embargo "hablando en términos absolutos, el poder proviene de los hombres", dado que el hecho de "que se dé en esta persona concreta, resulta de la concesión del propio pueblo" (*ibid.*, n. 5, p. 43). En DEFENSIO FIDEI va a decir que Dios distribuye los poderes políticos, pero que lo hace "por medio de los hombres o el consentimiento de los pueblos o a través de otra institución humana" (DF III, c. 2, n. 14, p. 28).

Por eso para Suárez "no basta la mera designación de la persona ni es separable de la donación o de un contrato o cuasi-contrato

17 Cito DEFENSIO FIDEI III según la edición crítica bilingüe, arriba citada, de CORPUS HISPANORUM DE PACE. Los otros libros de DF los cito según la edición bilingüe del INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, Madrid, 1971 (reproducción anastática del texto latino de la edición príncipe de Coimbra 1613). Normalmente uso esas traducciones, aunque a veces retocadas, para ser más fieles al texto original.

no es igual en todos los reyes, ni tiene las mismas propiedades en lo que se refiere a su duración, continuidad o sucesión y otras parecidas", ya que "la monarquía es de inmediata institución humana y por eso puede admitir toda aquella variedad [de formas] que sean razonables y dependan normalmente del arbitrio de los hombres" (DF III, c. 2, n. 18, p. 30 s.).

Aun en el caso de una sucesión hereditaria, dice Suárez, "es necesario que el primer poseedor haya recibido el poder de soberanía inmediatamente de la comunidad política. En cambio sus sucesores la reciben de esta misma fuente, pero de una forma mediata y fundamentalmente" (DL III, c. 4, n. 3., p. 41). Pero las mismas condiciones y obligaciones pasan a los sucesores, no sólo las que surgen del derecho natural, sino también las que emanan del pacto originario (cf. *ibid.*). De ahí que, refiriéndose a la institución monárquica, el Doctor Eximio afirme: "su poder será más o menos amplio de acuerdo con el pacto o la convención que se haya establecido entre el reino y el rey" (DL III, c. 4, n. 5, p. 43).

Suárez no es ingenuo, y sabe que en su tiempo muchas veces el poder monárquico tenía la guerra por origen, y aun la tiranía. Por eso afirma: "cuando el reino se posee únicamente por medios violentos e injustos, no hay en el rey verdadero poder legislativo [recordemos que está pensando en la *jurisdicción*, entendida en sentido amplio]. Pero -añade- puede suceder que con el transcurso del tiempo el pueblo dé su consentimiento y reconozca ese poder de soberanía. En ese caso vuelve el poder a tener su origen en un acto de transmisión y donación por parte del pueblo" (*ibid.*, n. 4, p. 41).

1.4.2. La determinación del régimen de gobierno

Claro está que, previamente a la colación o delegación del poder y a la designación de la persona que ellas implican, también forma parte del *pacto de gobierno* la determinación de la forma y régimen de éste. Con respecto a la misma dice Suárez: "la razón natural dictamina que no es necesario -ni aun conveniente- a tal naturaleza mantener inmutable ese poder en toda la comunidad. Considerado así el poder y sin el complemento de una determinación o la realización

de algún cambio (*determinatione adiuncta vel mutatione facta*), apenas sería posible ejercer el poder. Por tanto el poder ha sido conferido por la naturaleza y su autor en condiciones tales que pueda ser modificado como mejor convenga al bien común" (DL III, c. 3, n. 8, p. 34 s.; de *determinación* habla también en: DF III, c. 2, n. 13, p. 27). En otros textos dice lo mismo con otras expresiones, por ejemplo: "Aun cuando ese poder sea de derecho natural en términos absolutos, su concreción en una forma determinada (*ad certum modum potestatis et regiminis*) depende de la libre decisión de los hombres" (DL III, c. 4, n. 1, p. 36 s.). O bien: "el derecho natural no obliga a que el poder se ejerza por la propia comunidad directamente o que permanentemente lo retenga en sus propias manos. Es más, normalmente sería muy difícil hacerlo así, porque la confusión y dilación sería interminable si hubiera que establecer leyes por sufragio universal. Por eso desde el primer momento (*statim*) reducen los hombres ese poder a una de las citadas formas de gobierno", a saber, la monarquía, la aristocracia o la democracia (representativa) o a formas mixtas entre ellas (ibid., p. 38 s.).

Pero en cada uno de esos casos las condiciones y obligaciones mutuas varían según lo que podríamos llamar una *constitución* explícita o implícita, conforme al contrato fundacional. "Toda esta cuestión...dependerá de los pareceres y decisiones humanas", dice Suárez (ibid., p. 38).

1.4.3. *La democracia: de derecho natural negativo*

"No existe ninguna razón que demuestre que es necesaria una forma concreta de gobierno" (DF III, c. 2, n. 7, p. 20). Con todo, porque el poder político reside de suyo en la misma comunidad, Suárez se plantea la cuestión acerca de un eventual origen natural de la *democracia*.

Responde que ésta no fue positivamente instituída, de modo que otros regímenes quedaran excluídos por la naturaleza o por su Creador. Sin embargo, con respecto a una eventual institución divina de la democracia, Suárez añade: "si se entiende, por el contrario, de una institución en cierta manera natural, sin ningún inconveniente

puede y debe admitirse. Pues -añade- hay que advertir la gran diferencia entre estas formas políticas de gobierno: la monarquía y la aristocracia no pudieron ser introducidas sino por una institución positiva... Sin embargo la democracia podría existir sin una institución positiva, por la sola creación o resultancia natural, con la negación solamente de una nueva o positiva institución. Pues la razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad, a no ser que sea transferido a otro mediante una nueva institución; porque en virtud de la razón no tiene lugar otra determinación [distinta de la democracia], ni exige otra más inmutable" (DF, c. 2, n. 8, p. 21 s.).

Por ello la llama "de derecho natural negativo, no positivo; o mejor, de derecho natural concesivo y no simplemente preceptivo. Porque, indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa" (ibid., n. 9, p. 22).

Estoy de acuerdo con Reijo Wilenius cuando dice que, con el concepto del "derecho natural negativo" (aplicado al caso de la democracia y a otros referidos a la libertad, el poder y la propiedad) Suárez guarda una gran flexibilidad en su apreciación de las formas sociales existentes en su tiempo; pero, por otro lado, muestra a lo que inclina de suyo la naturaleza, de modo que "la parte central de la ideología política y social de Suárez está como escondida en su concepto del derecho natural negativo".¹⁸

Por los textos citados más arriba y otros semejantes, y por su teoría de los pactos de asociación y de gobierno, Suárez es considerado hoy como uno de los padres de la democracia moderna (cf. L. Pereña, C. Valverde, R. Wilenius, etc.).

18 Cf. R. Wilenius, op. cit., p. 63.

1.4.4. Una monarquía con elementos comunitarios

Con todo, como hombre de su tiempo, Suárez va a aceptar los argumentos de Aristóteles en favor de la monarquía como institución positiva (cf. DL III, c. 4, n. 1, p. 37). Y, de hecho, muestra preferencia por una forma de monarquía que podríamos llamar limitada o *constitucional*. Pues afirma que "dada la fragilidad, la ignorancia y malicia de la naturaleza humana, de ordinario es conveniente incorporar [a la monarquía] algún elemento de gobierno comunitario con la participación de múltiples ciudadanos. Este elemento comunitario es mayor o menor según las diversas costumbres y opiniones de los hombres" (ibid., p. 38).

Por consiguiente, Suárez va a estar especialmente atento a los límites de la autoridad del monarca, que le están dados siempre por el fin del Estado, esto es, el bien común, y por la ley natural; pero también y particularmente, por el pacto político de gobierno, a saber, por la que podríamos llamar, constitución fundamental del Estado. Sin embargo, admite la posibilidad de que dicho pacto haya acordado entre el reino y el rey el régimen de monarquía absoluta (DL III, c. 19, n. 6, p. 43), en el que los únicos límites a la autoridad del rey le vienen del fin del Estado y el derecho natural. Sobre este particular pienso, con Luciano Pereña, que tal concesión está contra la lógica misma de su sistema.¹⁹

Sin embargo, la traslación del poder no es para Suárez absolutamente inmutable, pues "el poder del rey o de cualquier tribunal supremo temporal, pudo hacerse desde el principio que fuera mayor o menor, y en el correr del tiempo pudo cambiarse o limitarse, cuando fue conveniente para el bien común, por aquél que tuviera autoridad para ello" (DF III, c. 3, n. 13, p. 43). "El pueblo puede, pues, transformar libremente un régimen político al servicio del bien

19 Cf. L. Pereña, op. cit., p. LIV ss.; ver también la apreciación, muy anterior, más amplia y más fuerte, de Paul-L. Léon: "Suarez...aboutit à une théorie de démocratie virtuelle inéluctable dont, il ne réussit à se dégager que par un *salto mortale* logique", cf. su extenso artículo: "*L'idée de volonté générale chez J.-J. Rousseau et ses antécédents historiques*", ARCHIVES DE PHILOSOPHIE DU DROIT ET DE SOCIOLOGIE JURIDIQUE Nos. 3-4 (1936), p. 164.

común", explica Pereña.²⁰ La medida última está dada, entonces, por el bien común.

1.4.5. *El derecho consuetudinario: su origen democrático*

Algunos intérpretes (R. Wilenius, E. Elorduy, etc.) hacen asimismo notar que, aun en el caso del régimen monárquico, Suárez conserva componentes democráticos, debido a su comprensión comunitarista de la sociedad. No sólo se trata de los elementos comunitarios propugnados por él para limitar el mismo régimen monárquico -de los que hablé en un párrafo anterior- sino también del *derecho consuetudinario*, cuya causa eficiente próxima es el pueblo (cf. DL VII, c. 9, n. 2, Op. om. VI, p. 170) en cuanto forma una comunidad perfecta, porque sólo ésta tiene el poder de dar leyes (ibid., n. 3 y 6, p. 171).

Según Suárez, por medio de la costumbre común el pueblo manifiesta públicamente su voluntad legislativa, no a través del voto, pero sí mediante acciones y hechos, que -como ya quedó dicho- nuestro autor asimila a aquél (ibid., c. 14, n. 8, p. 190).

También en esto se transparenta la concepción suareziana de la intraestructura social y comunitaria del Estado, dada por la comunidad política del pueblo. Ya he mencionado más arriba el parecer de Elorduy sobre este punto. Wilenius cita en ese contexto a Hans Kelsen, para quien "la creación de la ley consuetudinaria... es de hecho una forma de legislación democrática porque está basada en una autonomía real, aunque inconsciente".²¹

Claro está que Suárez distingue el caso del régimen democrático, del aristocrático y del monárquico. En el primero "el príncipe soberano es toda la república; luego, si aquel pueblo consiente en la costumbre, es necesario que consienta el príncipe soberano, que allí

20 Cf. op. cit., p. LIV.

21 Cf. op. cit., p. 49, donde transcribe el texto de Kelsen, citado según su traducción inglesa: GENERAL THEORY OF LAW AND STATE, Cambridge (Mass.), 1949, p. 310 s.

no se distingue de la universalidad del pueblo" (DL VII, c. 13, n. 1, Op. om. VI, p. 184). Pero aun en el caso de la monarquía, aunque se necesita el consentimiento, al menos tácito, del soberano con la costumbre para que no sólo lo sea de hecho sino también de derecho, con todo "en alguna manera depende más de la voluntad del pueblo, porque a él se acomoda el príncipe, por decirlo así, como dando licencia para que introduzca el derecho de costumbre, según quisiere, o como aprobando y confirmando lo que el pueblo intenta" (ibid., c. 14, n. 5, p. 189).

Tanto en un caso como en el otro se trata de la *mayoría* del pueblo, porque -dice Suárez- "para dar una ley por voluntad expresa de la comunidad no es suficiente el consenso de la minoría, ni suele bastar en las elecciones y en aquellos actos que suelen o pueden ser hechos por la comunidad; por consiguiente mucho menos basta para introducir una costumbre legal" (ibid., c. 9, n. 12, p. 173). Por el contrario, "en toda comunidad el consentimiento de la mayor parte suele bastar para el valor de sus actos, donde el derecho no establece algo especial. Porque en la persona fingida el consentimiento de la parte mayor se tiene por consentimiento de todo el cuerpo...; luego también ahora se tiene por costumbre de toda la comunidad" (ibid.).

Y, aunque de esa mayoría Suárez excluye a los infantes y dementes, con todo rechaza el parecer de los que no computan en ella a las mujeres y a los varones menores de 25 años. También las mujeres y los jóvenes forman parte -para el Doctor Eximio- de la mayoría popular necesaria a fin de dar base al derecho de costumbre (ibid., n. 14, p. 174). Según algunos, se trataría de algo como un germen del *voto femenino*, en forma de *hechos y acciones*.

Aún más, Suárez proyecta su comprensión comunitarista en el nivel internacional, para fundamentar -como ya lo dije anteriormente- el derecho de gentes.

1.4.6. *La desobediencia civil*

No voy a desarrollar todo lo que Suárez dice sobre este particular, incluida la espinosa cuestión del tiranicidio. Solamente haré

algunas indicaciones, a fin de completar lo dicho más arriba acerca de que, según su concepción, el poder político le corresponde primariamente al pueblo.

El teólogo granadino está de acuerdo con Belarmino en que "el pueblo nunca transmite su poder al príncipe sin conservarlo *in habitu*", de modo que, no arbitrariamente, sino en determinados casos, puede hacer uso del mismo, aun después de haberlo transferido al soberano. Afirma nuestro autor: "estos casos hay que entenderlos de acuerdo con las condiciones del primer contrato o de las exigencias de la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos" (DF III, c. 3, n. 3, p. 35).

Por tanto el pueblo puede exigir al rey el cumplimiento tanto del derecho natural como del contrato de gobierno. De ahí que nuestro autor distinga ambos casos. Con respecto al segundo dice: "si el pueblo al transmitir el poder al rey se lo ha reservado para algunos casos y asuntos más graves, entonces puede hacer lícitamente uso de él y conservar su derecho". Y, en relación con el primer caso, afirma: "por esta misma razón podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo]" (ibid.). Se trataría entonces de un caso de *guerra justa* del reino contra el rey (cf. DL III, c. 4, n. 6, p. 44; ver también: DE CHARITATE, tr. III, disp. XIII, sectio 8, n. 2, Op. om. XII, p. 759). En ambas circunstancias, la desobediencia y, dado el caso, aun la revolución, serían ética y políticamente legítimas para Suárez.

Con esa doctrina continúa y radicaliza la concepción tomista del derecho de resistencia contra la tiranía. Santo Tomás afirmaba que "contra la perversidad del tirano se debe proceder no por la presunción privada de algunos sino por autoridad pública" (DE REGIMINE PRINCIPUM, lib. I, VI), sin determinar ulteriormente esta última. Suárez, en el caso de la tiranía de un soberano legítimo (lo llama: *tyrannus in regimine*) llega a decir: "la perversidad del rey contra el bien común del Estado o contra el pacto y convenio con el reino puede ser tan grande, que todo el reino, de común acuerdo

(*totum regnum communi consilio*), pueda rescindir lo pactado y deponer al rey, y de esta manera -según hemos dicho antes en el capítulo V- liberarse de su obediencia y fidelidad civil" (DF VI, c. 6, n.11, p. 730 s.).

Pero: ¿cómo se manifiesta ese acuerdo comunitario y común? El mismo Suárez confiesa: "Sobre quién es el que puede dar tal sentencia [de deposición y privación del reino], se discute mucho". Y luego añade: "si un rey legítimo gobierna tiránicamente y el reino no tiene ningún otro medio de defensa que expulsar y deponer al rey, la comunidad política (*respublica*) en pleno, con el acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres (*publico et communi consilio civitatum, et procerum*), podrá deponer al rey" (ibid., c. 4, n. 15, p. 721).

No explica más, pero, según algunos intérpretes, esa referencia al acuerdo público y común de las ciudades y los próceres, el cual representa el de toda la comunidad política, contiene un embrión de parlamentarismo. De hecho, varios autores (J.N. Figgis, G. Sabine, R. Wilenius) ven en Suárez la fuente no confesada de la teoría de la resistencia sostenida más tarde por los *whigs* en Inglaterra.²² Pero, mientras que John Locke supone una concepción individualista del hombre y considera sólo el contrato de gobierno, Suárez, por el contrario, gracias a su espíritu social y comunitario, afirma la socialidad natural del hombre y hace preceder el pacto de asociación, al mero pacto de gobierno.

También en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810, en Buenos Aires, los argumentos de Juan José Castelli para legitimar la vuelta del poder al pueblo, estuvieron basados en la filosofía política de Suárez, cuya doctrina habían estudiado varios de nuestros próceres en la Universidad de Chuquisaca (Sucre, Bolivia). A ese regreso del poder a los pueblos del Virreynato del Río de la Plata, represen-

22 Wilenius (cf. op. cit., p. 82) cita aprobativamente lo que sobre ese punto afirma la obra de J.N. Figgis: "*On Some Political Theories of the Early Jesuits*", TRANSACTIONS OF THE ROYAL HISTORICAL SOCIETY, New Series 11 (1897), p. 94. El primero habla, en ese contexto, de *embryonic of Parliamentarism*, cf. op. cit., p. 85.

tados por la Primera Junta de gobierno patrio, se lo conoció luego como la Revolución de Mayo.²³

1.5. La comunidad universal *casi-política* de pueblos y el derecho de gentes

Más arriba -en el apartado 1.1.3.- indiqué que, para Suárez, no sólo se da la unidad específica, prepolítica, del género humano, correspondiente a la ley natural, sino también una *unidad moral y casi-política* de todos los pueblos o naciones entre sí, que supone su constitución previa como pueblos y estados distintos por el pacto de asociación y el ulterior pacto de gobierno.

Pues, según Suárez, aunque cada uno de los Estados sea una sociedad perfecta, sin embargo, "aisladamente considerados, nunca gozan de autonomía tan absoluta que no precisen de alguna ayuda, asociación y comunicación mutuas, unas veces para su mayor bienestar y utilidad, y otras incluso por verdadera necesidad moral y falta de medios, como lo demuestra la experiencia misma" (DL II, c. 19, n. 9, p. 136). "Y este es el motivo -añade- por el que las naciones tienen necesidad de un sistema de leyes por el cual se dirijan y organicen rectamente en esta clase de comunicación y mutua asociación. Y, si bien en gran parte, está previsto por la razón natural, no lo está, sin embargo, directa y plenamente con relación a todas las materias y circunstancias. De ahí que pudieron establecerse algunas leyes especiales a través de las costumbres de esas mismas naciones" (ibid.). Por consiguiente, el fin de ese "derecho de

23 Sobre Suárez y la Revolución de Mayo cf. G. Furlong, "Francisco Suárez fue el Filósofo de la Revolución Argentina de 1810", en: A. Dell'Oro Maini (et al.), Presencia y Sugestión del Filósofo Francisco Suárez. Su Influencia en la Revolución de Mayo, Buenos Aires, 1959, 75-112. Acerca de su influjo, en general, en la emancipación y en la filosofía política (explícita o implícita) de las naciones hispanoamericanas, ver: C. Stötzer, LAS RAÍCES ESCOLÁSTICAS DE LA EMANCIPACIÓN DE LA AMÉRICA ESPAÑOLA, Madrid, 1982; R.M. Morse, EL ESPEJO DE PRÓSPERO. UN ESTUDIO DE LA DIALÉCTICA DEL NUEVO MUNDO, México, 1982; I. Vallier, IGLESIA CATÓLICA Y MODERNIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA, Buenos Aires, 1964.

gentes"²⁴ es para el Doctor Eximio: "la asociación y comunicación convenientes de todas las naciones entre sí" (ibid., n. 10, p. 136).

De paso notemos la relevancia que da Suárez a la *intercomunicación mutua*, tanto dentro de cada comunidad política (ver: DL III, c. 13, n. 3; DOSD lib. V, c. 7, n. 6 y 7, Op. om. III, p. 414 s.), como también, internacionalmente, a la de distintas comunidades políticas entre sí. Tal consideración resulta importante para nosotros, en estos tiempos en que la reflexión ha redescubierto la acción y la racionalidad comunicativas (Habermas), así como la comunidad (ideal y real) de comunicación (Apel).

En el nivel universal, no se trata de un mero agregado o conglomerado de pueblos, unidos *por accidente*, sino de una unidad que se da entre ellos *por sí*. Suárez no la considera una unidad política, porque no conforman un super-Estado, pero sí *casi-política*, porque da el fundamento para el *derecho de gentes*. Como sabemos, para él lo político está intrínsecamente unido con la potestad de legislar, aunque -como en este caso- se refiera a leyes no escritas introducidas por la costumbre. Es un "derecho común a todas las naciones, constituido no por el solo instinto natural sino por el uso", esto es, "por las costumbres no de una o de otra comunidad política, sino por la de todas o casi todas las naciones" ("*jus commune omnium gentium, non instinctu solius naturae, sed usu constitutum*": DL II, c. 19, n. 6, p. 132; "*moribus non unius vel alterius civitatis sed omnium vel fere omnium nationum*": ibid. p. 131).

Nuestro autor está pensando sobre todo en el *jus gentium* considerado *propriissime* (ibid., n. 8, p. 134), esto es, el que vincula a todos los distintos pueblos o naciones *entre sí (inter se)*, y no sólo en el derecho consuetudinario interno a cada nación (*intra se*); aunque en cuanto puede ser similar al de casi todas las otras, también

24 Sobre este tema, entre otros, cf. L. Pereña, "La Génesis Suareciana del *ius Gentium*", art. cit.; J. BROWN SCOTT, EL ORIGEN ESPAÑOL DEL DERECHO INTERNACIONAL MODERNO, Valladolid, 1928, donde afirma que Suárez constituye "la culminación de la Escuela Española del Derecho Internacional, creadora de esta ciencia" (ibid., p. 188).

se lo pueda denominar *derecho de gentes* (en un sentido menos propio). En ese contexto Suárez da varios ejemplos del primer tipo de *jus gentium*, como son los del libre comercio y de la inmunidad de los legados.

En este último caso agrega la precisión: "si damos por supuesta la admisión de embajadores por un pacto implícito" ("*supposita admissione legatorum sub pacto subintellectu*": *ibid.*, c. 7, p. 133). Pues, para que se dé dicho derecho se necesita el consentimiento voluntario -aunque sea solamente práctico y tácito- de los pueblos y una especie de pacto implícito entre ellos. En consecuencia, algo más abajo va a decir que el derecho de gentes es de suyo mutable, porque *depende del consenso*. De ahí que no se pueda cambiar *sin consentimiento general*, aunque basta que éste se dé tácitamente por medio de la introducción paulatina de la costumbre contraria (*ibid.*, c. XX, n. 8, p. 147).

También aquí, como lo vimos ya con respecto a los pactos de asociación y de gobierno, se da una especie de consentimiento común o convención entre los pueblos, aunque no explícita sino sobreentendida y consuetudinaria. Su sujeto público y voluntario es, entonces, la comunidad orgánica de las naciones, aunque "sin necesidad de asambleas extraordinarias o acuerdo simultáneo de todas las naciones" (*ibid.*, n. 1, p. 140). Dicho consenso, "mediante el uso y la tradición histórica pudo introducirse gradualmente en todo el mundo y en función de un proceso de continuidad, expansión y mutua imitación entre las naciones" (*ibid.*). Se trata, por lo tanto, de una especie de "sociedad civil mundial" en cuanto constituye una comunidad *casi-política*.

Suárez, hablando en general de la costumbre y citando a Juliano, afirma: "¿Qué importa que el pueblo declare su voluntad por sufragio o con las mismas cosas y hechos?" (DL VII, c. 14, n. 8, Op. om. VI, p. 190). Aquí se trata de la voluntad común no de un pueblo sino de la comunidad de todos o casi todos ellos, expresada por medio de su praxis común, públicamente consentida, la cual implica un poder común y, conforme al mismo, crea derecho, precisamente un derecho consuetudinario internacional: el derecho

de gentes. Este ocupa un lugar intermedio entre la ley de la razón natural y los pactos y convenios internacionales explícitos entre las naciones.

Una relectura actual de esas nociones, en nuestra época de globalización, nos hará plantear más abajo la cuestión de la sociedad civil internacional en su relación con lo público internacional, lo jurídico internacional y lo político pensado aun a escala mundial, aunque no necesariamente como Estado universal.

Con respecto a este último, Suárez, en su época, lo veía apenas viable. Así es como afirma: "No es necesario para la conservación o bienestar de la humanidad que todos los hombres se integren en una sola comunidad política. Por el contrario, eso apenas es posible y mucho menos sería conveniente" (DL III, c. 2, n. 5, p. 26). Ni, según nuestro teólogo, de hecho se dio en el pasado de la humanidad, a no ser por breve tiempo (ibid.; ver también: n. 6, p. 26 s.).

2. RELECTURA ACTUAL DE LA FILOSOFIA POLITICA SUAREZIANA

2.1. Concepción comunicativa de lo político y del poder político

En los últimos tiempos se ha redescubierto y reinterpretado la noción aristotélica de *praxis* o acción, en cuanto distinta de la *póiesis* (obra), para recomprender lo esencial de lo político. Este consiste entonces en el libre *actuar-en-común*, fundante del *poder-en-común*. Ese *querer vivir y actuar juntos* y el poder-en-común que resulta del mismo, serían -por consiguiente- anteriores tanto a la relación *mando-obediencia* y de dominación civil (en las que, por ejemplo, Max Weber²⁵ pone la esencia de lo político), como también anteriores a la organización del Estado y, por supuesto, al poder de *coerción* legítima que éste puede ejercer.

25 Ver su obra: WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT. GRUNDRISS DER VERSTEHENDEN SOZIOLOGIE 5. ed., Tübingen, 1980 (en castellano: México, 1944).

Tal concepción es la de Hannah Arendt, revalorizada luego críticamente por Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, etc. y, en la Argentina, por Julio De Zan.²⁶ Así se llega a perfilar una comprensión *comunicativa* de lo político y del poder *político*, sin dejar de tener en cuenta (a pesar de la misma Arendt) su relación intrínseca con la acción política *estratégica* (privilegiada por Max Weber) y con otros tipos de poder de hecho actuantes, como el *económico*.

Estimo que la doctrina de Suárez puede dar arraigo inculturado y tradicional a esos nuevos enfoques, a la vez que éstos reciben nueva luz de la filosofía política suareziana y se la dan. Al mismo tiempo proporcionan la posibilidad de corregirla y de ser rectificadas por ella. Pues también Suárez pone el origen del poder político en el libre *consenso* social y en la *acción común* (la praxis duradera del pacto comunitario, al menos tácito, y de la costumbre, tanto en el nivel nacional como en el internacional); los cuales consenso y actuar comunes están para él orientados al *mismo bien común*. De ahí la distinción suareziana de los dos pactos, que hace evidente que primero es el convenio de asociación y, luego, el de colación o delegación del poder, ya que éste resulta naturalmente del querer y actuar en común.

En esa misma línea están la afirmación suareziana de que el primer sujeto del poder político es el pueblo en su conjunto, en igualdad de posiciones entre todos, así como su reconocimiento de que el pueblo conserva siempre el poder político. Lo conserva, ya sea al menos *in habitu* -en los casos de la monarquía y de la aristocracia (tanto gracias a la costumbre como al derecho de desobediencia y resistencia civil-; ya sea *in actu* -según el derecho natural negativo-, en el caso de la democracia.

26 Me refiero principalmente a las obras siguientes: H. Arendt, *THE HUMAN CONDITION*, Chicago, 1958 (en castellano: *LA CONDICIÓN HUMANA*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993); id., *MACHT UND GEWALT*, München-Zürich, 1985; J. Habermas, *PHILOSOPHISCH-POLITISCHE PROFILE*, Frankfurt, 1987 (especialmente cap. 11, p. 223-248); P. Ricoeur, *SOI MÊME COMME UN AUTRE*, Paris, 1990 (p. 227-230); J. De Zan, *LIBERTAD, PODER Y DISCURSO*, Buenos Aires-Rosario, 1993 (especialmente cap. IV, p. 91-161).

Ricoeur concuerda, sin saberlo, con Suárez, cuando afirma que la estructura última del vivir-juntos en una comunidad política histórica se da más por las *costumbres* y *consensos comunes* (en el que él llama plano ético) que por las constricciones (*contraintes*) ligadas a los sistemas jurídicos y a la organización política del Estado (que él denomina *morales*, en un sentido deontológico). Esos sistemas legales y organizativos, aunque imprescindibles, son ulteriores -dice- con respecto a la costumbre (*éthos*, de donde viene la palabra *ética*).²⁷ También en Suárez lo deontológico se basa en lo teleológico; pero éste (lo mismo que en Ricoeur) no está concebido en forma utilitarista, sino según el *télos* civil último del "*vivir bien en común*", orientado al bien común integralmente humano de la comunidad y de todos y cada uno de sus miembros.

Asimismo Ricoeur, siguiendo a Arendt, subraya que el poder político procede directamente de la categoría de la *acción*, y que ésta cobra significación política -distinta y anterior a lo *estatal* (*étatique*)-, si se reconoce su condición de *pluralidad* (irreductible a las meras relaciones interpersonales directas) y de *concertación*.²⁸ Precisamente esos dos caracteres están presupuestos en la concepción suareziana de lo político: el primero, en forma implícita, cuando distingue la comunidad política tanto de la familiar como de la mera buena vecindad del *pago*, aunque estas últimas se regulen éticamente según el derecho natural. La segunda característica es afirmada por Suárez en forma explícita, porque -según su parecer- para que se dé la comunidad política, son necesarios *la concertación* y *el consenso*, así como su permanencia en el tiempo (*pacta sunt servanda*), mientras lo exija el bien común. De ahí que podamos afirmar que también para Suárez lo político entra en la categoría de la *acción* (plural, comunitaria y común).

27 Cf. P. Ricoeur, op. cit., p. 227. Releído el tema de la costumbre desde la perspectiva actual, nos recuerda el papel de la *cultura* común en la constitución de un pueblo, aunque se ponga el énfasis en el consenso político común: cf. L. Gera, "*Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia*", en: CELAM, IGLESIA Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN AMÉRICA LATINA, Bogotá, 1977, 258-283.

28 Ibid., p. 28.

Sin embargo, según la costumbre de su tiempo, el teólogo granadino llama *Estado* a la misma comunidad política del pueblo, primera portadora del poder político gracias al primer contrato, aunque la contradistingue del régimen político y del aparato institucional del Estado, que son objeto del segundo pacto.

2.2. La concepción comunicativa del poder y la dialéctica mando-obediencia

Para Max Weber el poder consiste en la "posibilidad de imponer la propia voluntad en una relación social, aun contra la resistencia de los otros".²⁹ Tiene, por tanto, una comprensión no comunicativa sino estratégico-instrumental del poder. Desde ese punto de vista considera a la relación mando-obediencia como marcando una *escisión* entre gobernantes y gobernados y como referida a la *violencia* legítima.³⁰ En el otro extremo se encuentra la posición de Hannah Arendt, basada precisamente en la contraposición entre *poder político* y *fuerza o violencia*.

La posición de Suárez es intermedia y puede conectarse con la comprensión que tiene Julio De Zan de la *dialéctica mando-obediencia* como estructura fundamental constitutiva del poder, continuando y superando así la asunción crítica que Habermas hace de Arendt.³¹ Aún más, Suárez puede contribuir a sustentar metafísicamente dicha concepción.

En cuanto al *origen* y al primer portador del poder político, ya dije más arriba que tanto Suárez como Arendt, así como Habermas, Ricoeur y De Zan, comparten una concepción *comunicativa y social* del mismo. Sin embargo Suárez, a diferencia de Arendt, también reflexiona sobre la relación *mando-obediencia* -que él llama *subjectio civilis*- como estructura fundamental constitutiva del poder político,

29 Cf. op. cit., vol. I, cap. 1, 16; vol. II, cap. 9, 1.

30 Cf. P. Ricoeur, op. cit., p. 227.

31 Cf. J. De Zan, op. cit., p. 132.

sin desmedro de la libertad de cada miembro de la comunidad política y de la igualdad entre todos en el seno de la misma. Pues para el Doctor Eximio el poder en común y, como consecuencia del mismo, la relación de sujeción civil al pueblo como soberano, *resulta* de la unión consensual dada por el pacto de asociación. Se trata de una *propiedad* que no nace de la mera suma de las voluntades individuales, sino de la naturaleza misma de la comunidad política, y de Dios, en cuanto es su creador. Así Suárez da razón también del *aumento* implicado en la *autoridad* política (*augere*) con respecto a la mera unión consensuada de los individuos, aumento al que con frecuencia hace alusión Ricoeur.³²

Por su lado De Zan enriquece esos planteos al concebir la relación mando-obediencia como *recíproca y dialéctica*, cosa que -anterior a Hegel- no hizo Suárez. De ahí que De Zan pueda llegar a decir, aun más allá de Hegel, que quien manda, obedece al pueblo interpretándolo a éste y a sus legítimos intereses, y que, por consiguiente, quien obedece, manda,³³ a partir de su voluntad y legítimo interés orientado al interés común. Creo que, sin ese lenguaje moderno y sin la conceptualización dialéctica, Suárez también acepta que la obediencia civil no quita la libertad, la igualdad primera y la justicia hacia todos y cada uno, porque -según su doctrina- quien manda no lo ha de hacer por su interés sino por el de quien obedece y por el bien común, y quien obedece no lo hace por falta de libertad o por imperfección alguna, sino para lograr una acción común basada en el consenso y orientada al interés de todos. Por ello Suárez acepta que la relación política mando-obediencia se hubiera dado también en el estado de inocencia, lo que, en cambio, no se puede decir de la coerción o violencia legítima, consecuencia del pecado.

32 Por ejemplo, ver lo que Ricoeur dice acerca del segundo de los tres niveles del fenómeno ideológico en su artículo: "*Science et idéologie*", REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN 72 (1974), 328-355.

33 Cf. J. De Zan, op. cit., p. 135. Llama la atención que uno de los principios del zapatismo mexicano actual afirme: "*mandar obedeciendo*".

2.3. ¿Voluntarismo suareziano?

Por otro lado, la idea interrelacional -si no dialéctica- que se hace Suárez de la sujeción y obediencia civiles le impide caer en otro escollo, a saber, la *identificación* -de índole rousseauniana- del querer común con una *voluntad general* entendida como resultante de la integración de las voluntades particulares o como expresión de una voluntad sustancial común. Suárez reconoce en cambio, el carácter de hecho no pocas veces conflictivo, y aun antagónico, de dicha relación (dialéctica), que puede llegar hasta la *guerra* justa de los que obedecen contra los que mandan.

Pero, por otro lado, con razón algunos autores ponen a Suárez en la línea histórica que culmina en la filosofía rousseauniana de la *voluntad general*,³⁴ pero no en cuanto puede dar base a un eventual totalitarismo populista, sino en cuanto pone a la voluntad histórica común y al consenso libre y compartido como base de la comunidad política. Pero, como ya lo dije más arriba, tal consenso de libertades no supera sino que supone una *pluralidad* irreductible y, por tanto, la comunidad voluntaria de los diferentes, que no es lícito hipostasiar e identificar adialécticamente en una falsa concepción de la voluntad general.

Asimismo son inconsistentes las críticas de autores como Michel Bastit e I. André-Vincent a lo que ellos denominan el *voluntarismo* jurídico suareziano, que sería uno de los eslabones históricos más fuertes entre, por un lado, la ruptura con la prioridad tomista del orden real verdadero y objetivo, debida a la concepción voluntarista y subjetista de la ley en Duns Scotus y Ockham, y, por otro lado, el voluntarismo jurídico moderno (de Hobbes a Rousseau, Kant y el positivismo jurídico).³⁵ Pero el mismo Suárez previene esos

34 Cf. Paul-L. Léon, art. cit., así como: I. André-Vincent, "La Notion Moderne de Droit Naturel et le Voluntarisme (de Vitoria et Suarez à Rousseau)", ARCHIVES DE PHILOSOPHIE DU DROIT 8 (1963), 237-259; ambos ponen a Suárez entre los antecedentes de Rousseau, aunque con valoraciones diferentes.

35 Tanto M. Bastit como I. André-Vincent lo afirman en sendos artículos, ya citados.

malentendidos cuando afirma que "cierta obligación natural de operar honestamente se origina intrínsecamente de las cosas mismas prescindiendo de la divina voluntad;...por lo cual esa razón del precepto no se origina primariamente de la voluntad divina, sino de la naturaleza de los objetos" (DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM, tr. III, disp. XI, sectio 2, n. 3; Op. om. IV, p. 433).³⁶

Pues Suárez de ninguna manera suplanta la razón que conoce la verdad de lo real, por una voluntad arbitraria; pero tampoco deduce racionalmente de la razón natural todas sus determinaciones históricas, por ejemplo, las del derecho de gentes o la ley positiva. Esas determinaciones son el *plus* práctico e histórico de novedad con el que la libertad responde a las nuevas posibilidades reales abiertas por la praxis y la historia.

De ahí que la concreta determinación histórica (de *tal o cual* comunidad política, costumbre o ley positiva) no se necesite sólo por la mera indeterminación de la materia, que debe ser determinada por el acto de ser (como lo afirma Bastit), sino también y sobre todo por la sobredeterminación de posibilidades históricas reales que se ofrecen a la libertad tanto divina como humana. Pues a la libertad le corresponden la iniciativa creadora, la novedad de lo posible, y la gratuidad y contingencia históricas, ya que la libertad -tanto la divina como la humana (a imagen de Dios)- es la *plenitud del acto de ser y del ser como acto*.

Pues, para Suárez, la existencia de tal o cual comunidad histórica contingente *determinada*, de tal costumbre *determinada*, y de tal constitución del Estado o tal ley civil *determinadas* no son la simple determinación de la indeterminación de la materia según la forma de la razón, de alguna manera deductible de ésta y del derecho natural, sino que son fruto *contingente, histórico, gratuito y libre* de la voluntad. Sin embargo ésta no es arbitraria, sino que tiene su propia racionalidad, no material y física, sino libre e histórica, a saber, el *lógos* de la misma libertad y del *con-senso* entre libertades (el cual, como la misma palabra lo indica, implica *sentido* razonable y

36 Cf. E. Elorduy, op. cit., p. CXLIV s.

compartido, aunque no necesariamente racionalizable en razones claras y distintas).

Según mi entender, Suárez, sin ser ni voluntarista o positivista, ni racionalista, sabe sin embargo conjugar naturaleza racional y libertad sensata, verdad y bien, *resultantia* ontológica y novedad histórica.

2.4. Concepción comunicativa del poder y acción estratégica

Aunque por razones distintas, la crítica que Habermas y De Zan hacen a Arendt, en parte puede hacerse extensiva a Suárez, en cuanto éste no tiene suficientemente en cuenta el momento *estratégico* propio de lo político. En Arendt ello es fruto de su contraposición no dialéctica entre poder político y fuerza; en Suárez se debe a su planteamiento filosófico, no suficientemente empírico, anterior al nacimiento de las ciencias políticas empíricas.

Sin embargo, así como aceptando la posición comunicativa y práctica de Arendt, Habermas y De Zan han podido asumir -aun en contra del pensamiento explícito de la mencionada filósofa- la racionalidad política estratégica a partir de la comunicativa, de la misma manera, pienso que es posible incorporar esa problemática empírica al planteo filosófico suareziano. No para dar razón del origen del poder, pero sí de su adquisición fáctica, y de la lucha y competencia por el mismo, suponiéndolo. A esa complementación nos invita, además, la distinción que hace Suárez entre los dos pactos, pues el segundo -el pacto de gobierno- implica, entre otras acciones estratégicas no explicitadas por Suárez, al menos el uso de la violencia legítima hacia dentro o hacia fuera del Estado y, por ello, implica el empleo de la racionalidad estratégica.

Por otro lado, nos acercan hoy a la posición suareziana, más ética que estratégica, tanto el hecho de que, en el actual Estado de derecho, el uso de los medios estratégicos en política está regulado por la ley, como también la exigencia ética de que la racionalidad comunicativa debe ser la que *informe, oriente y transforme* la

racionalidad estratégica, para lograr los fines últimos de la comunidad política, y no al revés, a saber, que sea la segunda la que instrumente el poder político comunicativo, al servicio no del interés común, sino de intereses particulares y partidistas.

Lo mismo se diga de las alianzas y negociaciones fácticas del poder político -basado en su propia idiosincracia irreductible- con otros poderes, sobre todo con el poder económico. Todo depende si esas alianzas y compromisos son, en último término, puestos al servicio de los fines de la comunidad política o, por el contrario, ésta se convierte en instrumento de intereses particulares, sean económicos o de otra índole.

Suárez no se planteó tales temas, pero su concepción comunicativa y comunitaria de lo político señala un camino de valoración de éste en cuanto tal, y su relación ética aunque realista, tanto con las estrategias políticas de poder como con otros poderes como el económico. Pienso que ese enfoque ya estaba implicado *in nuce* en su subordinación del pacto de gobierno al de asociación (y al poder del pueblo que resulta de éste), así como también en la subordinación de ambos pactos al derecho, tanto al constitutivo de una comunidad política determinada como al natural y de gentes.

2.5. Lo social intrapolítico

Wilenius dice que Suárez estaba "más interesado en la *subestructura* social de la comunidad política que en las instituciones políticas mismas".³⁷ A su vez, ya hemos citado a Elorduy, que descubre en la comprensión suareziana del Estado la remanencia de organizaciones *subestatales* y de la *subestructura del pueblo*. Esos autores se refieren a la importancia primordial que Suárez le confiere al *pacto social de asociación* (anterior al de gobierno) para la constitución de la comunidad política, así como al papel relevante que para él tienen el consenso y la costumbre, y su concepción de la democracia como de derecho natural negativo. Todo lo cual supone un énfasis puesto en el poder del pueblo en su conjunto, fundado en

37 Ver su op. cit., p. 29.

su actuar comunitario y común. Aun en la monarquía, como ya se dijo, el pueblo conserva su poder político *in habitu* y puede recobrarlo si se dan las circunstancias.

Para Suárez lo social así entendido no es sólo prepolítico ni tampoco es la mera *materia* previa a lo político, pues, más que una *subestructura* de éste, es *intrapolítico*, esto es, es la *intraestructura* necesaria de lo político, que permanece en su constitución e influye en su misma comprensión formal.

Por esa concepción de la relación entre lo social y lo político, el teólogo granadino me parece un precursor de la relevancia actual dada a la *sociedad civil* como anterior e interior al aparato institucional del Estado. Ella es hoy entendida no como el ámbito de la competencia entre los intereses particulares y privados (el mercado), sino como *comunitaria* y *pública* en cuanto sus intereses son *universalizables*. Y se la considera como más fundamental que el aparato estatal, a saber, como su soporte tanto en el origen como en la duración temporal, y aun en una eventual transformación del mismo. Recordemos que, para Suárez, el cambio de régimen y del pacto de gobierno es posible, de acuerdo a la evolución histórica del bien social común. Pero para nuestro filósofo dicha sociedad civil nacional es verdaderamente *política*, y no meramente social, aunque no se identifique con el régimen político o con el gobierno.

Por otro lado, gracias al énfasis puesto en lo *libre e histórico* y en lo *comunitario y común*, al mismo tiempo que reconoce lo *universal humano*, basado en el *derecho natural*, Suárez proporciona elementos para asumir lo válido de los aportes comunitaristas actuales, sin caer en su historicismo, y para aceptar la contribución universalista tanto de los liberales (v.g. John Rawls) como de la teoría de la acción comunicativa (Habermas, Apel).³⁸ Sin embargo el

38 Cf. K.-O. Apel, "Das Anliegen des Anglo-Amerikanischen Kommunitarismus in der Sicht der Diskursethik. Worin Liegen die Kommunitären Bedingungen der Möglichkeit einer Post-Konventionellen Identität der Vernunftperson?", en: M. Brumlik-H. Brunkhorst (ed.), GEMEINSCHAFT UND GERECHTIGKEIT, Frankfurt, 1993, 149-171. Ver también: Ch. Taylor, "Der Begriff der Bürgerlichen Gesellschaft im Politischen Denken des Westens", *ibid.*,

jusnaturalismo suareziano no es *naturalista* en un sentido moderno, porque en él se trata de la *physis* histórica de la *libertad* humana en cuanto tal.

2.6. La apertura a lo político internacional

En la actual época de globalización de la economía, el mercado y las finanzas, pareciera que el poder político del Estado-nación se debilita, aunque, por otro lado, tiende a recuperar sus fuentes sociales desde la base, recurriendo a la comunidad local y a la red, federación o comunidad de comunidades.

Suárez también puede ayudar nuestra reflexión acerca de esa problemática, no solamente por su énfasis puesto en la base social del poder político y por su concepción del Estado nación como unión de ciudades-Estado locales (*comunidad de comunidades*); sino también y sobre todo porque traza líneas que apuntan a la *comunidad política mundial*. No en vano es uno de los fundadores del derecho de gentes y del derecho internacional moderno. Sobre todo me refiero a su concepción *casi-política* de la comunidad universal de naciones y a su teoría del derecho de gentes basado en el consenso tácito y la praxis consuetudinaria común de todos o casi todos los pueblos. Así es como, según su doctrina, la comunidad de pueblos aparece como sujeto de derecho y, por consiguiente, *de poder político y jurídico*.

Es tarea nuestra, en este tiempo de globalización, de dar forma *institucional* (jurídica y política) a esa instancia de poder popular internacional que ya reconocía Suárez en otro tiempo histórico.

Como ya se dijo más arriba, Suárez no veía conveniente un Estado universal. Pues bien, aun si dejamos esa cuestión en suspenso, el Doctor Eximio nos enseña la existencia de una *instancia de poder político supraestatal e internacional, y aun universal*, de origen *popular*, y nos plantea hoy a nosotros el problema de darle forma y régimen institucional.

117-148; G. McLean, "*Philosophy and Civil Society: Its Nature, Its Past and Its Future*", en: id. (ed.), *CIVIL SOCIETY AND SOCIAL RECONSTRUCTION*, Washington, 1997, 7-81.

Todo sucede como si, ante el reto de la globalización y el riesgo internacional de la absolutización del mercado, estuviéramos ante el desafío de un casi-pacto de asociación en el nivel de la sociedad civil internacional, esto es, de la comunidad de pueblos. Y, en consecuencia, como si estuviéramos ante la exigencia de una especie de casi-pacto de gobernación internacional, que incluyera, a partir del actuar y poder en común de los pueblos, la regulación ética, política y jurídica de otros poderes globales, no en último término, del poder económico y financiero globalizado.³⁹

3. A MODO DE BREVE CONCLUSION

Hoy que, según parece, estamos en el umbral de una nueva época que algunos llaman *modernidad postmoderna*, caracterizada por la crisis de la modernidad o, al menos, de cierto modo de vivirla y de pensarla, nos resulta particularmente interesante la relectura de la filosofía política suareziana, que surgió precisamente en el umbral entre la tradición escolástica y las formas modernas de acción y pensamiento políticos. Y esa relectura se hace más provocadora en América Latina, cuyo nacimiento a la emancipación política fue acunado por ideas suarezianas, y que todavía está en camino a su liberación humana integral, también política, en los actuales tiempos de globalización.

39 Entre las propuestas actuales, ver: Grupo de Lisboa (bajo la dirección de Riccardo Petrella), *LOS LÍMITES A LA COMPETITIVIDAD. CÓMO SE DEBE GESTIONAR LA ALDEA GLOBAL*, Buenos Aires, 1996. Ver también: A. Pérez, "*Notes on an International Civil Society: A Comment on the Report of the Commission on Global Governance*", en: G. McLean (ed.), op. cit., 267-286. En un nivel filosófico cf. M. Manzanera, "*Metafísica de la Nostridad. Hacia una Filosofía de la Liberación como Nostrificación*", en: J.C. Scannone-M.F. de Aquino-G. Remolina (comps.), *HOMBRE Y SOCIEDAD. REFLEXIONES FILOSÓFICAS DESDE AMÉRICA LATINA*, Bogotá, 1995, 91-133; id., "*Crítica Filosófica del Neoliberalismo*", en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO. REFLEXIONES ETICO-POLÍTICAS DESDE AMÉRICA LATINA*, Bogotá, 1996, 119-162.

Suárez todavía tiene mucho que enseñarnos, aunque debamos releer sus teorías a partir de nuevas situaciones. Entre aquéllas he señalado más arriba la *concepción comunicativa de lo político y del poder político*; su énfasis puesto en la *infra- e infraestructura social y popular* de lo político y, por ende, en los elementos democráticos del poder y en el papel político del pueblo (sociedad civil); su sentido de *lo común, comunitario y consensuado*, aunque más no sea en forma de hechos y costumbres, como anterior a lo conflictivo y antagónico, que, sin embargo, no desconocía; su síntesis *entre lo racional y natural*, por un lado, y *lo libre e histórico*, por otro; su apertura a la dimensión política y jurídica *internacional* y su fundación del derecho de gentes, sin descuidar la sustentación social local y nacional de la constitución de lo político, etc.

Se nos plantea, entonces, la tarea de una relectura crítica de Suárez, en diálogo con la filosofía política contemporánea; como tarea no sólo para la reflexión filosófico-política o para la interdisciplinariedad de ésta con las ciencias políticas y sociales, sino también para la misma acción política en orden al bien común no sólo de nuestra América, sino universal.





chiapas, abril 1998

CHIAPAS: ALTERNATIVAS PARA LA PAZ EN MEDIO DE LA GUERRA Y TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA

*Dr. David Velasco Yáñez, SJ**

En la embestida más reciente de la Secretaría de Gobernación, contra el PRD, al exigirle que presente su iniciativa de ley indígena en el Congreso -y contra el EZLN- al negarle que represente a los 11 millones de indígenas mexicanos, y sobre todo, en el desalojo del municipio autónomo "Ricardo Flores Magón", conviene tener presentes algunos elementos, para mejor entender y visualizar el futuro, tanto para conseguir la paz con justicia y dignidad en Chiapas, como para transitar a la democracia en México.

La amenaza que representa una iniciativa unilateral, promovida por el gobierno federal, consiste en que *legaliza* la represión contra los zapatistas y anula los Acuerdos de San Andrés, firmados por las partes en conflicto, el gobierno federal y representantes del EZLN. Lo más grave de la situación actual -mediados de abril de 1998-, es que al gobierno, entre varios olvidos en los que ha

**Dr. en Educación por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en coordinación con el Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación, de Santiago, Chile.*

caído, hay uno muy importante: se le olvidó que el EZLN le declaró la guerra. Por muy perfecta que pueda resultar la iniciativa de ley indígena, será legal, pero no legítima. Esta paradoja, es la que nos hace pensar en la estrecha relación que existe entre conseguir una paz con justicia y dignidad para Chiapas y para todo el país, la transición a la democracia, la reforma del Estado y una alternativa al neoliberalismo.

I. DELIMITACION DEL CAMPO DE BATALLA: CHIAPAS ES MEXICO. LA DISPUTA POR LA NACION

¿Qué está ocurriendo realmente en el *campo* social llamado *Chiapas*?¹ Parecería que esta es la pregunta rectora de muchos mexicanos y mexicanas bien intencionados y que realmente quieren comprender y apoyar una causa justa. Son del tipo de gente que toma distancia de la campaña de medios de comunicación desatada por el gobierno federal. Desde nuestro particular punto de vista, esa pregunta se dirige al núcleo de la disputa actual entre el gobierno federal y la infinidad de grupos y organizaciones independientes que vienen apoyando una alternativa de paz con justicia y dignidad. Mientras que el gobierno apuesta al olvido y a su propia desmemoria, genera un doble discurso por el que plantea verbalmente una paz que, en realidad, oculta el discurso real, *la guerra en curso* como la llama el Centro Miguel Agustín Pro, en su más reciente informe sobre el estado de los derechos humanos en Chiapas. Por otra parte, la difusión de este tipo de informes y otros, como el de los observadores internacionales de la Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos, apuntan a establecer un discurso de lo que ocurre en realidad. A esta labor se suman periodistas y medios de comunicación independientes. De ahí la importancia de la disputa actual del llamado *capital estatal*.²

1 La noción de *campo* es una de las categorías fundamentales en la propuesta sociológica de Pierre Bourdieu.

2 El concepto de *capital estatal* ha sido construido por Bourdieu para hacer alusión de los recursos del Estado y su capacidad para recrear otras especies de capital, entre los que destaca el capital jurídico, como el que se disputa la aprobación de la ley sobre cultura y derechos indígenas.

Esta disputa por la visión legítima de lo que ocurre en Chiapas, y en el resto del país, es parte fundamental para la comprensión de la guerra en curso y de la lucha por la imposición de una paz con justicia y dignidad, como la reclaman los zapatistas, o, por el contrario, la imposición violenta de una paz que enmascara y, peor aún, legitima la guerra y el golpe final. Estas afirmaciones sólo pueden explicarse, si tomamos en consideración dos elementos claves y que nos remiten a la historia reciente, al menos en los dos últimos años.

En primer lugar, es necesario destacar que el gobierno federal es quien está rompiendo las reglas que él mismo acordó con los zapatistas. La reciente actuación del Secretario de Gobernación y del Coordinador para el Diálogo, rompen con los Acuerdos de San Andrés, con las Reglas de San Miguel -las que fijan las reglas de juego en las negociaciones y los procedimientos- y, rompe el diálogo desde el hecho mismo de permanecer mudo en las negociaciones de la Mesa 2 sobre Democracia y Justicia. Este hecho fue muy significativo, porque, mientras los zapatistas hacían invitaciones a asesores y personalidades de mucha relevancia y altura académica y que, por tanto, podían aportar elementos de gran riqueza, el gobierno federal optó por el silencio y no llevó a ningún asesor. Quizás porque la jugada de la Mesa 1 le salió mal, pues los asesores e invitados del gobierno federal coincidieron con las posiciones y demandas de los zapatistas.

Pero quizá la ruptura más grave del gobierno federal sea violar la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, a casi tres años de su promulgación por el Congreso de la Unión. Si recordamos algunos de sus principales elementos, esta ley tiene por objeto "establecer las bases jurídicas que propicien el diálogo y la conciliación para alcanzar, a través de un acuerdo de concordia y pacificación, la solución justa, digna y duradera al conflicto armado iniciado el 1o. de enero de 1994 en el estado de Chiapas".³ Si nos atenemos a dicho ordenamiento legal, el gobierno federal viola los

3 Cf. Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas. 9 de marzo de 1995, Artículo 1.

siguientes artículos, que resumimos: Artículo 6: "en tanto se desarrolla el diálogo y la negociación, el gobierno federal adoptará las medidas necesarias para garantizar el libre tránsito de los dirigentes y negociadores del EZLN y asegurar que no serán molestados, en sus personas o posesiones, por autoridad federal alguna". Resultado: el genocidio de Acteal. Artículo 7: "el gobierno federal en coordinación con el gobierno del estado de Chiapas y los ayuntamientos respectivos, otorgará garantías y facilidades a los indígenas y campesinos de la zona del conflicto para su reintegración y asentamiento en sus comunidades de origen...". ¿Los hechos? Desplazados de guerra, reposicionamiento del Ejército federal y la destrucción del Aguascalientes de Guadalupe Tepeyac, violencia simbólica que pretende la destrucción del zapatismo. Artículo 8 crea la COCOPA y reconoce que "esta comisión coordinará sus acciones con la instancia de mediación reconocida por los negociadores", o sea, por la CONAI. Artículo 11 crea la Comisión de Seguimiento y Verificación, quien "se encargará de: I. Dar seguimiento a los compromisos pactados dentro del proceso de concordia y pacificación, con el propósito de promover el cabal cumplimiento de los mismos".

El diálogo se suspende, en la práctica, por dos vías. Una, la intensificación de las movilizaciones del Ejército y el estrechamiento del cerco militar. Dos, el silencio de los representantes del gobierno federal, ante la masiva presencia de asesores de parte del EZLN en la Mesa de Democracia y Justicia, realizada durante la segunda quincena de marzo de 1996. A mediados de 1996, el EZLN ya denuncia la crisis del diálogo con el gobierno federal y, sobre todo, el hecho de que el formato -dos partes enfrentadas, el gobierno y el EZLN, un organismo coadyuvante (COCOPA) y uno de intermediación (CONAI)- ha sido rebasado y propone "un formato multilateral, con todas las partes interesadas y afectadas participando en la búsqueda de soluciones conjuntas".⁴ Más adelante señala que "la crisis actual nos demuestra a todos que el proceso del diálogo y la negociación no

4 EZLN, DOCUMENTOS Y COMUNICADOS, T. 3. Ediciones Era, 1997. "Propuesta de reformas a la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas que presenta el EZLN a la consideración de la COCOPA", 22 de junio de 1996, p. 274ss.

debe estar en las manos del gobierno federal y el EZLN. Es necesario que la sociedad participe directamente, como parte del proceso de diálogo y negociación para una paz justa y digna".⁵ En un comunicado de agosto de 1996, el EZLN denuncia la responsabilidad que tiene la delegación gubernamental para no llegar a acuerdos en los diálogos de la Mesa 2 sobre Democracia y Justicia: "en su postura, en su incapacidad para negociar y en su estrategia para hacer fracasar el diálogo".⁶ La delegación gubernamental permaneció muda, dicen los zapatistas. "El diálogo se dio sólo de un lado".⁷ A esta manera de dialogar de parte del gobierno -sordo y mudo- los zapatistas denuncian el otro discurso, en el que destaca la acción de los grupos paramilitares en la zona norte del estado, 16 meses antes del genocidio de Acteal.

En estas condiciones, y dada la importancia de los avances a los que se llegó en la Mesa 2 sobre Democracia y Justicia, era evidente que la delegación gubernamental no sólo no quería dialogar, sino que buscaba la forma de cancelar cualquier acuerdo y suspender la negociación para abrir la salida militar al conflicto. De esta manera, el comunicado del EZLN del 29 de agosto de 1996 anuncia su retiro del diálogo, después de denunciar el cerco militar y el aumento de los patrullajes, tanto terrestres como aéreos, y señalan: "Los pueblos han ordenado a la delegación del EZLN en el Diálogo de San Andrés que suspenda su participación en las sesiones con la delegación gubernamental y que no asista a la reunión programada para el 4 de

5 OP. CIT.

6 OP. CIT., "La delegación gubernamental, responsable de la ausencia de acuerdos", 12 de agosto de 1996, p. 356ss.

7 OP. CIT., p. 357. Textualmente el comunicado dice: "Simultáneamente al diálogo, han sucedido graves acontecimientos que buscaban hacer fracasar la negociación. Por un lado, en la zona norte del estado, los grupos paramilitares precipitaron una escalada de violencia, al tiempo que el gobierno del estado intensificaba los desalojos de campesinos y provocaba un absurdo derramamiento de sangre. Por otro lado, a Javier Elorriaga y a Sebastián Entzin los sentenciaron por el delito de terrorismo, acusando con ello a los zapatistas de ser terroristas".

septiembre próximo sin importar las consecuencias de esta decisión, hasta que el gobierno se comprometa con seriedad en la vía política".⁸

Vale la pena recordar que ya en este comunicado de finales de agosto de 1996, los zapatistas plantean las condiciones para la reanudación del diálogo, mismas que han sido reiteradas en los primeros meses de 1998: "1. Liberación de los presuntos zapatistas presos y de las bases de apoyo zapatistas detenidos en el norte de Chiapas; 2. Interlocutor gubernamental con capacidad de decisión, voluntad política de negociación y de respeto a la delegación zapatista; 3. Instalación de la Comisión de Seguimiento y Verificación, y cumplimiento de los acuerdos de la Mesa 1 Derechos y Cultura Indígena; 4. Propuestas serias y concretas de acuerdos para la mesa de Democracia y Justicia y compromiso de lograr acuerdos en este tema; 5. Fin al clima de persecución y hostigamiento militar y policíaco en contra de los indígenas chiapanecos y desaparecidos de las guardias blancas (o una ley que las reconozca institucionalmente y las uniforme para que no operen impunemente)".⁹

A. ¿Quién suspendió el diálogo?

Si podemos observar con detalle los datos anteriores, el gobierno federal dio por fracasadas las negociaciones desde mediados de marzo de 1996 al acudir a los trabajos de la Mesa 2 sobre Democracia y Justicia, sin asesores, en una actitud prepotente de quien no ve, no oye y no habla. Al mismo tiempo, desarrolla su escalada militar, pero cambiando a los protagonistas, al dar a los grupos paramilitares la prioridad en el hostigamiento a las bases zapatistas y en la consignación de presuntos zapatistas. De ahí en adelante, la formalización del EZLN para retirarse del diálogo es sólo una consecuencia para hacer coherente un solo discurso, el que transcu-

8 OP. CIT. "Se retira el EZLN del diálogo, 3 de septiembre de 1996", p. 365. (El título es del editor y la fecha corresponde a su publicación en el diario LA JORNADA).

9 OP. CIT., p. 365.

re en la guerra real del gobierno federal en contra de los zapatistas. La propuesta unilateral de una ley indígena por parte del gobierno federal, sólo viene a ratificar sus actuaciones en la Mesa 2 sobre Democracia y Justicia, ¡¡dos años antes!! Dos años después, resulta una verdadera pantomima la acusación del Secretario de Gobernación en contra del EZLN al que señala de intransigente y de no querer volver al diálogo... ¿Cuál? ¿El que el propio gobierno federal interrumpió en San Andrés? El genocidio de Acteal vino a confirmar las denuncias zapatistas y de la propia CONAI, en el sentido de frenar la paramilitarización desarrollada sobre todo en el norte del estado de Chiapas. A lo que se le vino llamando "*guerra de baja intensidad*", en realidad Acteal vino a confirmar el terrorismo de Estado como discurso real y su voluntad guerrerista y no la búsqueda de la paz con justicia y dignidad.

B. La nueva estrategia del gobierno federal

El genocidio de Acteal vino a modificar el panorama político del país. De ahí surge la supuesta *nueva estrategia* del gobierno federal. Las modificaciones y cambios tanto en la Secretaría de Gobernación como en el gobierno del estado de Chiapas, no modificaron lo sustancial. Por el contrario, agudizaron la embestida del gobierno federal que culmina con la propuesta unilateral de una iniciativa de ley indígena, al margen del EZLN. De esta *nueva estrategia* conviene destacar algunos elementos más significativos: el cambio en la Secretaría de Gobernación -desplazamiento de Chuayffet y nombramiento de Francisco Labastida- y la llegada de Adolfo Orive como coordinador de asesores, el verdadero cerebro de esta nueva estrategia y antiguo militante de la Organización Ideológica Dirigente (OID) en los años '70. Ataques sistemáticos a Cocopa y CONAI, campaña xenofóbica con ocasión del anuncio de la llegada de la Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos (en adelante CCIODH), durante su visita y al presentar sus informes.

Simultáneamente, se intensifica la presencia militar, que acompaña siempre al doble discurso del gobierno, entre vuelos rasantes en las zonas zapatistas y acoso e intimidación permanentes. Se

denuncia que la famosa labor social, no es sino uno de los mecanismos de *inteligencia militar* para ubicar las posiciones de la dirigencia zapatista. Se mantienen al menos diez grupos paramilitares en diversas zonas. Los medios electrónicos difunden la actual mentira sistemática de que el gobierno sí está respetando los Acuerdos de San Andrés. Un estudio comparativo entre la propuesta de la COCOPA, los Acuerdos de la Mesa 1 sobre Derechos y Cultura Indígena y la propuesta del gobierno federal, marcan no sólo que el gobierno no respeta estos acuerdos, sino que literalmente propone otra cosa a lo que acordó en San Andrés.¹⁰ Quizá una de las reacciones no esperadas del grupo gobernante, fue la del llamado Grupo Galileo, un grupo formado por senadores señalados como *colosistas*, quienes propusieron una *tregua legislativa* hasta no reanudar el diálogo con el EZLN.

C. ¿Por qué es atacada la CONAI y, en particular, don Samuel Ruiz?

No es ninguna novedad el ataque sistemático del gobierno federal a la comisión de intermediación que, en su momento, aceptó junto con el EZLN, e incluso le dio reconocimiento legal en la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas. Pero, como es una mediación que no se ha sometido a la voluntad del gobierno federal, sino que le ha resultado muy incómoda, entonces busca la manera de eliminarla, al punto de que el propio Francisco Labastida ha declarado que el gobierno federal está considerando la posibilidad de seguir reconociéndola como órgano de intermediación. La gota que derramó el vaso es que la CONAI asumió una postura crítica frente a la iniciativa presidencial para una ley indígena. Una de las posturas más lúcidas frente a la iniciativa del Ejecutivo, fue precisamente la de la comisión de intermediación.

A los dos días de haber sido enviada la iniciativa presidencial, la CONAI -quien claramente se asume como "instancia civil de mediación reconocida por las Partes"- reacciona y en un mensaje

10 Se puede consultar este cuadro comparativo en la página web del Frente Zapatista de Liberación Nacional.

titulado "En defensa de los pueblos indígenas, en defensa de la negociación para la paz, en defensa de lo acordado", señala "su valoración del estado actual del proceso": "a) Para la CONAI el marco jurídico -reglamentario del proceso de diálogo y negociación, así como sus primeros Acuerdos, es válido y vigente. Sin embargo, constata que dicho marco (reglamentación, Acuerdos y actores) enfrenta hoy una estrategia de desgaste y desmantelamiento. b) Para la CONAI, el procedimiento con el que se pretende llevar adelante la Reforma Constitucional sobre Derechos y Cultura Indígena es incongruente y violatorio del espíritu de diálogo y de la paz, pues rompe un acuerdo político y vinculatorio entre las Partes; abre la posibilidad de la derogación del marco político y jurídico de la negociación y de acciones policíaco-militares, e implica un gravísimo riesgo para el país y su proceso de transición. c) La iniciativa gubernamental se aparta del contenido de los Acuerdos de San Andrés e incluso de los resultados de la Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena, organizada conjuntamente por el Congreso de la Unión y el Ejecutivo Federal. La aprobación de cualquier ley apartada de los procedimientos y contenidos acordados, atentaría gravemente contra la credibilidad en la vía de la negociación y derivaría en una crisis mayor del proceso de paz".¹¹

Por otra parte, la CONAI valora el esquema del diálogo acordado entre el gobierno federal y el EZLN como "una novedad y una esperanza para la resolución de conflictos armados internos en el mundo". Así es como hace memoria del proceso de diálogo seguido y su interrupción ante las acciones militares desarrolladas por el Ejército federal, la interrupción del diálogo y la propuesta para que la COCOPA elaborara su propuesta de ley en base a los acuerdos de San Andrés. Quizá la crítica mayor de la CONAI a la iniciativa del Ejecutivo es señalar los puntos concretos en los que se aparta de lo que el propio gobierno federal firmó y se comprometió, no sólo en los Acuerdos de San Andrés, sino incluso en la firma del Convenio 169 de la OIT. Muy resumidamente señalamos estos puntos: "1. Reduce el ejercicio de los derechos de los pueblos indios a las

11 Comunicado de la CONAI "En defensa de los pueblos indígenas, en defensa de la negociación para la paz, en defensa de lo acordado", fechado el 17 de marzo de 1998.

comunidades. 2. Habla de que la Constitución *otorga* derechos a los pueblos indígenas en lugar de simplemente reconocerlos, como se acordó en San Andrés. 3. No reconoce los derechos de jurisdicción de los pueblos indios. 4. No reconoce el derecho de los pueblos indios a su territorio. 5. Omite el mecanismo establecido por los Acuerdos de San Andrés y el Convenio 169 de la OIT para determinar cómo se define como indígena un municipio, comunidad, organismo auxiliar del ayuntamiento e instancias afines. 6. No reconoce, como lo hace el texto de la COCOPA y está acordado en San Andrés, a las comunidades indígenas *como entidades de derecho público*. 7. Tampoco reconoce el derecho de los pueblos indios de definir *los procedimientos para la elección de sus autoridades*".

Si a los términos anteriores se hubiera reducido la crítica de la CONAI a la iniciativa presidencial, ya el gobierno tendría mucho para justificar su reacción para desautorizar al organismo de intermediación y para acusarlo de parcialidad. Sin embargo, el comunicado de la CONAI va más allá y denuncia el *doble discurso* oficial. A las declaraciones de una supuesta *bondad* de la iniciativa presidencial para conseguir la paz y los beneficios del desarrollo para los pueblos indígenas, la CONAI denuncia la creciente militarización y paramilitarización en el estado de Chiapas. Los datos más destacados de esta denuncia son: el aumento de presencia militar, antes de febrero de 1995, había 74 puntos de presencia militar y policiaca; para agosto de 1997, ya eran 209. Según diversas fuentes, apunta la CONAI, los efectivos militares suman 70,000 y son ya 66 los municipios con importante presencia militar. Y, para concluir, la CONAI pone el dedo en la llaga al afirmar que "el crimen de Acteal, cuya aclaración sigue pendiente, ha hecho evidente la realidad de la guerra".

El llamado fundamental del organismo de intermediación es "que no se desvincule el proceso legislativo del proceso de diálogo y negociación para la paz". Sólo así se entienden las andanadas acusatorias del Secretario de Gobernación, no sólo contra la CONAI, sino contra el EZLN al que desautoriza como representante de los indios de México. Sin embargo, la reacción de la Secretaría de Gobernación fue citar a don Samuel Ruiz para aclarar *algunos*

aspectos de este comunicado, en términos totalmente perentorios y autoritarios. Su reacción, mediante comunicados escritos, fue diferir el encuentro, para que se realizara una reunión con la CONAI en pleno -y no sólo don Samuel- y con la presencia del titular de Gobernación, y no sólo con el coordinador para el diálogo. Esta suspensión del encuentro, fue interpretado en Gobernación como una actitud de confrontación y su reacción mayor fue la acusación pública de que la CONAI fomenta *la injerencia extranjera*. Acusación que, ciertamente, fue respondida por escrito y hecha pública. Esta reacción fuerte de Gobernación en contra de don Samuel Ruiz, se puede comprender mejor a la luz de un comunicado del Subcomandante Marcos, al finalizar los trabajos de la Primera Reunión Tripartita EZLN-COCOPA-CONAI en San Cristóbal de las Casas, el 23 de octubre de 1996: "Involuntaria y obsesiva pesadilla del poder que mal gobierna este país, don Samuel Ruiz ha sabido caminar por entre las intrigas y las trampas que pretenden eliminarlo y seguir el sendero al que, desde mucho antes del primero de enero de 1994, invitaba con su ejemplo: el camino de la lucha pacífica por la justicia en esta vida. Quienes quieren la guerra exigen la cabeza de Samuel Ruiz García. Quienes quieren la paz tendrán que aprender que será también con él o no será".¹² Estas palabras, de octubre de 1996, en este abril-mayo de 1998, cobran mayor relevancia.

D. ¿Qué queda de la COCOPA?

Se trata de un organismo plural del Poder Legislativo creado por la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas. Ante el retiro del EZLN de las mesas de diálogo en San Andrés a finales de agosto de 1996, el diálogo tripartita (COCOPA-CONAI-EZLN) dio el encargo para que la comisión legislativa redactara un proyecto de ley que recogiera el espíritu y la letra de los Acuerdos de la Mesa 1 sobre Derechos y Cultura Indígena, misma que fue presentada al titular del Ejecutivo, quien a su vez, *pide tiempo para estudiar el proyecto*. El EZLN responde aceptando ese *tiempo de estudio* y, en una carta personal para el presidente Zedillo, expresa

12 Op. cit. "Quienes quieren la guerra exigen la cabeza de Samuel Ruiz", 24 de octubre de 1996, p. 403.

su sospecha de lo que significa ese tiempo: "Otro temor que tenemos, seguramente infundado, es que sólo se busque ganar tiempo para echar a andar una campaña en los medios en contra de los Acuerdos de San Andrés. A alguien se le ha ocurrido, por ejemplo, la estupidez de que la iniciativa de reformas constitucionales que elaboró la COCOPA representa un riesgo de *balcanización*, que atenta contra la soberanía nacional, que otorga *fueros* a los indígenas, que etcétera. Usted tiene el dinero suficiente para comprar al contado, y no en abonos chiquitos, inteligencias, voces y plumas para mentirle a la Nación. ¿Lo hará usted señor Zedillo?".¹³ Resultó profético el mensaje del EZLN, pues desde entonces ya había suficientes elementos para denunciar las verdaderas intenciones del gobierno federal.

Un comunicado posterior del EZLN ratifica que la posición del gobierno federal ante la propuesta de la comisión legislativa, "representa un *no* rotundo a la propuesta de la Cocopa, desconoce los Acuerdos de San Andrés firmados por su delegación en febrero de 1996, pretende renegociar de nuevo toda la Mesa 1 de Derechos y Cultura Indígena y ratifica la falta de seriedad y la irresponsabilidad del gobierno federal en la solución pacífica de las justas demandas del EZLN".¹⁴ Quizá lo más grave del señalamiento zapatista es la anticipación de lo que observamos actualmente: "La contrapropuesta del gobierno federal pone en crisis todo el proceso de paz en México, cuestiona en su fundamento la posibilidad de una solución rápida y pacífica del conflicto y vuelve a tender las sombras de la guerra sobre los pueblos indios de México".¹⁵ Desde entonces -enero de 1997- y hasta la fecha, la demanda fundamental de los zapatistas y de diversas instancias de la sociedad civil es el respeto a los acuerdos que el gobierno firmó en los diálogos de San Andrés en febrero de 1996. A más de dos años de distancia, al gobierno federal le dio un ataque de amnesia o, mejor dicho, dejó aflorar su verdadera voluntad guerrerista.

13 Op. cit. "Aceptan esperar a que Zedillo estudie el proyecto de reforma constitucional", 9 de diciembre de 1996, p. 415.

14 Op. cit., "Rechaza la propuesta gubernamental de reformas constitucionales", 12 de enero de 1997, p. 420.

15 Op. cit., pp. 420-421.

E. ¿El Silencio Zapatista?

Ante la más reciente escalada de violencia militar y paramilitar, pero sobre todo, ante la iniciativa de ley indígena del Ejecutivo federal, pareciera que los zapatistas guardaron silencio. Pero, como ellos mismos afirman, guardan silencio para poder hablar. De los comunicados zapatistas más recientes, cabe destacar por lo menos tres: a) su posición frente al genocidio de Acteal; b) su diagnóstico respecto a la situación del diálogo y c) su llamado a la COCOPA para que defienda su propuesta de ley, como la única vía para conseguir la paz.

¿Cómo entienden el silencio los zapatistas? En un comunicado fechado el 1: de julio de 1997, respondieron a varias preguntas en los siguientes términos: "En estos días pasados nosotros (y no sólo nosotros) callamos. Para mirarnos dentro, para sembrarnos de nuevo, para más fuertes hacernos, para que el corazón y la palabra encontraran nuevos lugares para hacerse. Para esto sonó nuestro silencio. Algunos, la mayoría de quienes tienen el corazón y la esperanza del lado izquierdo del pecho, entendieron y entienden que hay tiempos de ruido y de silencios, comprendieron que, sobre todo cuando viene de abajo, el silencio puede sonar fuerte. (...) Los militares escucharon en nuestro silencio el imposible éxito del cerco político que pretende su parafernalia. El supremo imaginó (y deseó) divisiones y purgas terribles al interior del zapatismo. Por eso, aprovechando este silencio, los gobiernos federal y local aumentaron la presión militar y el cerco en torno a las comunidades rebeldes. Buscaban provocarnos para así desplegar toda su fuerza y aliviar la crisis que su campaña electoral empezó a anunciar. Nosotros resistimos y seguimos tejiendo, en silencio, el mañana que merecemos. Sus bravatas y desplantes chocaron una y otra vez con eso que se llama dignidad. Ahora ellos están más débiles y nosotros somos un poco más fuertes. Esto fue nuestro silencio".

Si revisamos los comunicados zapatistas, anteriores al genocidio de Acteal, aparece una constante: la demanda al gobierno federal para que cumpla con lo pactado en San Andrés. Así se pueden entender tres acontecimientos relevantes ocurridos durante 1997: la

realización, en España, del II Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo,¹⁶ la marcha de los 1,111 zapatistas a la ciudad de México y el Congreso fundacional del Frente Zapatista de Liberación Nacional.

A la demanda del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, el EZLN mantiene su denuncia de la creciente militarización y paramilitarización en la zona norte de Chiapas. Su comunicado del 12 de diciembre de 1997 denuncia la situación de los desplazados de Chenalhó y los preparativos de un atentado contra el Nuncio Justo Mullor, con ocasión de su visita pastoral, al mismo tiempo que recuerda el atentado sufrido por los obispos don Samuel Ruiz y don Raúl Vera ocurrido el 4 de noviembre a manos de bandas paramilitares. Pero es el genocidio de Acteal el que crea una verdadera explosión en la opinión pública nacional e internacional, y el acontecimiento que descubre las intenciones del gobierno federal y su verdadera apuesta a favor de una salida militar al conflicto.

El mismo día de la masacre, los zapatistas envían un escueto comunicado con tres preguntas: *¿Por qué? ¿Cuántos más? ¿Hasta cuándo?* Al día siguiente, un nuevo comunicado zapatista señala a los culpables: "La responsabilidad directa de estos hechos sangrientos recae en Ernesto Zedillo Ponce de León y la Secretaría de Gobernación, quienes desde hace dos años dieron luz verde al proyecto de contrainsurgencia presentado por el Ejército federal. Dicho proyecto intenta desplazar la guerra zapatista hacia un conflicto entre indígenas, motivado por diferencias religiosas, políticas o

16 Un análisis más detallado acerca de la postura zapatista frente al neoliberalismo estaría por hacerse, en especial por varios comunicados que tocan el tema directamente, como en las historias de *Durito*. Lo que a simple vista llama la atención es una convergencia de puntos de vista entre el Subcomandante Marcos y Pierre Bourdieu: el primero destaca que una de las víctimas del neoliberalismo es, precisamente, el Estado nacional (Cfr. "*Un periscopio invertido (o la memoria, una llave enterrada)*", en LA JORNADA, 24 de febrero de 1998). Por su parte, Bourdieu califica al neoliberalismo como "una utopía en vías de realización, de una explotación sin límite", y destaca que "la destrucción de todas las medidas políticas (del que el más reciente es el AMI, Acuerdo Multilateral sobre Inversión, destinado a pro-

étnicas. Para cumplirlo, se dedicaron a financiar equipo y armamento (mediante fondos de la Secretaría de Desarrollo Social) y a dar entrenamiento militar (dirigido por oficiales del Ejército federal) a indígenas reclutados por el Partido Revolucionario Institucional. Para dar tiempo a que estos escuadrones de la muerte estuvieran listos, el gobierno federal mexicano diseñó una estrategia paralela de diálogo simulado, consistente en llevar una negociación sin intención alguna de cumplir lo que se acordara y aumentando la presencia militar en las zonas zapatistas".

Un señalamiento posterior del mismo comunicado zapatista da con la clave de un aspecto de la situación actual: "la impunidad está garantizada porque los que investigan el crimen son los mismos que lo planearon". Los zapatistas denuncian no sólo el doble discurso del gobierno, sino la verdadera estrategia que viene implementando, esto es, la modificación en los términos de la guerra de Chiapas, para desplazar al Ejército federal y en su lugar colocar a bandas paramilitares integradas por indígenas y lanzarlas, no precisamente contra los milicianos y los insurgentes zapatistas, sino contra sus bases de apoyo. Así, se justifica la presencia del Ejército federal y la labor de árbitro del gobierno federal. Por eso, en estas circunstancias, se renueva el papel y la importancia estratégica de las movilizaciones y actuaciones solidarias de la sociedad civil.

F. La Señora Sociedad Civil

De manera reiterada, los zapatistas han apelado a la participación de la sociedad civil organizada, a la que atribuyen la única posibilidad de lograr una paz con justicia y dignidad. Y no es para menos. Desde las movilizaciones masivas de los días siguientes al levantamiento armado del 1º de enero de 1994, los zapatistas se dieron cuenta de que *otro ejército* se había atravesado entre el Ejército federal y el Ejército zapatista: es la sociedad civil organi-

teger contra los Estados nacionales, las empresas extranjeras y sus inversiones) orientando a poner en cuestión todas las estructuras colectivas capaces de obstaculizar la lógica del mercado puro: nación, del que el margen de maniobra no cesa de decrecer...". En Bourdieu, P. "*L'Essence du Néoliberalisme*", en LE MONDE DIPLOMATIQUE, Mars 1998, p. 3.

zada. Durante cuatro años, asistimos en México a un despertar particular de la sociedad civil y sus múltiples expresiones, en particular, las que giran en torno a la promoción y defensa de los derechos humanos, las organizaciones sindicales y diversas organizaciones sociales urbanas y populares. Se trata de un resurgimiento, en circunstancias que más bien hacían pensar en un grave reflujo y desencanto. El levantamiento zapatista despertó las conciencias adormiladas de millones de mexicanos. Luego del genocidio de Acteal, y teniendo como trasfondo los encuentros intercontinentales contra el neoliberalismo y por la humanidad y la fundación del FZLN, la participación de la sociedad civil se ha reactivado, al punto de involucrar diversas instancias de carácter internacional que, por supuesto, propiciaron la campaña xenofóbica del gobierno federal, pero no contra cualquier extranjero, sino contra extranjeros que se solidarizan con la causa zapatista.

Tres acontecimientos desarrollados por organismos de la sociedad civil nos parecen relevantes en estos momentos: a) El reporte para la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) sobre los sucesos de Chenalhó, Chiapas, presentado por el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, AC y el Centro de Derechos Humanos Fr. Bartolomé de las Casas, AC, en Washington, D.C., en febrero pasado; b) El INFORME FINAL DE LA COMISIÓN CIVIL INTERNACIONAL DE OBSERVACIÓN POR LOS DERECHOS HUMANOS, durante su visita realizada al estado de Chiapas entre los días 16 y 28 de febrero de 1998; y c) El reciente informe sobre el estado de los derechos humanos, elaborado por el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, AC, y que lleva por título, por demás elocuente, CHIAPAS, LA GUERRA EN CURSO.

De manera, muy resumida, exponemos las conclusiones de los tres informes. En el primero, los organismos ciudadanos concluyen que "eventos trágicos como los de Acteal no deben repetirse. Es preciso, por tanto, que se realicen investigaciones imparciales. No sólo de lo acontecido en Acteal, sino sobre los grupos paramilitares y su relación con cuerpos gubernamentales. La ayuda para los desplazados es urgente. Finalmente, es necesario encontrar alternativas a la militarización para asegurar la seguridad de los pueblos

indios en Chiapas y en todo el país".¹⁷ Entre las principales solicitudes que se hace a la CIDH destacan dos, principalmente, que "urja al gobierno mexicano...: ... a desarmar a los grupos paramilitares que operan en Chiapas, investigue el origen de las armas y el entrenamiento y castigue a los responsables.... a cumplir con los Acuerdos de San Andrés, firmados en febrero de 1996, a fin de que se reinicien los diálogos por la paz y se garantice a los pueblos indios al goce efectivo de sus derechos".¹⁸

El documento de la CCIODH, en cambio, tenía que presentar una justificación y una presentación de un organismo relativamente nuevo, sin mayores antecedentes o fama que le precediera y, principalmente, por el clima xenófobo que antecedió a su visita y al hospedamiento de que fueron objeto sus más de 200 observadores que llegaron a Chiapas. En ese sentido, cabe destacar su propia presentación: "La Comisión se forma a partir de la sensibilidad existente en la sociedad civil internacional hacia la aguda violencia existente en Chiapas. La masacre de Acteal produjo una conmoción e indignación tales en el conjunto de la opinión pública mundial que sirvieron de alicientes para la formación de un espacio plural interesado en recabar información de primera mano sobre las condiciones que hicieron posible esa matanza, pero también sobre el contexto general formado por todos los actores y escenarios del complejo proceso mexicano y chiapaneco en particular".¹⁹

El Informe, bastante extenso por cierto, termina con 11 recomendaciones, entre las que destacamos, aparte de las reiteradas demandas del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, aquellas que, por su carácter internacional, merecen nuestra atención. Respetamos la numeración que aparece en el Informe: "8. Fortalecimiento

17 Reporte para la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) sobre los sucesos de Chenalhó, Chiapas, México. El texto que utilizamos fue consultado en la página web del EZLN.

18 Ib., parte final del reporte.

19 Cf. INFORME FINAL DE LA COMISIÓN CIVIL INTERNACIONAL DE OBSERVACIÓN POR LOS DERECHOS HUMANOS. El texto que utilizamos fue consultado en la página web del EZLN.

de los organismos de derechos humanos mexicanos y garantía de la presencia de organismos de carácter internacional, así como el reconocimiento de un estatuto internacional del observador. 9. La intervención de la Cruz Roja Internacional como medio de garantía de la asistencia humanitaria a la población debido al rechazo existente hacia la ayuda proveniente de organismos institucionales mexicanos. 10. La designación de un relator especial de la ONU para México. 11. El establecimiento de un mecanismo por parte de la Unión Europea de seguimiento de la *cláusula democrática* y de derechos humanos, la cual, si el 'acuerdo de asociación económica, de coordinación política y de cooperación' firmado con México se hace vigente, debería permitir proceder a una verificación permanente de la situación de los derechos humanos en México. Dicho mecanismo, debería integrar a diferentes organizaciones sociales mexicanas e internacionales de defensa de los derechos humanos".²⁰

El documento más dramático es el Informe del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, AC, CHIAPAS, LA GUERRA EN CURSO. Queremos destacar que este informe precisa con lucidez y valentía, lo que actualmente ocurre en Chiapas, aun cuando su visión no tenga el reconocimiento de la legitimidad oficial: "En Chiapas hay una guerra que es necesario detener y por ello el gobierno debe dar muestras de que su afán de diálogo no es retórico".²¹ Entre las razones de esta estrategia, el Centro Pro señala que, "el recuento de los cuatro años del conflicto en Chiapas... las decisiones gubernamentales han sido tomadas y ejecutadas con más o menos continuidad, dentro de una preocupante subordinación de la autoridad civil a los planes definidos por instancias de seguridad nacional, cuyos intereses empatan, con el de los poderosos grupos económicos de la entidad, sujetos privilegiados del proyecto económico oficial".²² En apretada síntesis, el Centro Pro destaca ocho

20 Final del Informe, en el encabezado que se titula "*Recomendaciones*". No es posible citar el número de la página. En la edición realizada por el autor de este artículo, viene en la página 114.

21 Cf. Periódico LA JORNADA, jueves 2 de Abril, "*Acteal, Muestra de la Estrategia para 'Rendir o Exterminar' al EZLN: Centro Pro*".

22 Cf. Periódico LA JORNADA, lunes 6 de abril, p. 6. Reportaje de Juan Balboa.

elementos de la estrategia gubernamental: "ofensivas militares, persecución policíaca, hostigamiento a las comunidades, acoso a observadores extranjeros, ataques a las instancias mediadoras, firma e incumplimiento de acuerdos, aliento de grupos paramilitares y discursos *pacificadores*". En su propuesta para la reanudación del diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, el Centro Pro destaca seis puntos. Conviene señalar que el informe es anterior a la iniciativa de reforma constitucional enviada por el Ejecutivo federal, lo cual marca un matiz importante: 1. El desmantelamiento de los grupos paramilitares. 2. Atender, mediante un efectivo control civil, la situación militar. La propuesta es que disminuya la presencia castrense en la zona de conflicto, se replieguen de las comunidades indígenas y se encuartelen las tropas. 3. Que se actúe conforme a derecho en la administración y procuración de justicia. Esto es, que se investigue hasta el fin la masacre de Acteal, con la intervención de la Suprema Corte. 4. El respeto irrestricto al marco legal y a los compromisos gubernamentales, como son la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas y los Acuerdos de San Andrés. 5. El respeto y fortalecimiento de las comisiones Nacional de Intermediación (CONAI), de Concordia y Pacificación (COCOPA) y de Seguimiento y Verificación (COSEVER). 6. Atención a los desplazados de guerra, con la creación de las condiciones de seguridad para su retorno a sus lugares de origen, la intervención de la Cruz Roja Internacional y la ayuda humanitaria a través de organismos civiles.

Por otra parte, hay otros sectores de la sociedad civil que también se han venido pronunciando. Pero es el caso de las cúpulas empresariales, quienes en diversas declaraciones se sumaron a la guerra en contra de la COCOPA y la CONAI y exigieron soluciones, esto es, justificaron que el gobierno federal haya decidido de manera unilateral el envío de su propuesta de ley indígena.²³

23 Incluso hay *alternativas* para el conflicto en Chiapas, desde la visión empresarial. Para muestra, el mejor botón de estos días, CHIAPAS: LABERINTO CON SALIDAS, Abril 1998. Edición especial de la revista EXPANSIÓN.

G. El ambiguo y difícil papel de la jerarquía de la Iglesia Católica

Desde el inicio del conflicto, el papel de la jerarquía de la Iglesia Católica ha sido fundamental para la creación de las condiciones que favorezcan una salida política y negociada en Chiapas. La Comisión Nacional de Intermediación surge, no como una iniciativa propia, como pretende el gobierno actualmente, sino a petición de los zapatistas y las dos partes la aceptan de común acuerdo. Sin embargo, esta mediación le resulta particularmente incómoda al gobierno federal, pues nunca fue, ni lo es actualmente, una mediación sometida a la voluntad y a los deseos del gobierno federal, máxime cuando se trata de un arbitraje que señala y denuncia con lucidez el quebrantamiento de lo acordado y aun de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas.

Lo que conviene destacar en esta visión del papel de la jerarquía de la Iglesia Católica, es que, en primer lugar, hay que señalar que se trata de un actor social del que se disputa su apoyo a favor de la causa por la paz con justicia y dignidad. Por tanto, para el gobierno es clave mantener una posición de fuerza y de influencia sobre, al menos, algunas figuras de peso. En este sentido, es notable el papel que jugó el anterior representante del Vaticano, incluso para intentar la remoción de don Samuel Ruiz al frente de la diócesis de San Cristóbal, a petición prácticamente expresa del gobierno federal y como una medida para debilitar al EZLN. Sin embargo, como muchos lo han señalado, el primer arrepentido por el nombramiento de don Raúl Vera, O.P., como obispo coadjutor con derecho a sucesión, fue el propio Jerónimo Prigione. En esta misma línea, el apoyo recibido por don Samuel a su papel de mediación, no siempre ha sido incondicional por parte del resto del Episcopado Mexicano. A pesar de todo, voces como las de Sergio Obeso, arzobispo de Xalapa, y de Adolfo Suárez Rivera, cardenal y arzobispo de Monterrey, y de manera conjunta, el Consejo de Presidencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano, han sido de claro y franco apoyo a la labor mediadora de don Samuel Ruiz para conseguir la paz en Chiapas. Las voces discordantes y contrarias al papel de don Samuel son pocas y de poca relevancia. Al parecer, ha predominado

la actitud prudente de la mayoría de los obispos mexicanos. Los ataques y las críticas, que de hecho se han dado, se hacen oír en otros espacios sin tener mayores repercusiones en la opinión pública. Más bien lo que se puede destacar, es precisamente el dominio del silencio a lo largo de estos cuatro años de conflicto. Cualquiera podría decir que la Iglesia podría tener un papel mucho más relevante y decisivo y no quedarse con una Comisión para la Reconciliación en Chiapas, formada por un grupo de obispos, entre los que se encuentra el propio don Samuel. Es importante señalar la particular labor de don Samuel, de mantener informados a sus compañeros obispos y, en particular, al nuevo Nuncio Apostólico, Justo Mullor. No está por demás llamar la atención a propósito de un comunicado del Subcomandante Marcos, en el que denuncia el intento del gobierno federal para hacer a un lado a don Samuel -una vez más- y, en su lugar, colocar una nueva mediación -quizás más favorable al gobierno- y colocar en ella al nuevo Nuncio. Este comunicado fue mal recibido en todos los sectores de la Iglesia, entre otras cosas, nos parece, porque no fue adecuadamente leído. La denuncia zapatista se centra en la maniobra del gobierno federal y no tanto en un supuesto ataque a don Samuel Ruiz. Desde la visión de los zapatistas, la maniobra se mantiene. De alguna manera y quizá un tanto tímida, quedó registrada la declaración del Nuncio Apostólico, en el sentido de apoyar la iniciativa de ley indígena enviada por el Ejecutivo.

Finalmente, el papel de la Iglesia se vuelve particularmente difícil, en particular para la diócesis de San Cristóbal de las Casas, hostigada por el gobierno desde varios ángulos, como el intento de remoción de don Samuel, la deportación de varios de sus párrocos; pero quizá el conflicto más grave que enfrenta sea la estrategia del gobierno federal de agudizar los conflictos religiosos y presentar un aspecto diferente de la violencia que se vive en Chiapas. Una pequeña muestra de ello es el hecho de que la diócesis de San Cristóbal tiene 36 templos cerrados, destruidos o profanados, con lo que se viola el artículo 130 que garantiza la libertad de cultos. De hecho, a la *nueva estrategia* gubernamental de impulsar la violencia de los grupos paramilitares, el gobierno combina las luchas interconfesionales. Todo dentro del marco de su estrategia contrainsurgente.

H. Congreso del PRD y postura contra la *Ley Zedillo*

Entre los partidos políticos es importante destacar que el PRD es el único que se ha deslindado de la discusión de la iniciativa de reformas constitucionales enviada por el Ejecutivo y, en cambio, reclama la aprobación de la propuesta de la COCOPA y el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés. Este es uno de los principales acuerdos que se dieron en su recientemente celebrado Congreso Nacional. Esta postura queda planteada en términos tales, que se subordina la lucha electoral del año 2000, a la consecución de una paz con justicia y dignidad para Chiapas y para todo el país. De ahí se deriva una posición por la que el PRD renuncia a participar en los debates en torno a la iniciativa enviada por el Ejecutivo, mientras realiza un intenso cabildeo con el resto de los partidos políticos para promover la reanudación del diálogo con el EZLN y diferir así la aprobación de la iniciativa en el presente periodo de sesiones. Otro aspecto importante de la posición del PRD es que condiciona su retorno a las negociaciones para la Reforma del Estado, a la aprobación de una ley indígena consensada con el EZLN. De esta manera nos encontramos con una organización política que plantea estrechamente ligadas una alternativa para la paz y la transición a la democracia y la reforma del Estado. De esta manera, el PRD es el partido político que más claramente ha concitado la agresividad y la violencia política del grupo gobernante.

A la realización de la Asamblea Nacional por la Paz y los Derechos Indígenas, realizada el pasado sábado 4 de abril, el Secretario de Gobernación respondió al día siguiente con una fuerte regañada que llevaba un segundo mensaje: si el PRD tiene una iniciativa de ley indígena, que la presente al Congreso; por tanto, que participe en las discusiones, porque una aprobación *mayoriteada* por el PRI y el PAN tendría su costo político. Así se entiende una de las más valientes voces del episcopado que se pronunciaron en esos días, la del cardenal Suárez, quien señaló que a la Secretaría de Gobernación le corresponde favorecer el diálogo y no andar regañando.²⁴

24 Cf. Periódico LA JORNADA, lunes 6 de abril de 1998, p. 7. En esta misma declaración, el cardenal Suárez afirma: "... el obispo lleva muchos años en

I. La batalla de los medios de comunicación

Si desde mucho tiempo atrás los medios de comunicación han sido prácticamente el instrumento fundamental para la producción y la reproducción del consenso al régimen de partido de Estado, el conflicto de Chiapas ha intensificado el uso, particularmente de los medios electrónicos y, sobre todo el de la televisión, hasta llegar a un punto de que es posible hablar de una *televisión mercenaria*, título que le corresponde a TV Azteca por la prácticamente impúdica labor desinformativa y de clara posición de apoyo al gobierno federal y descrédito de los zapatistas.²⁵

El anecdotario registra episodios tragicómicos, como el del helicóptero del gobierno del estado de Chiapas facilitado a un equipo de TV Azteca, muestra fehaciente del contrato de una televisión mercenaria al servicio de los intereses del grupo gobernante. Pero antes, ya se había registrado otro episodio, cuando Sergio Sarmiento, director de noticieros de TV Azteca lanzó una pública acusación contra el senador Carlos Payán, fundador del diario LA JORNADA, de que era partidario de una salida militar en el conflicto de Chiapas, declaración supuestamente hecha en los primeros días del levantamiento armado. Hermann Bellinghausen, reportero del mismo diario, también fue blanco de los ataques de la televisión mercenaria.

Parte de la batalla de los medios de comunicación, y más allá de la creación y manipulación de noticias, con todo el efecto que tiene en la opinión pública, asistimos a una particular polarización de las posiciones de los intelectuales mexicanos. No nos referimos precisamente a las diversas plumas que, desde tiempo atrás, están claramente al servicio del Estado y reciben jugosas canongías desde

la diócesis de San Cristóbal y si lo eliminan va a ser mucho más difícil resolver el problema; entonces deben realmente apoyarlo".

25 A este respecto, conviene tener en la memoria las referencias que notables sociólogos, como Alain Touraine (CRÍTICA DE LA MODERNIDAD Y ¿QUÉ ES LA DEMOCRACIA?) y Pierre Bourdieu (artículos y entrevistas diversas) han hecho para destacar el papel creciente de la televisión en la vida política de los pueblos.

Bucareli. Nos referimos a la disputa y el debate abierto entre otro tipo de intelectuales, pensadores y analistas sociales que se colocan de uno o de otro lado del actual conflicto. Carlos Fuentes, es más que un ejemplo para destacar una posición de simpatía con la causa de los zapatistas, aun cuando no con sus medios. Héctor Aguilar Camín, sería otro ejemplo, pero del otro lado, con todo y que en ocasiones asume posiciones críticas al gobierno, pero finalmente, no deja de ser un intelectual al servicio del Estado.

No sería exagerar que, en buena medida, la guerra de Chiapas tiene, en la batalla de los medios de comunicación, uno de sus principales escenarios, si no es que el campo en el que se va a definir el camino de la paz o el de la guerra. La transición a la democracia o la consolidación del autoritarismo. En los tiempos de la globalización y los espacios fragmentados, no hay democracia posible sin la televisión. Por esta razón ha sido censurado el reportaje de Ricardo Rocha, en la propia Televisa, acerca de la situación de los desplazados en Chenalhó, Chiapas, que anunciaba la posterior masacre de Acteal. Pero a falta de televisión realmente independiente, el papel de la prensa independiente, del tipo LA JORNADA y PROCESO, son, además de una importante fuente de información, un espacio de debate entre diversos analistas políticos. Y por tanto, actores importantes de guerra de Chiapas.

II. LO QUE ESTA EN JUEGO NO ES SOLO LA PAZ EN CHIAPAS, SINO LA REAL TRANSICION A LA DEMOCRACIA

La visión de conjunto de la primera parte, nos coloca frente a unas primeras conclusiones acerca de lo que está en juego en la guerra en curso en Chiapas. Parte de estas conclusiones, es advertir sobre otros aspectos de la realidad global, mundial, que también están interviniendo como factores decisivos en la realidad nacional. Enumeramos sólo algunos: 1. El manejo de la política económica y los adversos efectos de la economía internacional, en la ya de por sí deteriorada economía mexicana: baja en los precios del petróleo y la recesión japonesa. Vaya sólo un dato: de la inflación programada

para todo 1998, ya se dio la mitad en los primeros tres meses. Ajustes al presupuesto '98, pero no al gasto social: razones políticas en un año intensamente electoral. 2. El manejo de la política electoral durante 1998: elección de gobernador en 10 estados y de ayuntamientos y/o diputados locales en otros cuatro.²⁶ El sistema de partido de Estado se pone en cuestión y los signos que aparezcan en sus resultados, son un buen indicador del estado que guarda el *consenso* o *disenso* hacia el gobierno y su partido. Por esta razón, y no precisamente porque al gobierno le interese el gasto social, los recortes sucesivos al presupuesto no lo tocan. 3. Predominio del manejo de los medios de comunicación y la búsqueda de la *bendición* de la Iglesia Católica. Tanto unos como la otra, vienen siendo el depósito estratégico del resto de credibilidad que le queda al gobierno federal. Por tanto, el papel de los medios independientes y de los sectores de Iglesia que se mueven con mayor autonomía, son claves para la consecución de una paz digna en Chiapas y, por tanto, para el tránsito a la democracia. 4. En el centro del debate: la lucha entre los intelectuales de Estado y los intelectuales independientes. Más allá de los espacios donde ya se viene dando este debate, será importante la creación de otros foros e, incluso, la participación más frecuente de muchos intelectuales, en particular los académicos y universitarios, en los medios masivos de comunicación social. Esta presencia resulta más necesaria en estos momentos, cuando observamos la proliferación de charlatanes y demagogos que *opinan* y *disertan* sobre lo que ocurre en Chiapas y en el país, y lo único que hacen es repetir el discurso oficial. 5. La batalla tras bambalinas: la disputa interna en el grupo de poder, la lucha por el control del Ejército y las protestas de algunos sectores militares por el trabajo sucio que realiza en Chiapas. La política errática que ha venido desarrollando el grupo gobernante, no sólo en torno a Chiapas, sino sobre todo en las negociaciones para la reforma del Estado, manifiestan la gravedad del conflicto al interior del grupo de poder y sus consecuencias para la vida del país. Poco se ha manifestado acerca de lo que ocurre al interior del Ejército federal. No es casual, por tanto, que muchos comunicados zapatistas incluyan a algunos secto-

26 Aziz Nassif, A. "Geografía Electoral de 1998", en LA JORNADA, 31 de marzo de 1998.

res militares, descontentos con el papel que le ha asignado el gobierno en la militarización de Chiapas y otras zonas del sureste.

Si analizamos con detalle estos cinco aspectos, nos damos cuenta que lo que está en juego en la solución por la paz en Chiapas, es una posibilidad más para transitar a la democracia y preparar con transparencia la sucesión presidencial del año 2000. Dicho de otra manera, a la transición democrática que está en juego en las alternativas para la paz en Chiapas, le subyace un modelo alternativo de desarrollo que relegue el neoliberalismo dominante. Así es como nos encontramos con la consigna zapatista de democracia, justicia y libertad.

III. LAS APUESTAS EN EL MEXICO DE HOY

Lo que está en juego en el debate sobre la paz en Chiapas, nos lleva de la mano a la descripción del juego de oposiciones que actualmente se desarrolla en el país. Esta descripción trata de traducir la oposición que maneja el discurso zapatista, entre el olvido y la memoria.²⁷

A. De un lado (del olvido): 1. El capital financiero y su apuesta a favor del libre mercado; 2. Los mal llamados *tecnócratas*, fieles discípulos de universidades norteamericanas que implementan al pie de la letra las *recomendaciones* de los organismos internacionales como el Banco Mundial, y sobre todo el Fondo Monetario Internacional. Mal llamados, porque en política son *dinosaurios* que requieren del partido de Estado para implementar su política económica; 3. Los mal llamados *empresarios nacionales*, puesto que, al aliarse con inversionistas extranjeros, han desmantelado la planta industrial realmente nacional y han convertido al país en una gran maquiladora; 4. Diversos sectores tradicionalmente conservadores

27 En el comunicado del Subcomandante Marcos, "*La Mesa de San Andrés*", de hecho nos propone la imagen de una pelea de box, en la que no hay espectadores y todos están en el ring, porque a todos nos involucra Chiapas. No se aceptan indefiniciones. Cf. PERFIL DE LA JORNADA, sábado 28 de febrero de 1998.

que temen cualquier tipo de cambio que les arrebate sus privilegios; 5. Partidos políticos que, además del partido de Estado, hacen alianza con el grupo gobernante a cambio de mejorar algunas posiciones políticas.

B. Del otro lado (de la memoria): 1. Una creciente, activa y muy plural sociedad civil que exige democracia y respeto a los Derechos Humanos; 2. Hay organizaciones políticas, antiguas y recientes, que están apostando por una real transición a la democracia; 3. Organizaciones y grupos de solidaridad internacional, que miran con interés y siguen de cerca los acontecimientos en Chiapas; 4. Sectores diversos de la Iglesia Católica y otros grupos religiosos que ya se han pronunciado.

IV. ¿QUIEN DEFINE LA PAZ Y LA TRANSICION A LA DEMOCRACIA EN CHIAPAS?

Las primeras reacciones a la unilateral iniciativa de ley indígena enviada por el Ejecutivo el domingo 15 de marzo, daban lugar a pensar, no sin razón, que era la legalización del genocidio en Chiapas, con pretexto de beneficiar a los 11 millones de indios mexicanos. Sin embargo, lo que se originó fue un verdadero debate nacional, entre quienes condenaron la ruptura de las reglas de juego acordadas con el EZLN y regidas por la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas y, por otro lado, quienes vieron por fin un final al conflicto de Chiapas y, prácticamente a ciegas, apoyaron la iniciativa presidencial. El debate en torno a la iniciativa presidencial, tuvo su punto de clímax en el rechazo unánime de todos los miembros de la CONAI, quienes hacen un llamado "en defensa de los pueblos indígenas, en defensa de la negociación para la paz, en defensa de lo acordado". La definición de la paz en Chiapas y en el resto del país, no puede circunscribirse al ámbito del Poder Legislativo.

La situación económica y la coyuntura política son de difícil manejo para el gobierno federal, quien aparentemente vuelve a apostar a favor del tiempo para conseguir el desgaste, tanto de los

zapatistas como de la opinión pública, y salir así con su propuesta política que ni consigue la paz en Chiapas y endurece y dificulta la transición a la democracia. Las dos situaciones se le pueden revertir al gobierno. En la primera, el agravamiento de la crisis económica puede generar explosiones de protesta y la agudización de la inseguridad pública; la segunda, resultados electorales desfavorables al partido de Estado, pudieran indicar la necesidad de algunos cambios, también en vistas al año 2000. Están apuntando, lo mismo CHIAPAS, LA GUERRA EN CURSO, que las maniobras en política económica -con las disputas internas entre el Banco de México y la Secretaría de Hacienda-, a los perfiles de los candidatos presidenciales para el 2000.

Si las movilizaciones de la sociedad civil logran, en el corto plazo, una *tregua legislativa*, estarán colocando las condiciones para llegar a un verdadero consenso y lograr el respeto a los Acuerdos de San Andrés. Parecería, en un análisis muy fino, que lo importante para el grupo gobernante, no es resolver el problema de Chiapas, sino asegurar la continuidad del proyecto neoliberal en el año 2000, incluso si llegara a perder el PRI las elecciones federales. Y para esto, los indígenas le sobran al grupo de poder y al capital financiero internacional que afina sus garras para apoderarse de la riqueza chiapaneca. De ahí la importancia de realizar análisis muy rigurosos que tengan como eje fundamental la transición a la democracia en México y las condiciones sociales, económicas y políticas que la hagan viable. Una de las cuales, entre muchas otras, está el cabal respeto a los Acuerdos de San Andrés que contienen, no sólo una manera nueva de establecer la relación de los pueblos indios con el resto de la nación mexicana, sino un proyecto de país en el que la democracia, la justicia y la libertad toman cauces para su adecuada realización.





UNA MODERNIDAD DESGARRADA

*Dr. Alfonso Ibáñez Izquierdo**

*"El precio a pagar por la libertad es la destrucción
de lo económico como valor central, y de hecho, único".*

(C. Castoriadis)

La modernidad ha sido siempre traumática para nosotros los mexicanos y latinoamericanos. Se puede decir que nos afectó desde el momento de su constitución, en aquella fecha simbólica de 1492, cuando ocurrió el choque de los dos mundos. Desde la invasión y la conquista hemos sido embarcados a la fuerza en el coche de la modernidad occidental. Y desde un lugar periférico y colonial, con nuestras riquezas naturales y nuestro trabajo, hemos contribuido a la consolidación del sistema-mundo de la modernidad capitalista.¹ Es la larga historia de nuestra dependencia, de la cual no hemos salido

1 A diferencia de la visión eurocéntrica, Enrique Dussel propone un *paradigma mundial* donde la modernidad es vista como la cultura del centro del primer sistema-mundo -por la incorporación de Amerindia- y como resultado de la gestión de dicha centralidad. Véase el capítulo introductorio a *ÉTICA DE LA LIBERACIÓN*, Trotta-UAM, Madrid-México, 1998.

**Dr. en Filosofía por la Universidad de París.*

hasta ahora, pese a las proclamaciones independentistas y a la forja de Estados nacionales supuestamente soberanos.

En los últimos decenios de este siglo XX que termina, estamos asistiendo al predominio absoluto del estilo de vida euronorteamericano, con su hegemonía mundial. Se cuenta que durante la época de la *guerra fría* en los países del Este circulaba este comentario humorístico: "El capitalismo camina con pasos cada vez más rápidos hacia el abismo -se dice-. Debemos alcanzarlo y dejarlo atrás". Después del derrumbe del Muro de Berlín, los llamados *socialismos reales* renunciaron a ganar la carrera, pero no a seguir en la competencia. Es más, ahora todos nos vemos envueltos en la misma carrera dentro de una homogeneización planetaria que ha hecho pensar a algún entusiasta, o tal vez pesimista, en el *fin de la historia*.

En efecto, la economía-mundo de la modernidad capitalista se ha globalizado más todavía, no sin provocar procesos de desintegración y exclusión. Y una vez más, los pueblos latinoamericanos, junto con otros más, nos vemos en apuros, marginados y casi excluidos de la carrera.

¿Pero qué competencia es esta tan importante? La del crecimiento económico indefinido, la del *progreso* sin fin y sin finalidad. Hay aquí una lógica perversa del dominio racional ilimitado de todo lo existente que nos puede conducir al abismo de la autodestrucción. Sobre todo si nos entregamos tan confiadamente a las *sagradas* leyes del mercado o a la lógica de una tecnociencia cuya meta es hacer retroceder incesantemente las fronteras de lo posible-imposible.

Aquí se manifiesta una gran paradoja: mientras se festeja toda innovación tecnocientífica, en tanto que creación humana, sin ni siquiera fijarse en las consecuencias perjudiciales que pudiera implicar, se alienta una resignación pasiva ante la lógica inexorable del *mercado total*.

Así es como este siglo, signado por los totalitarismos políticos, parece culminar en un totalitarismo económico. En una especie de

pancapitalismo, que sólo beneficia a la pequeña porción de la humanidad que comanda la dinámica de la globalización de los intercambios financieros, comerciales e informacionales.²

A mediados del siglo pasado, Marx había advertido que el mundo moderno es eminentemente cambiante y revolucionario. Por ello consideró en el MANIFIESTO COMUNISTA que "todo lo sólido se desvanece en el aire". En su optimismo ilustrado, propuso acelerar el proceso histórico, seguro de que nos dirigíamos hacia un fin feliz. Motivo por el cual comparó a las revoluciones sociales con las locomotoras de la historia. Ya en el siglo XX, nos hemos ido dando cuenta de que el asunto no era tan sencillo. Y no faltó quien diera el grito de alarma, como Walter Benjamin, subrayando que lo verdaderamente importante era detener el tren e incluso bajarse de él. Porque ese tren está desbocado y se lanza al abismo rápidamente. Pero el problema es que no sabemos cómo frenarlo o tenemos miedo de descender de él para emprender otro camino, aunque sea a pie.

Sin embargo, todo no está perdido. Como lo han señalado diversos críticos, la modernidad no está conformada sólo por la razón instrumental que impulsa el dominio total a cualquier costo. Está como dividida y desgarrada entre esa voluntad de control manipulativo y el llamado a la autonomía subjetiva, individual y colectiva. Si bien en sus mejores momentos el afán emancipatorio del hombre moderno trató de combinar ambos proyectos, ahora resulta que se hace evidente el fracaso y la desilusión. De ahí el estado de ánimo postmoderno que, como una reacción visceral, cunde por todas partes. No obstante, esta *crisis civilizatoria* de la modernidad tardía puede y debe desafiar a nuestra imaginación creadora.

Saludable reacción la de la antimodernidad, porque nos indica la insatisfacción que experimentamos ante el *nuevo orden mundial*,

2 "Para sostener hoy en día la ecología global del capital, especifica Perry Anderson, el privilegio de unos pocos requiere la miseria de la mayoría. Menos de un cuarto de la población se apropia del 85% del ingreso mundial, y la brecha en la distribución entre las zonas avanzadas y las retrasadas se ha ensanchado en el último medio siglo". LOS FINES DE LA HISTORIA, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 133.

con sus incertidumbres fabricadas por nosotros mismos. Entre esos riesgos inciertos hay que colocar la globalización neoliberal, que fragmenta las identidades culturales mientras margina y excluye a la mayor parte de la humanidad. Por ello unos optan por el refugio en el consumismo de la vida privada o en las nostalgias del pasado, otros se escapan en alguna experiencia mística o se repliegan en algún integrismo étnico, religioso o político. Según lo ha analizado Touraine, la *desmodernización* estriba precisamente en este distanciamiento y hasta oposición entre la razón operatoria universal y la subjetividad identitaria particular.³

Ahora bien, como lo sostiene Castoriadis, hay que recomponer nuestro mundo a partir del proyecto de autonomía individual y colectiva. Lo cual implica afirmar la libertad de cada sujeto y su propia capacidad de darse una orientación en la vida. Sólo entonces se podrá emprender el esfuerzo de recrear la articulación de la racionalidad instrumental con las identidades culturales abiertas al diálogo y la innovación.⁴ Lo cual significa, desde América Latina, construir nuestra propia experiencia de la modernidad en términos individuales y colectivos. Tal vez así podremos contribuir a la gestación de otro tipo de globalización desde abajo, más democrática y solidaria, respetuosa de la vida y la felicidad de todos los pueblos y personas. A esto nos invitan, por ejemplo, los zapatistas de Chiapas con su **¡ya basta!**: un mundo que contenga muchos mundos y donde sea posible que todos quepamos.



-
- 3 A. Touraine anota que "esta ruptura entre el mundo instrumental y el mundo simbólico, entre la técnica y los valores, atraviesa toda nuestra experiencia, de la vida individual a la situación mundial. Somos a la vez de aquí y de todas partes, es decir, de ninguna". *¿PODREMOS VIVIR JUNTOS? IGUALES Y DIFERENTES*, FCE, Buenos Aires, 1997, p. 12.
- 4 Para Cornelius Castoriadis esto "presupone que la pasión por los asuntos comunes, por la democracia y la libertad, ocupe el lugar de la distracción, del cinismo, del conformismo, de la carrera al consumo. En una palabra, presupone, entre cosas, que lo económico deje de ser el valor dominante o exclusivo". Texto final de *Hecho y por Hacer*, en *LA JORNADA SEMANAL* No. 155, 22 de Febrero de 1998, p. 9.



EL BANQUETE

Lic. Yolanda Zamora*

Los dichosos entraron. Yo no fui invitada a la mesa.

De lejos vi los peces saltar entre las espigas y las hojas de parra sobre el mantel de lino blanco. A distancia vi también cómo compartían las viandas los comensales mientras al fondo se escuchaban himnos de paz.

Y yo no pude acercarme.

Cuando el Dueño llegó y me descubrió mirando tras la puerta de madera, labrada con ángeles de pasión, sentí el dolor enorme de tener vacía la lámpara de aceite y mi soledad se encogió de tristeza. Entonces sus ojos dulcísimos me envolvieron en ternura y sanaron mi alma.

Esos ojos bastaron para saberme, sin mérito alguno, simplemente ... amada.

*Lic. en Ciencias y Técnicas de la Comunicación, y Diplomado en Letras Hispánicoamericanas, por la Universidad del Valle de Atemajac.

