

# GLOBALIZACIÓN Y UTOPIÍA



*Miguel Escobar Guerrero  
Hilda Varela*

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México

# GLOBALIZACIÓN **y** UTOPIA

**MIGUEL ESCOBAR GUERRERO**  
**HILDA VARELA**

# **GLOBALIZACIÓN y UTOPIA**

PAULO FREIRE  
PRÓLOGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Cuidado de la edición: Juan Carlos H. Vera  
Diseño de forros: Cristóbal Hcnestrosa

Primera edición: 2001  
DR © Facultad de Filosofía y Letras, UNAM  
Ciudad Universitaria 04510, México, O. F.  
Impreso y hecho en México  
ISBN 968-36-9368-7

*A Darlela y Miguel,  
con quienes hemos aprendido  
a construir y a respetar su autonomía.*

*A quienes simbolizan,  
en México y en el mundo,  
la flor de la dignidad.*

## Carta (a modo de prólogo)

• . PAULO FREIRE

Queridos Hilda y Miguel:

Acabo de leer, tocado, en cada momento, por la belleza Con que la palabra auténtica siempre se viste, por la "amorosidad" conque ustedes se entregan a la lucha en favor de la autonomía de las personas y en favor de la justicia amordazada, los textos conque ustedes, artesanos de la libertad, desocultan verdades necesarias. La verdad, por ejemplo, que habla sobre la imposibilidad de una globalización real de la cultura fuera del respeto integral a las diversidades culturales. La verdad que devela la crueldad de la ética del mercado, mimada por la ideología fatalista inmersa en el discurso neoliberal que nos enseña la acomodación pasiva a la realidad mantenida como intocable, en lugar de su transformación radical.

Todo el tiempo en el que me entregué a la lectura crítica de sus textos jamás dejé de sentirme preso por ellos, tanto por el agrado que **"convivir" con ellos provoca como por la alegría de sentirme inserto, con emoción, con pasión y con decisión en la misma lucha de ustedes.**

Lucha, se percibe fácilmente, cuyo espacio propuesto es el de la Historia como posibilidad y no el de la Historia como determinismo.

De ahí, también que el lenguaje usado y trabajado por ustedes, en el esfuerzo desocultador, sea el lenguaje de la posibilidad. Lenguaje **con que realizan, con energía y vigor. ética y estéticamente, la necesaria crítica a la fuerza deshumanizante de la política y de la economía neocapitalistas.**

Este libro me hace recordar, con una nostalgia bien soportada, **algunos de nuestros encuentros en São Tomé e Príncipe. en África. a**

mediado de los años setentas. Encuentros en los que hablábamos de utopías y de sueños tan vivas y vivos hoy en la medida en la que **el** libro de ustedes se encuentra empapado en ellas y ellos. El sueño de **un mundo en que amar sea más fácil, de un mundo que nazca de un** profundo y radical no al proyecto neoliberal.

## Introducción

Hay diversos conceptos que al ser incorporados en el lenguaje común han sido convertidos en una nebulosa: su contenido real queda oculto **y su manipulación tiende a trastocarlos en mitos. Eso sucede con los** conceptos centrales planteados en el nombre de este trabajo: utopía y **globalización. Son dos conceptos cuyo origen histórico se ubica en pe-** riadas distintos. El concepto de utopía data de inicios del siglo XVI, **mientras que la globalización, en sentido estricto, es un concepto de** fines del siglo xx. Pero además parecerían ser dos conceptos con **contenidos extremos, opuestos entre sí e irreconciliables.**

**En forma errónea se considera que la utopía es una ilusión abstrac-** ta, algo irrealizable y por lo tanto pensar en utopías resultaría un es- fuerzo inútil y caduco frente a la vorágine de la globalización. Esta última se ha convertido en la palabra de moda entre académicos, empre- sarios y políticos. En forma irónica, su popularidad contrasta con el desco- nocimiento generalizado de su contenido. Confundida en medio de la **retórica dominante, suele ser identificada como un fenómeno econó-** mico, aunque con consecuencias políticas. La **globalización sería el ini-** cio de *una* realidad mundial, impulsada por las fuerzas de mercado y por el dinamismo del avance tecnológico, fenómenos calificados como **benéficos para todos los seres humanos, que tenderían a arrasar con** todo a su paso, desde las fronteras nacionales y los conflictos bélicos **hasta categorías analíticas -corno explotación, exclusión y opresión-** y la posibilidad de imaginar realidades distintas.

Las utopías son una parte esencial de los seres humanos. Las perso- nas **que han logrado trascender su momento histórico y su realidad es-** trecha han luchado por convertir su sueño en realidad: Paulo Freire,



Emiliano Zapata, Danielle Mitterrand, Nelson Mandela, Amílcar Cabral, Wole Soyinka, Frantz Fanon, Antonio Gramsci, Lucretia Mott y Martin Luther King, entre otros. En este trabajo se aborda la utopía en su versión crítica, concebida como la construcción de una realidad que no existe, pero que puede existir. Comprende dos aspectos esenciales: la denuncia del presente y el anuncio de un futuro distinto. Esta forma de explicar las utopías en el ámbito de la actividad académica, como la posibilidad de imaginar realidades distintas, implica la elaboración de pensamiento autónomo (crítico), la existencia de sujetos históricos de la duda rebelde y de la opción y nos compromete con la **construcción de una sociedad menos injusta.**

En este sentido emergen dos preguntas centrales: en el mundo de la globalización ¿qué sentido tiene comprometerse con el intento de conocer, interpretar y transformar la **realidad** con y en favor de los históricamente excluidos? ¿Cuál es la finalidad de buscar la transformación de los estudiantes en sujetos históricos de la opción, de la duda rebelde y capaces de elaborar una alternativa frente a la realidad globalizante?

Rescatar el valor de las utopías críticas en el contexto de la globalización – y por lo tanto intentar dar respuesta a estas preguntas – es la finalidad de este trabajo. Tomamos como base nuestra **práctica como profesores e investigadores en ámbitos universitarios.** Es el estudio de nuestra práctica profesional el que nos permitió acercarnos a dichas preguntas. Partir de la práctica no significa desconocer el papel fundamental de la teoría, ni la búsqueda de sujetos con autonomía **de pensamiento significa ignorar las corrientes teóricas dominantes** en este principio de siglo. Como Paulo Freire<sup>1</sup> sostenía en relación con las ideas pedagógicas, éstas expresan luchas sociales, avances y retrocesos. No se puede pretender formar a los estudiantes en la búsqueda de la autonomía desconociendo el discurso hegemónico.

Las preguntas formuladas tienen su historia y su proceso de construcción práctico-teórico. No son preguntas frías, estáticas y neutras, sintetizan parte de lo que somos, de nuestra historia académica, de nuestro

1 Paulo Freire, *La educación en la ciudad*, p.83.

esfuerzo por apropiarnos del conocimiento existente —construido por diferentes autores— y de elaborar pensamiento propio. Entre nuestras motivaciones para llevar a cabo este estudio queremos destacar, en primer lugar, la voluntad de avanzar un paso más en nuestro esfuerzo por interpretar la realidad que vivimos cotidianamente, para intentar contribuir a su transformación hacia espacios más plurales, más justos y democráticos.

La segunda motivación es la de presentar los planteamientos metodológicos, epistemológicos y teóricos a los que hemos llegado en nuestra práctica académica, planteamientos que han tenido su contexto específico, sus avances y sus limitaciones, su propia episteme, su propia realidad. En América Latina y en México, en particular, el término por lo general elusivo e impreciso de la globalidad ha adquirido gran fuerza en círculos universitarios. Si bien es incuestionable la relevancia de la globalización en los procesos educativos en nuestro continente, por lo general dicho término aparece sólo como una retórica novedosa. En este sentido, hemos considerado una tarea fundamental el análisis de la globalización en su doble dinámica: como discurso teórico —a partir de los planteamientos ideológicos que lo sustentan— y como proceso en expansión. Como discurso teórico, observamos que la vertiente dominante de la globalización está inmersa en el pensamiento posmoderno, a partir del cual se elaboran mitos aseguradores, que penetran en amplios sectores de la sociedad, de igual forma que en el pensamiento dominante de la Modernidad la retórica de la seguridad nacional —durante la Guerra Fría— sirvió para legitimar conocimientos con un pretendido valor epistemológico superior: lo más avanzado. Como proceso, la vertiente dominante de la globalización está estrechamente vinculado con las políticas neoliberales, entre cuyos rasgos sobresalen el intento de convertir a la competitividad en el nuevo “credo”, en la nueva prioridad de los Estados: en este caso se tiende a legitimar el conocimiento más competitivo, que de acuerdo con el pensamiento posmoderno plantea la existencia de sujetos débiles, inmersos en los acontecimientos, pero sin conciencia histórica, que se limitan a observar, a describir, como sujetos pasivos de una realidad que los supera.

Este primer nivel de análisis está unido al conocimiento que nosotros mismos hemos elaborado para interpretar y transformar nuestra realidad, el mundo en que vivimos pero, fundamentalmente, el mundo que vamos a heredar a nuestros hijos, Dariela y Miguel. Este libro expresa en parte nuestro compromiso con la búsqueda de un conocimiento transformador, el compromiso con nuestra actividad profesional: **intenta ser un pequeño grano de arena, un deseo amoroso por** decir en la palabra y en la acción que todos podemos y debemos contribuir a la creación de un mundo más humano, más democrático, más justo. Es en este contexto en el que se construye el segundo nivel de análisis: el conocimiento de la cotidianidad que vivimos tanto académicos como estudiantes en el salón de clases universitario. En la búsqueda de procesos educativos alternativos, en este libro se presenta una experiencia orientada hacia la transformación de los estudiantes en **sujetos cognoscentes, capaces de elaborar un conocimiento crítico de su** realidad, que rompa los límites estrechos de la simple descripción o de los saberes tecnificados y que les permita analizar cómo la globalización —como discurso y como proceso— tiende a modelar la forma en que conocemos y a determinar nuestra práctica social. En esta línea de pensamiento, el análisis de una utopía crítica, no académica, —posibilita el acercamiento de los estudiantes con una realidad concreta en la búsqueda de procesos— educativos alternativos, que se llevan a cabo en el salón de clases. Es importante dejar en claro que no es nuestro objetivo llevar a cabo un estudio exhaustivo del zapatismo, sino comprenderlo como la construcción de una utopía, que permite analizar en una experiencia concreta las principales variables presentadas en este estudio: el impacto de la globalización en nuestra vida cotidiana, la vitalidad de las utopías en este nuevo siglo y la denuncia de los mitos aseguradores, que deshumanizan y que pretenden dar una nueva vitalidad al caduco discurso de la Modernidad, que planteaba la pretendida existencia de seres humanos ideales, con la reformulación de principios de exclusión y de inclusión en la globalización.

Paulo Freire leyó el primer manuscrito de este trabajo y redactó el prólogo, meses antes de su muerte. El libro está organizado en tres capítulos. En el primero "Historia y utopía en las visiones sociales del

**mundo" se presenta, en una perspectiva histórica, la dinámica entre la forma dominante de utopía y las utopías alternativas desde la Modernidad y hasta la génesis de la globalización. En los dos planteamientos centrales se argumenta, en primer término, que las utopías ---como visiones sociales del mundo- fundamentan la forma de comprender, interpretar y explicar la realidad social. En segundo lugar se busca explicar la continuidad entre la utopía dominante de la Modernidad y la forma de utopía -aunque no se le designa como tal en el discurso neoliberal- que promete la globalización. En este sentido se destaca la globalización como proceso y la globalización como discurso teórico.**

**En el capítulo dos "La utopía como denuncia del presente", se expone un panorama general de los cambios estructurales de contenido político en México, en la última década, analizados en relación con el impacto de la globalización. Estos planteamientos tienen como finalidad elaborar un referente histórico amplio que permita comprender algunas dimensiones para analizar la trascendencia, la autonomía de pensamiento y la historicidad de la rebelión indígena en Chiapas, a partir de 1994, y poner en tela de juicio la difusión de los "mitos aseguradores" que falsean la realidad y niegan el derecho a soñar una sociedad distinta. En este punto es importante subrayar que no es nuestro objetivo historizar la construcción de la utopía que tiene lugar en la zona chiapaneca, sino simplemente presentar un marco de referencia que permita ubicar a ésta en el contexto local, nacional e internacional.**

**El capítulo tres "La utopía concreta como construcción de alternativas educativas", consta de dos partes: en la primera se presenta una metodología alternativa; "metodología para el rescate de lo cotidiano y de la teoría" como propuesta de trabajo para quienes estén interesados en utilizar el salón de clases de forma distinta a la tradicional, teniendo como finalidad la construcción y reconstrucción permanente de la utopía crítica. La segunda parte, utilizando el género epistolar, da cuenta del proceso vivido, en la teoría y en la práctica, durante la implementación de dicha metodología, y comprende cinco cartas: tres a don Durito, una al viejo Antonio y una a Paulo Freire. Las cartas a don Durito y al viejo Antonio buscan aprovechar la riqueza de estos**

personajes, creados por el subcomandante (también llamado *sup*) Marcos. El primero, don Durito es un personaje de quien Octavio Paz decía que era una invención genial y José Saramago bromea lamentándose por no haber tenido antes que Marcos, la ocurrencia de tal personaje. Don Durito es la parte intelectual y radical de Marcos, se trata de un escarabajo, un ser que esta debajo de la madre tierra y es capaz de llegar a sus entrañas. Durito sabe que la tierra es atacada por el capitalismo salvaje y por ello encabeza la lucha contra el neoliberalismo y por la humanidad. El viejo Antonio representa el encuentro de Marcos con la cultura indígena. El sabio es su maestro, por medio de él llega a la simbología de toda la cultura indígena para lograr el reencuentro del hombre con la memoria histórica. Una memoria histórica que aunque muere siempre germina. Para el viejo Antonio la recuperación de la memoria es la lucha por la dignidad y el neoliberalismo es la muerte y la impunidad. La carta dirigida a Paulo Freire fue escrita después de conocer y sentir el dolor de su muerte acaecida el 2 de mayo de 1997; es una carta que sintetiza algunas de las principales aportaciones de Freire en su lucha a favor de los desarraigados del mundo, siendo, al mismo tiempo un homenaje a su lucha. Recordemos que Freire conoció e hizo el prólogo de este libro y, por ello, él está presente en todo este trabajo, lleno de fuerza, alentando a quienes nos hemos comprometido en dar voz a los que no tienen voz, a quienes trabajamos en favor de los desarraigados y las desarraigadas del mundo. Es importante destacar que este capítulo fue elaborado por Miguel Escobar.

Este libro es, por lo tanto, un llamado a esta construcción de utopías, **una puerta que se abre para traer la voz de los sin voz, el rostro de los que no tienen rostro, pero sí tienen dignidad.** Invitamos a leer este trabajo, a hacerlo suyo, no como una transmisión más de conocimientos acabados, fríos, estáticos sino a leerlo dejándose cuestionar por lo que se plantea. En este sentido, estamos convencidos de que la **construcción de conocimientos que no sean ajenos a nuestra realidad** va unida a la construcción de un mundo más humano, más justo, a la **construcción de una educación que le diga "adiós" a la transmisión fría,** alienante, de conocimientos "neutros", ideológicamente contruidos en

favor de la lógica del mercado, de la sociedad de consumo y del dinero **para unos pocos: de aquellos que se consideran a sí mismos más cercanos** del ideal de ser humano, ideal planteado en la concepción unitaria de la historia de Occidente como la única relevante, como principio **supremo y unificador.**

Por último queremos decir que este libro comenzó su camino el 1 de enero de 1994 y escribimos su epílogo hoy, 11 de marzo de 2001, con la entrada de la marcha de la palabra indígena -por el reconocimiento, tanto de los derechos indios como de todos los excluidos- al Zocalo de la ciudad de México. El libro termina aquí pero, como lo decimos en el epílogo, la marcha continuará haciendo camino. Sin embargo, con **esta marcha cerramos, temporalmente, la ventana que nos mantuvo en** contacto con la selva Lacandona, no sin antes subrayar que la marcha es también un desafío a la globalización de la imagen, contruida para negar la realidad real; es una lucha entre la realidad virtual, hecha imagen por el color del dinero y la realidad real, hecha *flor de la palabra* por las mujeres y hombres del color de la tierra.

Hilda Varela y Miguel Escobar Guerrero

# HISTORIA Y UTOPIA

## Historia y utopía en las visiones sociales del mundo

*y por qué no mencionar también la casi obstinación con que hablo de mi interés por todo lo que respecta a los hombres y a las mujeres... De allí la crítica permanente que siempre llevo en mí a la maldad neoliberal, al cinismo de su ideología/atalaya y a su rechazo inflexible al sueño y a la utopía.*

*De allí el tono de rabia, legítima rabia, que envuelve mi discurso cuando me refiero a las injusticias a que son sometidos los harapientos del mundo.*

Paulo Freire <sup>1</sup>

En el campo de las ciencias sociales, la actividad intelectual se define a partir de la búsqueda de sentido, de la elaboración de explicaciones coherentes para comprender realidades socioculturales que no pueden ser explicadas a partir de la simple observación. Por lo tanto, el núcleo **de la práctica académica en los círculos universitarios vinculados con las ciencias sociales -estudiantes, docentes e investigadores- gira en torno al conocimiento de esas realidades, a partir de cierta visión social del mundo, y en torno al vínculo entre conocimiento (pensamiento teórico) y realidad social. Este vínculo, al igual que la visión social del mundo que lo sustenta, tiene una dimensión histórica.**

Por lo tanto, a pesar de la pretendida "imparcialidad" en las ciencias sociales, **toda práctica académica tiene como fundamento ciertos determinantes que inciden en la elaboración del conocimiento.** Paulo Freire sostenía que "el que observa" una realidad social lo hace desde un cierto punto de vista.<sup>1</sup> Así, tomando en cuenta que las realidades

<sup>1</sup> Paulo Freire, *Pedagogía de la autonomía*, p. 16.

<sup>2</sup> *Idem.*



socioculturales no son transparentes y son hasta cierto grado teorizadas,' en la actividad intelectual del estudioso de las ciencias sociales —el que "observa"— tienen especial relevancia estos determinantes, que en el campo del conocimiento asumen la forma, más o menos articulada, de una visión social del mundo! la cual fundamenta la forma de comprender, de interpretar y de explicar realidades sociales. El error, afirmaba Freire, no reside en elaborar el conocimiento a partir de una cierta visión del mundo: el error consiste en pretender que ésta es absoluta y en desconocer que puede carecer de sustento ético.<sup>3</sup>

En la medida en que la abstracción' juega un papel fundamental en la elaboración del conocimiento de los fenómenos socioculturales, se supone que aquellos que realizan su actividad profesional en estos campos disciplinarios tendrán una mayor sensibilidad para elaborar un conocimiento crítico que permita dar sentido a la pregunta de quiénes somos como sociedad y favorecer un *ethos* social. Sin embargo, a veces podemos sufrir un cierto tipo de "esquizofrenia" de la actividad intelectual, que nos permite disociar al *individuo*' (pasivo objeto ahistórico)

<sup>3</sup> Desde el momento que al nivel de pensamiento percibimos la realidad (la apariencia, lo sensible) ya estamos haciendo una abstracción de los hechos, aunque ésta no esté elaborada críticamente.

<sup>4</sup> De acuerdo con Michael Lowy, esta visión comprende: "la visión del mundo social, es decir; de un conjunto relativamente coherente de ideas sobre el hombre, la sociedad, la historia y su relación con la naturaleza [...] ligada a ciertas *posiciones* [sic] [...] es decir: a los intereses y a la situación de ciertos grupos y clases sociales". (Michael Lowy, *¿Qué es la sociología del con(Ju)mielllo?*, p. 12.)

<sup>5</sup> P. Freire, *op. cit.*, p. 16.

<sup>6</sup> "La abstracción es un ejercicio intelectual que sustenta la actividad científica y el pensamiento teórico. Parte del supuesto de que el universo es cognoscible, susceptible de descomponerse en partes aisladas para su estudio. Por lo tanto, la abstracción no es un alejamiento de la realidad, sino que implica aislar por medio del pensamiento y de la razón ciertos aspectos de lo real, para considerarlos en un contexto simplificado para su conocimiento". (Miguel Escobar Guerrero, "La construcción de una pedagogía utópica", en M. Rueda y M. A. Campos, comps., *investigación etnográfica en educación*, p. 383.)

<sup>7</sup> Usamos aquí el término de *individuo* por oposición al de *persona* para significar en el primer caso la ubicación del ser humano despersonalizado que cumple una función, inmerso en estructuras capitalistas de consumo, en donde lo social está determinado en forma mecánica por la incorporación en dicha organización económica y política. Cf. Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*,

del profesional de las ciencias sociales (capaz de elaborar pensamiento propio): no hay coincidencia entre lo que acontece y nuestra conciencia como mujeres y hombres concretos.

Esta "esquizofrenia" de la actividad intelectual nace de la manipulación de nuestra capacidad de abstracción, como un intento de escapar-a través del pensamiento teórico-- de una realidad social que se vuelve cada vez más compleja, casi caótica. Se opta por un mito "asegurador" como base para elaborar una visión social del mundo: en una reacción ante el peligro y la violencia, para "poder dominar" esa realidad se le reduce a "nivel de puras apariencias mensurables, manipulables... reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad, su historicidad". En esta "esquizofrenia" de la actividad intelectual se anula el espacio para imaginar una sociedad diferente.

## La construcción de utopías como constante de la humanidad

La cualidad de imaginar alternativas de sociedad, que trasciendan las continuidades históricas,<sup>9</sup> es immanente al ser humano -inserto en la búsqueda, en la ruptura-IO y al proceso educativo. Paulo Freire afirmaba que esta capacidad de imaginar el futuro es un derecho y un acto político:

Sóñar no es sólo un acto político'.necesario, sino también una connotación de la forma histórico-social de estar siendo mujeres y hombres. Forma parte de la naturaleza humana que, dentro de la historia, se encuentra en constante proceso de devenir. Haciéndose y rehaciéndose en el proceso de la historia, como sujetos y objetos, mujeres y hombres, convirtiéndose en seres de la inserción en el mundo y no de la pura adaptación.

pp. 29-32: M. Maffesoli, "La socialidad en la posmodernidad", en Gianni Vattimo *et al.* *En torno a la posmodernidad*, pp. 107-108.

<sup>8</sup> G. Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en G. Vattimo *et al.* *op. cit.*, p. 16.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, PP, 114-116.

<sup>10</sup> p. Freire, *Pedagogía de la esperanza*, p. 87

tación al mundo, terminaron por tener en el sueño también un motor de la historia. No hay cambio sin sueño, como no hay sueño sin esperanza. »

Por lo tanto, la formulación de lo que hoy se denomina como utopías,<sup>12</sup> con distintos niveles de concreción, ha sido una constante a lo largo de la existencia de la humanidad. En los siglos XVI y XVIII, filósofos y literatos en Europa produjeron una cantidad importante de escritos utópicos de carácter ficticio. Como expresión de un idealismo *jñ*, *abstracto* "dulce de imágenes" y al margen de la experiencia histórica, estos escritos dieron nacimiento a una concepción estrecha de las utopías, en cuanto a la viabilidad de su aplicación, como imaginación vacua.

A partir del siglo XIX surgieron nuevas utopías *sociales* que, al incorporar la experiencia histórica en la elaboración de un ideal de mundo social, presentaban mayor grado de concreción. Estas nuevas utopías se convirtieron en un concepto de lucha política orgánicamente unido a un ideal emancipatorio, no necesariamente radical, pero en la medida en que planteaban una alternativa de relaciones sociales se tendió hacia su satanización, invalidándolas como pura fantasía, vacía de realidad.

Hoy en día, todas las visiones *teóricas* del mundo social (desde el positivismo hasta el marxismo, el pensamiento posmoderno y el discurso neoliberal), que fundamentan la forma en que conocemos e interpretamos la realidad en los ámbitos universitarios, tienen un contenido utópico, aunque éste puede estar velado o negado por sus propios seguidores.

Como fundamento de las visiones *teóricas* del mundo social y en el nivel conceptual, las utopías contienen dos elementos esenciales: 1. Un análisis crítico y riguroso de las relaciones sociales existentes. 2. Una

» /dem.

<sup>12</sup> Se atribuye a Tomás Moro la creación del término utopía, quien en 1516 explicó su ideal de sociedad como una república tolerante de las diferencias religiosas y sin propiedad privada. Esa república fue denominada por Moro a partir del vocablo griego *u* (no) *topos* (lugar): en ningún lugar. Cf. W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought*; André Jacob, dir. *Encyclopédie Philosophique Universelle*. » *Les Notions Philosophiques*; *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 10.

<sup>13</sup> La expresión es de Emmanuel Kant, apud André Jacob, *op. cit.*, p. 2687.

alternativa para esa realidad concreta. El análisis fundamenta en forma **racional un mañana imaginado, cuya coherencia está determinada por el conocimiento tanto de las condiciones sociales, económicas y políticas existentes en una realidad concreta, como de las condiciones que no existiendo es posible que existan para llenar de realidad la esperanza.**

**En este sentido, en los espacios universitarios las utopías tienen una doble dimensión práctica:** la primera vinculada con la actividad académica en sentido estricto (producción de conocimientos y proceso educativo) y la segunda vinculada con el papel del universitario como sujeto social en una estructura determinada. Para Paulo Freire, hay una relación dialéctica entre la actividad intelectual y la posibilidad de imaginar un mundo distinto:

En verdad, pensar acerca del intelectual y su papel, su práctica insertada en una práctica mayor, la social, nos lleva necesariamente a reflexionar sobre su sueño. que es político. ¿Qué sueño es éste al que apunta su opción? ¿Qué perfil de sociedad tiene y para cuya realización se encuentra empeñado? Lo que hay que hacer para la realización del sueño aparece en la medida en que el diseño del sueño se va refiriendo a las circunstancias históricas del contexto en el que se hallan las condiciones objetivas y subjetivas en relaciones dialécticas - y no mecánicas - unas con otras [...] En la apreciación de la contradicción, a veces exagerada, entre la expresión verbal del sueño del intelectual y su práctica para alcanzarlo, la prioridad está en la práctica y no en el discurso del intelectual.<sup>14</sup>

**En las vertientes 'críticas de utopía, en un mismo momento se articula el hoy con el mañana imaginado.** Los ensayos en torno a las formas de utopía crítica por lo general se han enfocado a la denuncia del *statu quo* y a exponer una alternativa social. En este principio de siglo **y como una más de las expresiones de la cultura global, parece conquistar cada vez más simpatizantes entre los círculos intelectuales occidentales la corriente de pensamiento que declara con triunfalismo la muerte de las utopías.**

<sup>14</sup> P. Freire, *Pedagogía de la esperanza*, p. 158.

En México la coyuntura interna e internacional sitúa a los universitarios en un *carrefour* de la historia, que brinda la oportunidad de confrontar la estrechez y la cerrazón de las visiones del mundo social con la realidad: se puede optar por buscar refugio a un "mito asegurador", teóricamente sofisticado, que permita seguir con los ojos cerrados, como espectadores pasivos ante el fuego de una realidad que, con o sin balas, desde la Conquista ha establecido un estado permanente de guerra en las comunidades indígenas. La segunda opción implica recuperar la naturaleza ética<sup>15</sup> de la actividad académica, con la producción de conocimientos que permitan explicar el nacimiento de una nueva esperanza, protagonizada por "los sin rostro", los siempre ignorados en la selva y en las montañas chiapanecas, los *irrelevantes* en la vorágine de la economía global, que luchan por llenar de realidad su sueño y construyen *su mañana*. Esta opción implica imaginar una realidad distinta.

### La dimensión histórica de las utopías sociales

El contexto internacional de ascenso y consolidación de la Modernidad<sup>16</sup> a escala internacional estuvieron marcados por la negación de la dignidad humana de millones de seres humanos, tanto en los núcleos de desarrollo capitalista (Europa y la región norte de América)

<sup>15</sup> P. Freire, *Pedagogía de la autonomía*, p. 17.

<sup>16</sup> El proyecto de Modernidad nació a comienzos del siglo XVI aproximadamente, en formas fragmentarias. En forma paulatina asumió la forma de una conciencia difusa de cambio de época. necesariamente referida a un pasado histórico y asumió en forma nítida el carácter de proyecto burgués de la sociedad con la Revolución francesa y con la Revolución Industrial en Inglaterra. J. Habermas sostiene: "Como el mundo nuevo, el mundo moderno, se distingue del antiguo por estar abierto al futuro, el irridio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo. A la conciencia histórica de la modernidad pertenece, por tanto, el deslinde entre "lo novísimo" y lo moderno: la actualidad como historia del presente dentro del horizonte de la Edad Moderna, pasa a ocupar un lugar predominante... Una actualidad que desde el horizonte de la Edad Moderna se entiende a sí misma como la actualidad del tiempo novísimo no tiene más remedio que vivir y reproducir como *renovación comillua* la ruptura que la Edad Moderna significó con el pasado." (Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 17.)

cómo en los pueblos sometidos por el régimen colonial en las zonas periféricas. Sin embargo, *a nivel del discurso teórico* que legitimaba esa negación y a pesar de las condiciones de miseria y de explotación que definían su realidad concreta, para esas mujeres y esos hombres había una luz al final del túnel: aunque podría tratarse de una luz rota, <sup>17</sup> en el discurso de la Modernidad había espacio para la imaginación, para la emancipación. <sup>18</sup>

Las utopías sociales contemporáneas se nutren de una relación dialéctica entre el análisis del presente y el anuncio del futuro. Como visiones sociales del mundo, las utopías no sólo tienen una dimensión práctica (unida a una dimensión cognoscitiva) sino también una dimensión cultural y ética: toda utopía construye un ideal de humanidad, cuya concreción supera las capacidades inmediatas, pero no inhibe la lucha y el compromiso para hacerla realidad ni falsea el conocimiento del presente.

Desde el siglo XIX, las utopías sociales están vinculadas a la búsqueda de una alternativa social que posibilite la recuperación de la dignidad humana de mujeres y hombres sometidos a una situación de opresión. En nuestros días, el temor que despierta el pensamiento utópico social, incluso el que no es radical, en sectores sociales conservadores tiene como base dos variables esenciales que definen en gran parte el contenido de las utopías: su propuesta de relaciones sociales alternativas, que suele ser **identificada** como una invitación a la subversión, y su dimensión práctica, identificada como una forma de incitar a la movilización.

<sup>17</sup> La expresión de "luz rota" es de Michael Lowy, quien define así al historicismo. En el contexto de este trabajo, la "luz rota" corresponde a la Utopía liberal. (M. Lowy, *op. cit.*, pp. 53-77.)

<sup>18</sup> Habermas sostiene: "Las utopías sociales, mezcladas con el pensamiento histórico, que toman parte de las controversias políticas desde el siglo XIX, despiertan expectativas más realistas. Presentan la ciencia, la técnica y la planificación como los instrumentos [prometiendo] infalibles de un dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad. Esta es, precisamente, la esperanza que ha quedado hecha añicos ante pruebas irrefutables [...] no resulta extraño que ganen influencia aquellas teorías que tratan de demostrar que las mismas fuerzas que han aumentado nuestro poder, el que la Modernidad en su día extrajo su conciencia y sus esperanzas utópicas, de hecho permiten que la autonomía se convierta en dependencia, la emancipación en opresión, la racionalidad en irracionalismo". (J. Habermas, *Ensayos políticos*, p. [16].)

En relación con la primera variable, Michael Lowy asevera que en la medida en que se orienta hacia una situación social que no existe, la utopía adquiere —“al menos potencialmente”— una característica crítica, subversiva o bien explosiva<sup>19</sup> frente al *statu quo*. En cuanto a la segunda variable, este temor expresa la aceptación tácita de que las utopías sociales no son pura fantasía ni un simple ejercicio intelectual. El conocimiento riguroso de la realidad existente, al tiempo que legitima la reflexión en torno a un ideal de estructura social, fundamenta una práctica social que, al menos en el plano hipotético, deberá orientarse hacia la organización de movimientos sociales capaces de convertir el sueño en realidad. J. Habermas argumenta:

Las utopías tienen una función práctica en la medida en que penetran como orientaciones en los movimientos sociales. Por ejemplo, Bloch emplea la fórmula del "andar erguido" [...] la sociedad tiene que ser de tal forma que todos puedan caminar erguidos, incluso los miserables y los ofendidos, los desposeídos y los humillados. En este contexto, el empleo utópico de una imagen sirve para introducir un concepto preciso, el de la dignidad humana [...] Todos han de ser protegidos en su autonomía, en su integridad física y espiritual.<sup>20</sup>

Con la Modernidad se instauró una nueva actitud científica, basada en la centralidad de la reflexión filosófica positivista y en el privilegio de la razón, que paulatinamente proporcionaría el argumento básico para descalificar al pensamiento utópico engendrado fuera del liberalismo. En este sentido, la *objetividad científica* se convirtió en el criterio de legitimación del conocimiento, marcando una ruptura radical con las tesis teológicas, que argumentaban la voluntad divina como principio de legitimación.

Desde sus orígenes y a diferencia con otros periodos históricos, la cultura de la Modernidad se distinguió por la exaltación de lo nuevo, de lo original en el arte. Esta exaltación de lo nuevo se tradujo tiempo más tarde en una perspectiva amplia, que comprendería a toda la acti-

<sup>19</sup> M. Lowy, *op. cit.*, p. 11.

<sup>20</sup> J. Habermas, *Ensayos políticos*, pp. 45-46.

vidad intelectual, al identificar "lo más avanzado" con lo más valorizado. **Esta perspectiva tenía su fundamento en la concepción de que había U/la sola realidad y U/la sola historia conformada por una secuencia de "vicisitudes" (desde batallas hasta revoluciones), de la "gente que cuenta" y que por lo tanto son calificadas como relevantes para las naciones del "centro" del sistema internacional, "del Occidente que representa el lugar propio de la civilización, fuera de la cual están los hombres primitivos". De esta representación de la historia, cimentada en el presupuesto de que habría un punto de vista supremo, "capaz de unificar a todos los demás", se derivó la definición de un "hombre ideal": el hombre europeo moderno."**

A partir de la unión entre la *objetividad cie/ltífica* y la concepción de **una sola historia y una sola realidad universal, surgieron los grandes relatos de emancipación que han dominado el desarrollo reciente de las ciencias sociales (la filosofía, la historia, la ciencia política y la sociología, entre otras). Como discursos teóricos, esos relatos de la Modernidad han contenido en forma implícita una utopía, un ideal de humanidad que tendía hacia la homogeneización, que identifica a mujeres y hombres con ciertos ideales humanistas, basados en la concepción de la historia como un proceso de emancipación, que plantea la posibilidad de transcender el mañana, de emancipar a la humanidad de todo tipo de yugos, desde el político (contra el Estado autoritario y en favor del Estado liberal de democracia participativa) hasta los del pensamiento (contra explicaciones teológicas y en favor de explicaciones racionales, científicas).**

El núcleo del proyecto emancipador de la Modernidad estaba **cimentado en la capacidad transformadora de los sujetos conscientes, en la posibilidad de autoemancipación.** Aunque su contenido fuese muy distinto, liberal (políticamente conservador del *statu quo*) o revolucionario (marxista), en ambos casos dicha posibilidad de autoemancipación exigía **un compromiso del intelecto. I: fundamentalmente teórico para unos, político-teórico para otros.** El simple acto de conocer era comprendido

<sup>21</sup> G. Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en G. Vattimo *et al.*, *op. cit.*, pp. 10-11.



como compromiso, explicado en términos abstractos (compromiso con la ciencia, por ejemplo) o en términos histórico-concretos (compromiso con el proyecto de emancipación de una clase social determinada).

### Los principios de inclusión y de exclusión en el proyecto de la Modernidad

La relación entre la concepción de la historia como un discurso unitario -cimentado en la existencia de un punto de vista supremo- y el proyecto emancipador liberal de la Modernidad se tradujo, en términos políticos, en el fundamento de los principios de inclusión y de exclusión de pueblos y naciones en la Modernidad: sirvió para diferenciar al ser humano *más cercano* al tipo ideal de aquel *más lejano* del tipo ideal y para ignorar la posibilidad de elaborar una historia de los "pueblos inferiores". Por ser *más cercano* al tipo ideal, los grupos y clases poderosos -"los que cuentan", protagonistas de la historia *relevante*- se autoasignaron la misión *civilizatoria* de incorporar a los pueblos indígenas, calificados como "inferiores", a la historia de la humanidad.

Amílcar Cabral<sup>22</sup> sostenía que, a la sombra de la colonización y con , la violencia como principal instrumento, los "pueblos inferiores" fueron paulatinamente sometidos a un proceso de inclusión, para ser convertidos en el "último vagón de la historia" de la civilización occidental. Sin embargo, esa misión *civilizatoria* fue incompleta: los seres humanos *más lejanos* al tipo ideal no lograron la "autoemancipación" para volverse más parecidos al tipo ideal. Por el contrario, con el paso de los siglos -independientemente de que los términos para distinguir a estas realidades diversas hayan cambiado- la distancia entre los "pueblos inferiores" y las naciones del centro de la civilización se profundizó.

Durante el periodo de auge de la Modernidad, la búsqueda de objetividad científica<sup>23</sup> se convirtió en el criterio central para legitimar o

<sup>22</sup> Amílcar Cabral fue tanto el fundador del movimiento independentista de la entonces colonia portuguesa de Guinea Bissau -que comprendía al archipiélago de Cabo Verde- como uno de los grandes ideólogos de los movimientos populares radicales en los años setentas.

<sup>23</sup> La objetividad científica implica una dicotomía entre el objeto y el sujeto y presupone que el conocimiento *verdadero* de la sociedad emana del propio objeto de estudio, en una especie de

para invalidar la utopía contenida en las visiones teóricas (académicas) del mundo y, por lo tanto, para legitimar o invalidar al propio conocimiento. Esta búsqueda de la objetividad científica, de acuerdo con José María Mardones, asumió el carácter de un imperialismo objetivante: "Un pensamiento fuerte, que cree saber objetivamente qué es la realidad, que busca un fundamento para sus afirmaciones... le anima un afán de poderío. Es el sujeto señor del objeto".<sup>24</sup>

Al argumentar la existencia o la inexistencia de la objetividad científica, como elemento para diferenciar el conocimiento, en el contexto del auge de la Modernidad se marcó la naturaleza política radicalmente distinta entre dos tipos de utopía.

En primer término, la búsqueda de objetividad científica alimentó una forma distorsionada de utopía, que a partir de una pretendida superioridad epistémica ha proporcionado los recursos intelectuales para el mantenimiento del *statu qua*. Esta forma de utopías es distorsionada en la medida en que no plantea un análisis crítico de la realidad existente, su anuncio del mañana es continuidad del presente y no imagina una alternativa en sentido estricto. Además, al negar su contenido utópico, se presenta a sí misma como conocimiento real y verdadero, como antítesis de la utopía o como un tipo de *utopía ne varietur* (para que nada cambie), que falsea la realidad e invalida el sueño.

En segundo término, el criterio de objetividad científica ha servido para invalidar otro tipo de utopía: aquella que denuncia un presente y que imagina una alternativa de sociedad. A partir de una definición estrecha, herencia de algunas manifestaciones del pensamiento utópico de los siglos XVII y XVIII, se ha tendido a eliminarlo de los ámbitos académicos, como si fuese una simple abstracción, que nacería al margen de la experiencia histórica, debido a que ese tipo de utopía cuestiona la realidad y elabora una alternativa social que, en la medida en que no existe, es identificada como un mañana que es históricamente

"autocrítica" del objeto, como reflejo de la realidad, independientemente de la práctica social del sujeto que conoce. Véase G. Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en G. Vattimo *et al.*, *op. cit.*, p. 16; M. Lowy, *op. cit.*, pp. 155-156.

<sup>24</sup> José María Mardones, "El neo-conservadurismo de los posmodernos", en G. Vattimo *et al.*, *op. cit.*, p. 25.

inviabile y por lo tanto carente de contenido científico. Este tipo de *utopía crítica* es descalificado como un idealismo cansado, nostálgico, incapaz de argumentar con elementos científicos su aplicabilidad a los acontecimientos inmediatos.

### El determinismo "del aquí y del ahora"

La crisis de la concepción de historia, como decurso unitario centrado en las naciones civilizadas de Occidente, comenzó con la rebeldía de los "pueblos inferiores", que denunciaron la falsedad de una sola realidad válida y de un principio superior que unificaría a la humanidad en torno al ideal del europeo moderno como meta. A esta rebeldía se sumaría la emergencia de alternativas teóricas en diversos círculos universitarios. En forma paulatina y ante el auge de los medios de comunicación globales, se volvió insostenible la visión social del mundo basada en una sola realidad y de una sola historia relevante

En los años setentas, en Europa occidental y en los Estados Unidos, surgieron los primeros cuestionamientos radicales (aunque no revolucionarios) a la naturaleza del proyecto de emancipación de la Modernidad y a su forma precisa de *utopía ne varietur*, cimentada en una concepción unitaria de la historia. Estos cuestionamientos paulatinamente sentaron las bases de la crisis de la Modernidad como proyecto universalista de civilización. El inicio de esa crisis dio paso a una versión modificada, a una antítesis de utopía, enraizada en la tendencia naciente hacia la homogeneización de la humanidad y, al mismo tiempo, como expresión de angustia de círculos intelectuales que percibían que su objeto de estudio (el mundo social) se escapaba de los esquemas teóricos antes elaborados. Surgió así la *utopía hic et nunc* (utopía del aquí y del ahora).

El nacimiento de esta *utopía hic et nunc* se inscribió en un contexto internacional marcado por la creciente pérdida de identidad de las grandes visiones sociales del mundo, cimentadas en la representación unitaria de la historia y del progreso. En este renglón, es importante subrayar que desde finales de los años cuarentas y hasta mediados

de la década de los ochentas, el mundo sociocultural, como objeto de conocimiento de las ciencias sociales, había sido altamente predecible. En los años ochentas la irrupción de la *utopía hic et nuc* marcaría el fin de esta aparente predictibilidad.

Al concluir la Segunda Guerra Mundial, en un hecho insólito, se establecieron los parámetros políticos que definirían a lo largo de cuatro décadas al "enemigo" en los niveles interno e internacional. Esta definición *a priori* del enemigo era tan clara que se pensaba que cualquiera reconocería su rostro tan sólo al verlo: eran los seres humanos *más lejanos* del tipo ideal del hombre moderno del siglo XX. En esa categoría estaban comprendidos aquellos seres humanos en los que había fracasado la misión *civilizatoria* de la colonización y que no habían abandonado su condición de "pueblos inferiores". Esta definición en el mundo de los hechos impactó el mundo teórico-conceptual de las ciencias sociales, en especial en tres aspectos: la predecitibilidad, el utopismo académico y el desconocimiento de conflictos particulares pero esenciales.

En primer lugar, al mundo predecible de los hechos correspondió un mundo teórico, de la política hasta la educación, fracturado en dos, que navegaba en un mar de certezas: grandes esquemas de pensamiento, algunos con un pretendido poder epistémico superior y con larga permanencia en el tiempo. El contenido utópico de las grandes visiones sociales del mundo era clasificado en dos grandes bandos: por un lado, las utopías liberales, "compatibles" con la objetividad científica y con la definición de la naturaleza humana acuñada en la Modernidad y, por otro lado, las utopías críticas, proscritas como fantasía acientífica y como propaganda favorable al "enemigo".

En segundo lugar, a la sombra de la Guerra Fría surgió en algunos círculos universitarios un utopismo crítico, pero *cómodo* y pasivo, que asumió dos canales de expresión: el discurso académico y el compromiso (al menos teórico) con utopías ajenas. Era relativamente fácil teorizar una *grall* utopía social, incluso con un alto grado de sofisticación intelectual y elaborarla sólo como discurso académico, como análisis del presente. Para justificar esta posición se afirmaba que, dadas las características (internacionales) del adversario histórico, no existían las con-

diciones objetivas para hacer realidad el futuro imaginado. Además, había diversas formas de solidaridad con las luchas ajenas para volver realidad una utopía: desde Cuba y Nicaragua hasta Sudáfrica.

En tercer lugar, esta fractura del mundo en dos bandos propició un clima tenso que se reprodujo en los distintos contextos nacionales y se expresó en el temor de que estallara una tercera guerra mundial. Esta psicosis ante un conflicto bélico internacional permitió que profundos conflictos históricos, en distintos países, se mantuvieron ocultos a los ojos ajenos e incluso al interior de un mismo país una gran parte de la sociedad local ignoraba (¿o pretendía ignorar?) lo que sucedía en ciertas partes de su país. Ese contexto internacional favoreció el predominio en el campo teórico de los mitos "aseguradores", que expresaban el optimismo en el progreso tecnológico ineluctable y sobre un sentido seguro de la historia de la humanidad.

A mediados de la década de los ochentas el mundo empezó a perder esa predictibilidad al acumularse una serie de procesos<sup>25</sup> que generarían la llamada "aceleración de la historia", que arrasaría con todo a su paso, desde los pilares del bipolarismo y las estructuras estatales en Europa del Este y la entonces Unión Soviética hasta las estructuras del pensamiento, engendradas en el proyecto de emancipación de la Modernidad y en la concepción unitaria de la historia y de la realidad. Paulatinamente, ese mundo *conocido* se volvió un objeto de estudio incomprensible a partir de los instrumentos teóricos y conceptuales existentes.

<sup>25</sup> Entre otros procesos relevantes destacan aquellos que provocaron cambios cualitativos en la correlación de fuerzas económicas y políticas a escala mundial: la denominada revolución científico-tecnológica y sus efectos en la internacionalización del proceso productivo y de las finanzas y en la división transnacional del trabajo, el nuevo dinamismo económico en Europa occidental y en la cuenca asiática del Pacífico; una desaceleración en el ritmo de desarrollo económico de Estados Unidos; el fortalecimiento financiero del Japón y el crecimiento del déficit y de la deuda externa de Estados Unidos, la crisis del mundo socialista, el agotamiento del modelo de Estado característico de las décadas de los sesentas y los setentas (Estado de bienestar en los países desarrollados y Estado dependiente en la periferia del sistema internacional); la crisis del Sistema de Bretton Woods (Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial) y el deterioro socioeconómico y político de algunas regiones del mundo, en especial África.

## La globalización como proceso histórico

La acumulación de los cambios cualitativos en los ochentas –la "aceleración de la historia", frase que cautivó la atención de académicos y políticos– fue la génesis de la gran transformación de fines del siglo xx, conocida como globalización o, en forma más correcta, la mundialización<sup>26</sup> de las sociedades, de los Estados y de los mercados. Calificado como el fenómeno más significativo de finales del siglo xx y principios del XXI, la globalización es el proceso de transformación del capitalismo mundial más trascendente de los últimos siglos, comparable sólo con la transformación del capitalismo manUFACTURERO al capitalismo industrial.

Esta transformación es un proceso holístico complejo. Su naturaleza está determinada por la incidencia de fenómenos políticos, económicos e ideológicos que se yuxtaponen y se entrecruzan. Implica de manera simultánea la génesis de una estructura hegemónica mundial, sin precedente histórico, y la agudización de las desigualdades: favorece la polarización socioeconómica al interior de cada país, de cada región y a escala mundial. La complejidad del proceso de globalización se acentúa –y puede volverse casi caótico– por la relación dialéctica de fuerzas mundiales que se orientan hacia la integración (homogeneización) y de fuerzas mundiales hacia la desintegración de las diversas realidades (nacionales, subnacionales, transnacionales, regionales). En el contexto de esta relación dialéctica integración-desintegración se ubican las modificaciones de las estructuras sociales y económicas, las formas de Estado y de las diversas identidades sociales –de género, de clase, étnicas, nacionales.

Las primeras manifestaciones de la globalización se realizaron en el campo de la economía –mundialización de la producción y de las fi-

<sup>26</sup> Es importante aclarar que el término globalización en español es en sentido estricto incorrecto y ambiguo y corresponde a una traducción mecánica del inglés (*global*). Su verdadero significado en español sería mundialización. Sin embargo, debido a que este término ya tomó carta de naturalización en la literatura especializada (y en el lenguaje político) se ha optado por retomarlo en este estudio.

nanzas- lo que propició el auge de una corriente teórica -basada en discurso neoliberal-<sup>27</sup> que presenta una visión simplificada del fenómeno de la globalización. De acuerdo con esta perspectiva, este término impreciso es explicado como un proceso de naturaleza eminentemente económica, impulsado por las fuerzas (políticamente neutras) del mercado y por los avances tecnológicos, aunque con consecuencias políticas, que tiende a crear comportamientos homogéneos en torno a la idea de competitividad de las distintas economías en el mercado global. Esta visión, aunada al ambiente triunfalista creado en torno a la única superpotencia en la posGuerra Fría-Estados Unidos-, ha favorecido una lectura optimista del futuro de la humanidad en el siglo XXI, que enfatiza el surgimiento de mecanismos -gestados en la internacionalización del capitalismo global- de control y prevención de los conflictos a escala mundial, lo que a su vez estimularía la formulación de "mitos aseguradores" en torno a la globalización.

Es indudable la relevancia y el carácter espectacular que ha asumido el surgimiento de una economía globalizada. Como plantea Robert W. Cox, la economía global es el sistema generado por la mundialización de la producción y de las finanzas:

La producción mundial tiene la capacidad para aprovechar las divisiones territoriales de la economía internacional, para sacar del juego a una jurisdicción territorial en favor de otra, con el fin de maximizar

<sup>11</sup> No existe una interpretación única del neoliberalismo político, pero a pesar de las grandes diferencias entre las corrientes del discurso neoliberal, éstas tienen como núcleo la concepción de que el individuo es ante todo un ser con valores morales y que todos los individuos tienen el mismo valor y tienen derecho a seleccionar sus medios de vida. Desde el punto de vista ético, el neoliberalismo no cuestiona estos medios, pero se considera que la libertad individual es el objetivo ético por excelencia y por lo tanto debe ser garantizado. El neoliberalismo económico sostiene que el libre juego de los individuos -como agentes económicos- genera tanto el orden económico como el intercambio mercantil y la retribución -que se supone son justos. Sin embargo el término de justicia no se plantea como un concepto moral, sino una idealización con pretensiones normativas, basado en la supervivencia de los más fuertes para competir en el mercado y la libertad es interpretada como el principio económico de libre mercado. Si se toma en cuenta que la existencia de economías mejor dotadas es producto de un proceso histórico de desarrollo desigual injusto y excluyente, implica que los principios del mercado reducen las expectativas de la gran mayoría de la población en América Latina, África y Asia.

la reducción de costos, el ahorro en impuestos, evitar las regulaciones anti-contaminantes, el control sobre la fuerza laboral y las garantías de estabilidad política [...] Las finanzas globales han logrado una red virtualmente no regulada y electrónicamente conectada veinticuatro horas al día. La toma de decisiones colectivas de las finanzas globales está centrada en ciudades mundiales más que en Estados -Nueva York, Tokio, Londres, París, Fráncfort- y se extiende por las computadoras del resto del mundo.<sup>28</sup>

De acuerdo a esta línea de reflexión, la globalización tiende a erosionar la centralidad del Estado, sobre todo en cuanto a la definición de la economía *nacional* y la elaboración de identidades sociales y políticas. Los reclamos en favor de la soberanía *nacional* y de la integración de la economía *nacional* han caducado a la sombra de los objetivos de reducir el papel del Estado, convertir a la economía local en competitiva y prospera con el control de la inflación, la reducción del gasto social y el estímulo a la iniciativa privada, al proceso de privatización, del libre comercio y la internacionalización de las estrategias empresariales como fuente de creación de bienestar y del desarrollo económico, augurados por la globalización. Manfred Bienefeld parafrasea a uno de los principales exponentes de la versión de globalización más popular entre académicos, sectores empresariales y políticos, el estadounidense Robert Reich, para quien:

[...] la desintegración de las economías nacionales debe ser aceptada por los gobiernos y por los electorados como un hecho de la vida, incluso aunque pueda condenar a la mayoría de los ciudadanos a la inseguridad crónica [...] la globalización proporciona un fundamento seguro para el éxito y la actual prosperidad que goza una minoría de ciudadanos debido a sus habilidades o, más frecuentemente, a la propiedad o al control del capital y del conocimiento.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Robert W. Cox, "Global Restructuring: Making Sense of the Changing International Political Economy", en R. Stubbs y G. R. D. Underhill, eds., *Political, economy and the Changing global order*, p. 48.

<sup>29</sup> Manfred Bienefeld, "Is a Strong National Economy a Utopian Goal at the End of the Twentieth Century?", en R. Boyer y D. Drache, eds., *States against markets. The limits of Globalization*, p. 417.



El debilitamiento del Estado-nación coincide con la nueva vitalidad de las corporaciones transnacionales, que tienen la capacidad de decidir el destino de los movimientos globales de capital —los cuales son el núcleo nervioso de la propia globalización— o sea, cuáles regiones y cuáles países recibirán nuevos flujos de capital, y en donde serán instaladas las industrias globalizadas que crearán fuentes de trabajo: un puñado de empresas transnacionales —como IBM, Nestlé, Ericsson, Mitsubishi— tienen el poder de modelar el mundo a su antojo y es tan amplio su poder que se extiende incluso hasta las universidades, convertidas en instituciones de adiestramiento técnico, en palabras de Freire para "adaptar"<sup>30</sup> a los seres humanos a la nueva lógica de la globalización.

A partir de la lógica de mercado, la capacidad estratégica de las corporaciones globalizadas opera en un doble sentido: acentúa la polarización socio-económica en ciertas regiones y países y estimula la homogeneización en determinados sectores sociales a escala mundial. Así, por ejemplo, mientras que la competitividad —promovida por las compañías privadas globalizadas y que necesariamente implica diferenciación— se convirtió en el discurso universal a principios del siglo XXI, por otro lado la cultura *global* —que tiende hacia la convergencia— es determinada y modelada por esas mismas compañías globalizadas. En este sentido se infiere que al igual que los procesos económicos específicos de la globalización, sus consecuencias sociales, políticas e ideológicas tienen una dimensión homogénea y totalizante. Se supone que dichos procesos económicos favorecerán, a largo plazo, la convergencia de las distintas sociedades, con el surgimiento de valores, ideas, preocupaciones, conocimientos e instituciones globales basados en los principios éticos neoliberales, lo que constituye los cimientos del mito asegurador del cosmopolitanismo global en el siglo XXI.

En este discurso teórico dominante, la globalización reproduce la visión clásica de la Modernidad, pero encubierta en un lenguaje reno-

<sup>30</sup> P. Freire, *Pedagogía de la autonomía*, p. 21.

vado, de *una* sola realidad, *una* sola historia, *una* sola ética neoliberal y por lo tanto elabora un ideal de hombre y de mujer global. La globalización implicaría, además de los niveles de la producción y las finanzas, la difusión de la tecnología y del conocimiento en el nivel mundial y la transformación de los patrones de consumo, orientados hacia productos culturales para consumidores de mercados mundiales.<sup>31</sup>

En este contexto, al inicio del siglo XXI juega un papel estratégico el proceso *mundial* de formación de consenso en torno a la economía global, que favorece esquemas de pensamiento que enfatizan las cualidades de la actual coyuntura internacional (*el aquí y el ahora*), la tendencia mundial hacia una supuesta homogeneización de todos los seres humanos, independientemente de consideraciones de tipo nacional, étnico, religioso, político, económico y de género, y la noción de un *inevitable* futuro global, cimentado en el reconocimiento de los beneficios de la democracia de mercado neoliberal y con la emergencia de valores e instituciones globales.<sup>32</sup> Ese futuro común de la humanidad se corporiza en el concepto casi mítico de la globalización.

### El proceso de globalización como principio de homogeneización

Las fuerzas mundiales orientadas hacia la homogeneización asumen su expresión más concreta en la denominada *cultura global*, en cuyo seno se gestan nuevos lazos de identificación que trascienden y erosionan tanto las fronteras nacionales como los antiguos referentes para la formación de identidades -Estado, nación, grupo étnico- y los viejos movimientos sociales. Estos lazos de identificación, que se tejen entre individuos *libres* en una economía de mercado abierta, tienen como instrumentos básicos de expansión a los sistemas de comunicaciones y de transportes globales y a las nuevas tecnologías (satélites, compu-

<sup>31</sup> Riccardo Petrella, "Globalization and Internationalization .....", en R. Boyer y D. Drache, eds., *op. cit.*, p. 64.

<sup>32</sup> Andrew Hurrell y Ngaire Woods, "Globalisation and Inequality", en *Millennium*, vol. 24, núm. 3, p. 449.

tadaras, redes de informática). En especial la televisión y los juegos electrónicos facilitan la transmisión de valores, ideas y saberes y la preferencia por ciertas formas de organización política y social, con su exaltación de la violencia y el poder, la comida rápida y las modas, no sólo en el vestido y la música, sino incluso en los discursos intelectuales (académicos).

De acuerdo con esta imagen de la globalización, esta tendencia hacia la homogeneización permite apreciar aquellas variables comunes a los sectores sociales urbanos y más transnacionalizados en distintos países y que los integra en amplios esquemas de globalización a partir de la lógica de las fuerzas de mercado. Son grupos sociales, que aunque tienen su origen en una estructura social nacional, perciben *su* realidad social en términos globales: comparten entre sí una visión del mundo transformado por el auge de la revolución de las comunicaciones y de los transportes y liberado de viejas ataduras. Como diría Nietzsche, sería el mundo real convertido en fábula.<sup>33</sup>

Sin embargo, esta forma estrecha de concebir la naciente realidad global voluntariamente ignora -por considerarlos irrelevantes- los procesos que expresan la existencia de fuerzas orientadas hacia la acen tuación de las diferencias y las injusticias y que por lo tanto tienden a favorecer la violencia, los conflictos y sobre todo la emergencia de nuevos espacios de lucha. Se ignora, así, la pervivencia de identidades específicas en los distintos países -propias de culturas indígenas, de minorías étnicas, de grupos religiosos y de género- y la emergencia de nuevos movimientos sociales. En los círculos universitarios, esta retórica de la globalización se traduce en el desconocimiento de la actividad intelectual que parte de visiones alternativas del mundo y que no comparte el triunfalismo del *aquí y el ahora*.

En el contexto de la acumulación de nuevos fenómenos políticos, sociales y económicos, se desvaneció el rostro del "enemigo", rostro que se volvió difuso y extraño. En un clima triunfalista, se proclamaba

<sup>33</sup> G. Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en G. Vattimo *et al.* *op. cit.*, p.15.

tadoras, redes de informática). En especial la televisión y los juegos electrónicos facilitan la transmisión de valores, ideas y saberes y la preferencia por ciertas formas de organización política y social, con su exaltación de la violencia y el poder, la comida rápida y las modas, no sólo en el vestido y la música, sino incluso en los discursos intelectuales (académicos).

De acuerdo con esta imagen de la globalización, esta tendencia hacia la homogeneización permite apreciar aquellas variables comunes a los sectores sociales urbanos y más transnacionalizados en distintos países y que los integra en amplios esquemas de globalización a partir de la lógica de las fuerzas de mercado. Son grupos sociales, que aunque tienen su origen en una estructura social nacional, perciben su realidad social en términos globales: comparten entre sí una visión del mundo transformado por el auge de la revolución de las comunicaciones y de los transportes y liberado de viejas ataduras. Como diría Nietzsche, sería el mundo real convertido en fábula;<sup>33</sup>

\_Sin embargo, esta forma estrecha de concebir la naciente realidad global voluntariamente ignora -por considerarlos irrelevantes- los procesos que expresan la existencia de fuerzas orientadas hacia la acen tuación de las diferencias y las injusticias y que por lo tanto tienden a favorecer la violencia, los conflictos y sobre todo la emergencia de nuevos espacios de lucha. Se ignora, así, la pervivencia de identidades específicas en los distintos países -propias de culturas indígenas, de minorías étnicas, de grupos religiosos y de género- y la emergencia de nuevos movimientos sociales. En los círculos universitarios, esta retórica de la globalización se traduce en el desconocimiento de la actividad intelectual que parte de visiones alternativas del mundo y que no comparte el triunfalismo del *aquí y el ahora*.

En el contexto de la acumulación de nuevos fenómenos políticos, sociales y económicos, se desvaneció el rostro del "enemigo", rostro que se volvió difuso y extraño. En un clima triunfalista, se proclamaba

<sup>33</sup> G. Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en G. Vattimo *et al.*, *op. cit.*, p.15.

la muerte (oficial) del autoritarismo y el nacimiento *inevitable* de un sistema mundializante y *liberal* (y por lo tanto tendencialmente más pacífico), con el abandono de esquemas añejos de explotación y ante el predominio de las fuerzas de mercado, apolíticas y despersonalizadas. Era, se decía, el triunfo de la economía por encima de la política y la muerte de las utopías: la humanidad había entrado en el largo túnel que la conduciría a la luz emancipadora del mercado. En el campo de las ciencias sociales, esta tendencia homogeneizante favorece una miopía al revés: visión aguda para distinguir los lazos que tejen identidades transnacionales en torno a la economíaglobal y ceguera para percibir los procesos fundamentales y específicos de la realidad en la que estamos inmersos.

En el marco de esa gestante *cultura global* homogeneizante, a través de los medios masivos de comunicación hemos sido espectadores pasivos de tragedias ajenas: en la ex Yugoslavia; durante la Guerra del Golfo; en la guerra en Kosovo; en las crisis políticas y sus secuelas de hambruna y muerte en Etiopía, Sudán, Somalia, Rwanda, la República Democrática del Congo y Sierra Leona. Hay quienes, indignados y críticos, preguntan por qué esos pueblos no se defienden a sí mismos. Pero cuando descubrimos que la hambruna, la miseria y la explotación son parte de nuestra realidad y afectan sobre todo a los pueblos indígenas es fácil intentar cerrar los ojos. Se opta, en este caso, por vivir *globalmente* en un "pequeño y cerrado" mundo homogéneo, ignorando otras realidades, que expresan fracturas por diferencias y por injusticias sociales.

En la euforia por la economía global se angostan los espacios para imaginar un futuro distinto y para denunciar un presente que violenta y destruye las formas de existencia que, a la sombra de una economía global y tecnificada, que reproduce la noción de un principio supremo y unificador como fundamento de la historia, son descalificadas como *disfuncionales*. En América Latina, entre esos seres humanos *más alejados* del ideal de la mujer y del hombre globales es indudable que los pueblos indígenas son los más pequeños de los pequeños: son los *más alejados* de la globalización.

## El proceso de globalización como principio de exclusión

En la imagen de este mundo globalizado al inicio del siglo XXI, que ante el impulso "inevitable" y "benéfico" tiende hacia la homogenización de los mercados, de las estructuras políticas, económicas y socioculturales, en esa imagen tecnificada de utopías muertas, es casi imposible concebir la existencia de diferencias que opaquen el optimismo que imprime la retórica neoliberal de la globalización. Sin embargo, aclara Claire Turenne Sjolander.

[...] hay una imagen igualmente poderosa de división, de disidencia y de lucha, ya sea en las crecientes demandas en los "bancos de comida" locales, en la retórica antigubernamental (".) en los grupos de extrema derecha [...], en la "limpieza étnica" en Bosnia o en los genocidios de Rwanda y Burundi.<sup>34</sup>

Al margen de la retórica neoliberal, la globalización implica esencialmente una recomposición hegemónica en el ámbito mundial y sin precedente histórico, con la elaboración de nuevas reglas del juego mundial y de nuevos mecanismos de inclusión y de exclusión. En el núcleo de la globalización emergen fuerzas hacia la homogeneización y fuerzas hacia la desintegración en el nivel nacional, subnacional, transnacional, regional y mundial. Estas fuerzas, de signo opuesto, se expresan de manera diferenciada en los distintos países y regiones y son en parte origen y en parte consecuencia histórica del desarrollo desigual a escala mundial: el impacto diferenciado de la globalización se explica en gran medida por la historia social y política de los distintos países, grupos sociales y regiones. Al mismo tiempo, la globalización tiende a modificar sensiblemente el desarrollo desigual en el siglo XXI.

Esta relación dialéctica – e ignorada en el discurso neoliberal – entre globalización y desarrollo desigual permite analizar la agudiza-

<sup>34</sup> Claire Turenne Sjolander, "The rhetoric of globalization: what's in a word?", en *International Journal*, vol. LI, núm. 3, pp. 604-605.

ción de conflictos que se creían superados -Rwanda, Sierra Leona, Kosovo-, el debilitamiento de antiguos movimientos sociales y formas de lucha y el surgimiento de nuevos procesos de lucha y la elaboración de nuevas identidades -de género, de minorías étnicas y de pueblos indígenas, pacifistas, defensores de los derechos humanos.

La globalización está transformando el tejido social en los distintos países, generando tanto una recomposición inédita como nuevas formas de identidades y de diferenciación. En esta transformación juegan un papel detenninante y contradictorio los medios de comunicación: por un lado, propician una relativa homogeneización, sobre todo en cuanto el surgimiento de nuevas identidades y a las modificaciones en los patrones de consumo de amplios sectores sociales a nivel mundial-desde la coca cola hasta los *blue jeans*- y, por otro, están favoreciendo la disolución de la visión unitaria de la historia y de la realidad, dando nacimiento a la percepción de las diferencias y del proceso de polarización gestado en la globalización.

En la cúspide de la estructura social, la identidad de ciertas clases sociales urbanas -aunque esas clases tienen sus raíces en una sociedad nacional- sirve de fundamento para el surgimiento de una nueva identidad, en torno a una nascente sociedad global: los sectores empresariales y comerciales, los tecnócratas, los altos círculos financieros y las elites transnacionalizadas en numerosos países comparten un lenguaje y valores comunes, se comunican a través de sistemas computarizados y se sienten crecientemente identificados en torno a la cultura *global* y a las estructuras socioeconómicas del capitalismo mundial (global). Aunque este fenómeno es reproducido acríticamente por los sectores medios, ese proceso de homogeneización incluye sólo a ciertos sectores sociales: son, en términos de Stephen Gill,<sup>35</sup> elites globalizadas que constituyen un sector estratégico al interior del capitalismo global.

<sup>35</sup> Stephen GiB, "Structural Change and Global Political Economy: Globalizing Elites and the Emerging World Order", en Y. Sakamoto, ed., *Global Transformation: challenges of the State System*, pp. 179-182.

En el otro extremo se ubican los grupos y las clases *menos* globalizados: las clases trabajadoras, los sectores rurales pauperizados al interior de los países industrializados, pero sobre todo en África, América Latina y Asia, en cuyo contexto los grupos étnicos son los más *lejanos* al ideal de ser humano global y neoliberal, en la medida en que difícilmente pueden ser reducidos por la homogeneización. En gran parte debido a su alto grado de inmovilidad como factor de capital, las clases trabajadoras por lo general están fuertemente enraizadas en las estructuras sociales y económicas nacionales, lo que se expresa entre otras cosas en el débil desarrollo de nuevos lazos de identificación entre sectores obreros en el nivel mundial. Esta situación se acentúa en el caso de los pueblos indígenas, que por lo general se comunican fundamentalmente en su propia lengua local. Sin embargo, las crecientes migraciones -legales o ilegales- motivadas tanto por razones económicas como políticas y protagonizadas por estos grupos sociales podrían modificar esta situación.

En relación con los campesinos pauperizados y los pueblos indígenas en América Latina, África y Asia, es importante distinguir un fenómeno complejo: por un lado, son los menos relevantes en términos globales, pero por otro lado, a pesar de los esfuerzos para impedirlo -realizados por los grandes monopolios de los medios de comunicación y las elites locales-, algunos de estos grupos han irrumpido en la escena global, en gran parte gracias a la apropiación crítica de instrumentos de comunicación global. En este sentido destaca el uso de la informática por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para favorecer el surgimiento de lazos de identificación con pueblos en situaciones similares y con grupos que no confían en la utopía del aquí y del ahora que plantea la retórica dominante neoliberal. Este proceso ha sido identificado como el posible surgimiento de un nuevo internacionalismo,<sup>36</sup> que en comparación con el periodo de la Guerra Fría, se distingue por el hecho de que las fuerzas políticas que lo impulsan no comparten una ideología común en sentido estricto, sino que

<sup>36</sup> Massimo de Angelis. "Globalization, new internationalism and the Zapatistas", en *Capital and Class*, núm. 70, pp. 10-11.



expresa las necesidades concretas de los diferentes grupos en el contexto de la economía global.

### ¿Muerte de las utopías en la globalización?

La creciente percepción, en los círculos intelectuales occidentales, de la crisis contemporánea como el agotamiento del proyecto de emancipación de la Modernidad se acentuó con la crisis de los llamados socialismo reales, a finales de la década de los ochentas. Dicha crisis se convirtió, en forma irónica, en bandera de triunfo y de duelo; de triunfo de un capitalismo pragmático y global que había demostrado ser viable frente a un moribundo socialismo real, pero al mismo tiempo sufría el duelo por su propio proyecto emancipatorio liberal; era, simplemente, la muerte de la utopía (liberal y marxista). Paulo Freire pone en tela de duda esta muerte de la utopía:

Prescindir de la esperanza que se funda no sólo en la verdad sino en la calidad ética de la lucha es negarle uno de sus soportes fundamentales. Lo esencial (...) es que ésta, en cuanto necesidad ontológica, necesita anclarse en la práctica para volverse historia concreta. Por eso no hay esperanza en la pura espera, que así se vuelve espera vana.<sup>37</sup>

En este inicio de siglo, el conocimiento pierde su naturaleza real y se trastoca en saber, en interpretación descriptiva, multiforme y apolítica; en aras del pragmatismo y de la renuncia a los calificados instrumentos caducos del pensamiento y del conocimiento, y con el pretexto de evitar los vicios del pasado, el saber *posmoderno* no se compromete con nada (ni con la ciencia) ni con nadie; el intelectual se autolimita a registrar un presente que se sucede ante él, como una obra teatral sin guión, sin protagonistas y sin futuro.

El escepticismo en cualquier proyecto emancipatorio y en la capacidad de elaborar conocimientos verdaderos sirvió de pretexto a una

<sup>37</sup> P. Freire, *Pedagogía de la esperanza*, p. 8.

influyente corriente de pensamiento occidental para invalidar el compromiso del intelectual (teórico o teórico-político), reducido a un esfuerzo inútil, y para considerar que el pragmatismo del capitalismo triunfante, que como *presente* se reproduce a sí mismo (con base en el fetichismo de las fuerzas del mercado), reducía a los sujetos a una masa amorfa, a observadores sin capacidad de autoemancipación.

En el discurso triunfalista de la *utopía ne varietur* y en su versión global (*utopía hic et nuc*) se supuso que el fin de la Guerra Fría había desencadenado la universalización de los valores e instituciones neoliberales, el fin del autoritarismo y de los conflictos regionales específicos de la Guerra Fría. Pero también, a partir de ciertas experiencias históricas, se proclamó el agotamiento de utopías (reales o aparentes) tanto teóricas como en el mundo concreto (Nicaragua, Angola, Europa del este, China), el éxito de la presión transnacional en favor de la homogeneización (ex Unión Soviética, Namibia, Sudáfrica)<sup>38</sup> y sobre todo la inviabilidad de la lucha armada como instrumento para hacer realidad una utopía (Nicaragua, El Salvador, Angola, Vietnam).

La actividad intelectual fue transformada. Después de la rebeldía ante la tiranía' objetivante y en contra de la concepción unitaria de la historia, siguió una explosión de visiones sociales del mundo y más tarde el abandono del pensamiento crítico y del compromiso con la búsqueda de explicaciones coherentes: por oposición al "pensamiento fuerte" gestado en la objetividad científica, la actitud posmoderna reivindica al "sujeto débil", inmerso en los acontecimientos pero sin conciencia histórica, que acepta los "mitos aseguradores" teóricamente sofisticados. En una posición extrema, Gianni Vattimo proclama el "vagabundo incierto", explicado por José María Mardones como:

[., .] vivir hasta el fondo la experiencia de la necesidad del error, vivir [00] el "vagabundo incierto" [00.] que se anuncia y preludia en esta situación

<sup>38</sup> Es importante subrayar que esta visión de los acontecimientos en Sudáfrica, Namibia y la ex Unión Soviética corresponde al discurso dominante, que ignora el hecho de que la situación actual en esos tres países es producto de profundos procesos internos, en los que la sociedad civil (ex Unión Soviética y Sudáfrica) y la participación, incluso armada, de los movimientos de liberación nacional (Namibia y sobre todo Sudáfrica) jugaron un papel protagónico,

cultural y del pensamiento. Sin embargo, emergió como una falsa alternativa frente al objetivismo: [oo.] se puede transformar en la llegada de un sujeto tan débil y fatigado para la rememoración de las ambigüedades y barbarie de la historia, que nos abandone a la invasión de lo que hay. Porque el "vagabundeo incierto" [...] que mira el presente no favorece ni las relaciones interhumanas serias ni la conciencia histórica.<sup>39</sup>

En la nueva dinámica mundial-dominada por la globalización de la producción y de las finanzas, por el auge de la sociedad tecnificada "objeto" de los medios de comunicación, por la difusión del discurso neoliberal, la universalización de un tipo de Estado y por una floreciente *cultura global*-las luchas de liberación nacional, las reivindicaciones de identidades particulares (de carácter nacional y étnico, por ejemplo) y la simple posibilidad de imaginar utopías *fuera* de la vorágine de la economía global (neoliberal) perdieron su razón de ser.

En ese clima escéptico, revestido de ruptura radical con el pasado, la teoría se vuelve un esfuerzo sin sentido y "muere" la praxis (unión dialéctica de teoría y práctica orgánicamente unida a la utopía) para dejar paso sólo a la práctica, al diario hacer estéril, sin reflexión y sin sueño de un mañana: como triunfo de la *utopía hic et nunc*, o sea la ausencia de utopía. Paulo Freire aseveraba:

En verdad, pensar acerca del intelectual y su papel, su práctica insertada en una práctica mayor, la social, nos lleva necesariamente a reflexionar sobre su sueño, que es político. ¿Qué sueño es éste al que apunta su opción? ¿Qué perfil de sociedad tiene y para cuya realización se encuentra empeñado? Lo que ha'y que hacer para la realización del sueño aparece en la medida en que el diseño del sueño se va refiriendo a las circunstancias históricas del contexto en el que se hallan las condiciones objetivas y subjetivas en relaciones dialécticas – y no mecánicas – unas con otras [...] En la apreciación de la contradicción, a veces exagerada, entre la expresión verbal del sueño del intelectual y su práctica para alcanzarlo, la prioridad está en la práctica y no en el discurso del intelectual.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> José María Mardones, "El neo-conservadurismo de los posmodernos", en G. Vattimo *et al*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>40</sup> P. Freire, *Pedagogía de la esperanza*, p. 95.

En ese clima escéptico en el plano teórico --que proclama la "muerte" de la utopía que libera a los sujetos de todo tipo de compromiso- y en medio del triunfalismo ambivalente de un capitalismo global en proceso de recomposición, afloran los intentos por dar nacimiento a nuevas utopías críticas. En 1994 -cuando parecía que el nuevo discurso neoliberal avanzaba sin enfrentar oposiciones populares- en la selva chiapaneca, la lucha de los "sin rostro y sin historia", los del "silencio roto", uno de los "pueblos inferiores" de la Modernidad y no-globalizados en la naciente sociedad posmoderna, surgió como 'una de las primeras formas de denuncia de la verdadera naturaleza de la globalización'<sup>41</sup> y como expresión de la vitalidad de utopías declaradas "muertas", que plantean reclamos de soberanía nacional y del reconocimiento de su historia, de sus diferencias culturales y sobre todo de su dignidad como seres humanos.

A la sombra del discurso dominante de la globalización estos reclamos *no* son deseables, son inviables, son incompatibles con las promesas contenidas en *utopía hic et nunc*, que plantea la libertad mediante la adaptación a la globalización, y por lo tanto carecen de fundamento objetivo para su existencia. Sin embargo, a pesar de la euforia ante un solo camino --el neoliberalismo-- y del futuro global, estos pueblos optan por construir su utopía concreta.

<sup>41</sup> Es importante subrayar que la revuelta en la selva Lacandona chiapaneca fue una de las primeras voces de denuncia en contra del triunfalismo sustentado en el discurso neoliberal. Las protestas masivas en contra de la globalización surgieron en los últimos años de la década de los noventa, protagonizadas por la llamada "muchedumbre anti-globalización" y que han dirigido sus acciones en contra tanto de algunas grandes corporaciones transnacionales --en especial la de comida rápida MacDonald-- como de los pilares institucionales del emergente orden mundial globalizado: entre otros la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el foro APEC. Véase G. Pierre Goad, "Middle Powers to the rescue?", en *Far Eastern Economic Review*, 101, 163, núm. 24, p. 69.

# UTOPIÍA y LUCHA

## La utopía como denuncia del presente

*Nosotros vivíamos sin paz, nuestros hijos son niños y niñas como ustedes, pero infinitamente más pobres. Para nuestros niños y niñas no hay escuelas ni medicinas, no hay ropa ni alimentos, no hay un techo digno en donde guardar nuestra pobreza. Para nuestros niños y niñas sólo hay trabajo, ignorancia y muerte. La tierra que tenemos no sirve para nada, con tal de conseguir algo para nuestros hijos salimos a buscar la paga en la tierra de otros, los poderosos, y nos dan muy barato nuestro trabajo. Nuestros hijos tienen que entrar a trabajar desde muy pequeños para poder conseguir algo de alimento, ropa y medicinas. Los juguetes de nuestros hijos son el machete, el hacha y el azadón, jugando y sufriendo trabajando salen a buscar leña, a tumbar monte, a sembrar desde que apenas aprenden a caminar.*<sup>1</sup>

La crisis de la utopía de la Modernidad -gestada en la objetividad científica y en la visión unitaria de la humanidad-, la pos-Guerra Fría y la aceleración de la globalización han favorecido la expansión en círculos universitarios de actividades académicas que tienen como matriz la utopía *hic et nunc* -del aquí y del ahora- vacía de sueños y que conduce "a vivir en la superficie de lo que hay".<sup>2</sup> En ese contexto, la naturaleza de la actividad académica se está trastocando en sus dos ejes centrales. En primer lugar, en la producción de conocimientos, al concentrarse en la creación de "mitos aseguradores", que legitiman la

<sup>1</sup> EZLN, *Documentos y comunicados*. 1 de enero - 8 de agosto de 1994, pp. 135-136.

<sup>2</sup> José María Mardones, "El neo-conservadurismo de los posmodernos", en G. Vattimo *et al.*, *En tomo a la posmodernidad*, p. 31.

dimensión determinista de la historia, pero vestida con nuevos ropajes, y al estimular sólo la investigación aplicada.<sup>3</sup> el pensamiento teórico es calificado como un esfuerzo inútil. En segundo lugar, en las prácticas educativas, en sentido estricto, al privilegiar los modelos teocráticos orientados a conseguir la adaptación de los estudiantes en una realidad globalizante que no puede ser cambiada y que es tomada como un "dato natural".

Con la expansión de los principios políticos del neoliberalismo, en los últimos años del siglo XX en los círculos académicos de América Latina resurgió el interés por el estudio de los movimientos sociales. En lo que parece ser un "retiro deliberado"<sup>4</sup> de las perspectivas teóricas y de los estudios comparativos e influidos por el pensamiento posmoderno, los investigadores por lo general se limitan a describir los movimientos sociales surgidos en el contexto de la aplicación de políticas neoliberales, movimientos que son observados como fenómenos individuales -como fenómenos políticos "posmodernos"-,<sup>5</sup> sin pretender elaborar explicaciones teóricas, rechazando cualquier forma de análisis que implique un compromiso social y planteando las nuevas luchas sociales como la búsqueda de una identidad socialmente construida.

Es indudable que se trata de fenómenos nuevos, insertos en un contexto mundial en proceso de recomposición, con el planteamiento de objetivos estratégicos que implican la redefinición del nexo entre sociedad civil y Estado, como la democracia, la justicia social y la lucha en contra del neoliberalismo y de las políticas dictadas por el Fondo

<sup>3</sup> En este estudio no se pretende ignorar la relevancia de la investigación aplicada. sobre todo en ciertos campos del conocimiento: el problema se plantea cuando, a partir de la lógica del mercado global, se descalifican las investigaciones en ciencias sociales que no repercuten de manera directa en un incremento de la productividad económica. En la emergente realidad global, la exclusión de las investigaciones en ciencias sociales se expresa en la dificultad para obtener apoyos económicos (becas de estudio y de investigación, financiamiento para proyectos de investigación y para la realización de foros académicos).

<sup>4</sup> Henry Veltmeyer, "The dynamics of social change and Mexico's EZLN", en *Latin American Perspectives*, vol. 27, núm. 5, p. 89.

<sup>5</sup> Esta definición es de Roger Burbach, *apud* H. Veltmeyer. *op. cit.*

Monetario Internacional y el Banco Mundial<sup>6</sup> y con el abandono de las demandas revolucionarias de las décadas de los sesenta y setenta, -como la transformación social. Por lo tanto, el análisis de estos movimientos sociales *nuevos* requiere la elaboración de instrumentos de conocimiento alternativos.

En esta línea de pensamiento, en este estudio se plantea una experiencia académica alternativa, que comprende tanto la investigación como la práctica educativa en el salón de clases.<sup>7</sup> Retoma las aportaciones de diversos autores en el marco de la teoría social crítica, con especial énfasis en el pensamiento freireano. Por lo tanto, los presupuestos que la sustentan necesariamente entran en conflicto con la visión fatalista de la utopía *del aquí y del ahora*: se trata de una experiencia que se desarrolla en el ámbito universitario -y más específicamente en el salón de clases- y tiene como núcleo la búsqueda de la autonomía de los estudiantes como seres humanos, que se asumen como sujetos históricos de la duda rebelde, de la opción, de la ruptura. Esta experiencia académica intenta constituirse en una utopía crítica, lo que implica la denuncia -la "rabia justa contra las injusticias"-8 del presente y el anuncio de un sueño en el ámbito universitario: el presente está constituido por la práctica educativa dominante, que transmite saberes que falsean la realidad, niegan la utopía y adiestran para lograr la adaptación pasiva de los estudiantes ante un presente asumido como estático y como un hecho dado. El sueño posible es el naci-

6. Es importante destacar que estas dos instituciones internacionales fueron creadas al final de la Segunda Guerra Mundial, pero hasta inicios de los años ochenta su comportamiento -prácticamente ignorado por la gran mayoría de la población en los países de la periferia (América Latina, África y Asia) durante la Guerra Fría- no generó protestas populares. Con especial énfasis en la última década del siglo XX, la denuncia del nuevo papel asumido por estas instituciones en el contexto de la globalización se ha convertido en uno de los rasgos distintivos de los nuevos movimientos sociales.

7. "No hay enseñanza sin investigación ni investigación sin enseñanza [00.] Mientras enseño continuo buscando, indagando. Enseño porque busco, porque indagué, porque indago y me indago. Investigo para comprobar, comprobando intervengo, interviniendo educo y me educo. Investigo para conocer lo que aún no conozco y comunicar o anunciar la novedad". (Paulo Freire. *Pedagogía de la autonomía*, p. 30.)

8. *ibid.* p. 41.



miento de prácticas educativas en las que los estudiantes puedan ser sujetos de la autonomía, capaces de construir conocimientos críticos de su realidad.

En este intento de experiencia alternativa, el nacimiento de una utopía concreta en la selva Lacandona de Chiapas -que no es una abstracción intelectual en el sentido de que no ha sido elaborada académicamente, pero que une de manera dialéctica la visión teórica (no-académica) de un mundo distinto con la práctica cotidiana para hacer ese mundo posible- es el objeto de estudio de la investigación y de la práctica educativa en el salón de clases con los estudiantes. En este capítulo se analiza ese objeto de estudio, tomando como referente histórico la expansión de la globalización neoliberal.

### "La concentración de la riqueza y la distribución de la pobreza"<sup>9</sup>

Uno de los aspectos más relevantes de la globalización es la mundialización de la forma de Estado neoliberal y la difusión de la ideología neoliberal: prácticamente en todos los países, incluidos los de América Latina, los gobiernos tienen agendas políticas similares cimentadas en esta ideología, aunque la retórica puede variar de un país a otro. En ese contexto, la irrupción del llamado neozapatismo en la selva chiapaneca no puede ser entendida al margen de los cambios políticos registrados en México en la última década y del impacto de la dinámica del capitalismo global en dichos cambios.<sup>10</sup>

En términos generales,<sup>11</sup> en el nivel mundial, la aceleración de la historia de la década de los ochentas favoreció la transformación de la economía internacional, conformada por economías nacionales -más

<sup>9</sup> Frase tomada del subcomandante Marcos.

<sup>10</sup> Massimo de Angelis, "Globalization, new internationalism and the Zapatistas", en *Capital and Class*, núm. 70, p. 10. Richard Stahler-Sholk, "Massacre in Chiapas", en *Latin American Perspectives*, vol. 25, núm. 4, p. 63.

<sup>11</sup> Para esta parte han sido utilizados *in extenso* los trabajos de Robert W. Cox, Riccardo Petrella, Hurrell y Woods, Manfred Biehnfeld, Philip G. Cerny, Claire Turenne Sjolander y Stephen Gill.

o menos integradas en el nivel interno- que interactuaban sobre la base de ventajas comparativas *nacionales* —por ejemplo la existencia de recursos naturales o de una mano de obra barata- en cuya creación el Estado jugaba un papel importante. En la década de los noventa tomó fuerza la economía global, conformada sobre la base de ventajas competitivas, creadas y manipuladas por las compañías transnacionales, con mecanismos que no dependen de la acción del Estado, pero que exigen que éste lleve a cabo modificaciones estructurales internas.

Esta estrategia ---que explica entre otras cosas el establecimiento de plantas, maquinadoras de grandes compañías transnacionales en las regiones norte y centro de la República Mexicana- acentuó las diferencias de desarrollo al interior de los países, la concentración monopólica de la producción en unas cuantas empresas transnacionales y favoreció el surgimiento de una estructura basada en el crecimiento de las actividades empresariales y en la disminución de los controles públicos y de la actividad productiva directa del Estado.

A la sombra de estas transformaciones económicas a escala mundial, en los países impactados por la creciente transnacionalización de la producción y de las finanzas -entre ellos México- el aparato estatal entró en una fase de transición. Primero, en la década de los ochentas se convirtió en forma acelerada en un aparato extravertido que tenía como finalidad adaptar las condiciones internas a las nuevas exigencias del mercado internacional y para integrarse en mercados regionales.<sup>12</sup> Con este objetivo, se llevó a cabo un nuevo "pacto social" con las compañías transnacionales para crear las bases competitivas de la economía y alcanzar "el nivel más alto posible de comercio internacional", con el inicio del desmantelamiento de las bases del llamado Estado protector, que caracterizara a la gran mayoría de los Estados en América Latina hasta inicios de los años ochentas.

<sup>12</sup> José Antoni Sanahuja, "Trade, politics, and democratization: The 1997 global agreement between the European Union and Mexico", en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 42, núm. 2, p. 36; Strom Thacker, "NAFTA coalitions and the political viability of neoliberalism in Mexico", en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 41, núm. 2, p. 57.

Como resultado, se llevaron a cabo programas de reforma estructural que comprendían amplias campañas de privatizaciones y se modificaron las estructuras políticas, educativas y culturales internas, basadas en la difusión de los valores neoliberales en América Latina. Las reformas impuestas por el Estado en los países de América Latina -y en África- favorecieron la expansión de la globalización, fortalecieron la creciente homogeneización de las elites locales y desencadenaron diversas protestas populares, por lo general sofocadas con acciones represivas gubernamentales.

Pero casi de inmediato, esa forma de Estado competitivo y "facilitador" interno de la expansión de la globalización perdió vigencia, fuertemente erosionado en su capacidad de acción frente al desarrollo de la economía global. Esta situación dio paso al llamado Estado "residual": se trata de un Estado que debe garantizar la infraestructura, proporcionar incentivos fiscales a la inversión extranjera directa, crear un ambiente interno estable e introducir políticas laborales que permitan el libre juego de las compañías transnacionales, transformadas en *globales*. Este proceso conlleva por lo general la transferencia de recursos públicos -antes destinados al gasto público: subsidios a la "canasta básica", educación, vivienda, servicios de salud- hacia empresas privadas internas, con el fin de mantener un cierto nivel de competitividad ante la apertura del mercado interno y para garantizar las privatizaciones.

Al mismo tiempo, las presiones ejercidas por las compañías transnacionales para ampliar los mercados nacionales y para integrarlos en mercados regionales son el origen de un nuevo dilema que deben enfrentar los Estados neoliberales: la integración motivada por prioridades de la economía mundial debilita la capacidad de acción del Estado, pero al mismo tiempo la no participación en mercados regionales limita sus posibilidades de inserción en el mercado internacional. Mientras que sólo algunos Estados están en una posición de fuerza que les permite tomar la decisión política de no integrarse, para la gran mayoría de los Estados que no forman parte de un mercado regional esta situación es resultado de su exclusión de la economía global,<sup>13</sup> "que no ha favore-

<sup>13</sup> Es el caso, por ejemplo, de Cuba y de gran parte de los países de África subsahariana.

cido las posibilidades de desarrollo en los países 'en desarrollo'. La excepción [...] son ya sea los países de reciente industrialización [...] o aquellos países en desarrollo que se han beneficiado por accidentes de la geografía"<sup>14</sup> de la emergencia de la triada de la regionalización de la economía (América del norte, Europa y Asia Pacífico).

En América Latina, las economías internas no fueron el único sector impactado por las tendencias homogeneizantes de la globalización. Junto con la apertura de los mercados florecieron movimientos de democratización en diferentes países, que coincidieron con la tendencia mundial hacia la liberalización de la escena política, al menos en cuanto a la forma del régimen político. Las principales instituciones internacionales (en especial la Unión Europea, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial) impusieron cláusulas de condicionalidad política que debían satisfacer los Estados para tener acceso a acuerdos preferenciales y a fuentes de financiamiento, presionando a los Estados para crear ciertas condiciones políticas mínimas: gobernabilidad,<sup>15</sup> respeto a los derechos humanos y mecanismos democráticos para la participación política y para la alternancia en el poder estatal.

En esta tendencia homogeneizante han incidido diferentes factores. Por un lado, la expansión del mercado global exige la existencia de grados mínimos de estabilidad y de seguridad política y económica en los diferentes países. Por otro lado, de manera contradictoria, el auge de los medios de comunicación, aunado a la crisis del proyecto de emancipación de la Modernidad, ha favorecido la percepción de la existencia de diferentes realidades de explotación y de múltiples identidades e historias de grupos específicos (en especial mujeres), de grupos étnicos y pueblos indígenas. Por primera vez en la historia, gracias a la proliferación de los medios de comunicación electrónica, pueden

"Chesnais, *apud* Claire Turenne Sjolander, "The rhetoric of globalization: what's in a word?", en *International Journal*. vol. LI, núm. 3, p. 611.

<sup>15</sup> En el campo de la ciencia política, la gobernabilidad no es un término novedoso. Sin embargo, su difusión es un fenómeno reciente y fue impulsada por el Banco Mundial, sobre todo a partir de 1989, y por el Carter Center -fundado por el ex presidente estadounidense del mismo nombre- para definir la situación en distintos países periféricos que sufrían una profunda crisis que fue denominada de "ingobernabilidad".

irrumper en la "zona central que representa el lugar propio de la civilización"<sup>16</sup> (*sic*) los rostros, antes desconocidos, de niños, mujeres y hombres que conforman los "pueblos primitivos", acelerando el desmoronamiento del mito de la existencia de una sola realidad *universal* y de un "hombre" ideal.

Al igual que en México, en el "centro de la civilización" las imágenes de esas culturas, transmitidas por la televisión, la computadora o la prensa escrita, pueden ser vistas por observadores pasivos, que no se perturban por la existencia de injusticias en países periféricos, pero también son recibidas por sectores sensibles de la sociedad civil en los países altamente industrializados, que consideran que "no hay modernidad de unos si hay negación y exclusión de los otros"<sup>17</sup> y se involucran en diferentes formas de solidaridad con esas culturas del silencio: desde exigir a sus gobiernos que actúen para evitar la impunidad de las injusticias hasta el apoyo a los grupos excluidos de la vorágine del inicio del siglo XXI. En este sentido juegan un papel fundamental las sociedades civiles -maduras en "la zona central" y emergentes en otras regiones, en especial en América Latina.

En los países periféricos, la forma de Estado neoliberal nació muerta: sin una base social, en la década de los ochentas sembró el terreno propicio para la profundización de las crisis económicas cíclicas, acentuó la vulnerabilidad estructural *vis-a-vis* los intereses políticos y económicos de las nacientes elites globales y agravó la polarización socioeconómica: las reformas neoliberales fueron la cuna de nuevos millonarios (algunos mexicanos clasificados en el nivel internacional) y llevó a límites extremos la exclusión de los *condenados de la tierra*,<sup>18</sup> en especial de las comunidades campesinas pobres y de los pueblos indígenas. Aunque el discurso neoliberal, gestado en la utopía *del aquí y del ahora*, plantea que los principios de exclusión de sectores sociales, pueblos, países y regiones en la globalización emergen de las fuerzas impersonales del mercado, en realidad son resultado de deci-

<sup>16</sup> La expresión es de G. Vattimo, *op. cit.*

<sup>17</sup> Adolfo Gilly, *Chiapas la razón ardiente*, p. 15.

<sup>18</sup> Estas palabras corresponden al libro *Los condenados de la Tierra* de Frantz Fanon.

siones políticas: los procesos económicos y tecnológicos que son considerados en el discurso neoliberal como determinantes para activar los principios de inclusión y exclusión de la globalización son producto histórico de procesos políticos de explotación, que se expresan en el desarrollo desigual y que se profundizan en este inicio de siglo. Por lo tanto, suponer que son resultado mecánico de fuerzas técnicas es, en el mejor de los casos, un mito asegurador.

La globalización en forma contradictoria genera otra tendencia homogenizante compleja: desencadena movimientos de resistencia y de afirmación de identidades particulares, que pueden manifestarse en forma violenta, y por lo tanto enfatiza la importancia de los procesos locales en el análisis de la globalización. No obstante, esta tendencia hacia el surgimiento de nuevos movimientos sociales es descalificada en el discurso neoliberal, como una posibilidad marginal y política y analíticamente irrelevante, que expresaría la persistencia de conflictos étnicos o religiosos *específicos*, aislados e incoherentes con la globalización.

En ese contexto, cuando las secuelas de la reciente crisis económica<sup>19</sup> no habían sido superadas, desde mediados de la década de los ochentas una extraña obsesión sacudió a la elite política mexicana: el cambio. El ingreso de México al GATT -años más tarde convertido en Organización Mundial del Comercio- simbolizó el inicio de una nueva modalidad de desarrollo en México: la liberalización de la economía, que lentamente se definiría como una estrategia volcada hacia el mercado internacional, con el inicio de las privatizaciones, primero de empresas estatales y, a inicios de la década de los noventas, de ejidos y comunidades rurales. Tomando en cuenta la historia de México en las últimas décadas, el rápido cambio hacia el libre comercio fue políticamente sorpresivo. David Leyton-Brown explica con las siguientes palabras el viraje económico de México:

<sup>19</sup> En 1982 la economía mexicana sufrió una profunda crisis. Entre las soluciones propuestas destacó la planteada por el Fondo Monetario Internacional, que proponía la apertura comercial.

Después de más de cuarenta años de una política económica basada en la sustitución de importaciones y el aislamiento de la economía internacional, México a mediados de los ochentas se embarcó en un dramático camino de reformas económicas [...] redujo tarifas, aminoró las restricciones a la inversión, abrió su economía a las fuerzas del mercado y buscó integrarse eficientemente en la economía internacional.<sup>20</sup>

En el nivel de la política exterior comenzó unsilencioso y discreto distanciamiento de posiciones más o menos progresistas en foros internacionales y que habían caracterizado la actividad internacional de México desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Hasta 1985, estabilidad del régimen parecía asegurada, por un lado, por la pasividad de la gran mayoría de la población y, por otro, por la ausencia de una oposición política creíble. Sin embargo, en 1985, ante la incapacidad de las autoridades para enfrentar las secuelas del temblor que afectó sobre todo a la capital del país, emergió una fuerza política y social capaz de responder a "la destrucción con creatividad, al caos con organización, a la muerte con vida":<sup>21</sup> ese hecho marcó el nacimiento de la sociedad civil. Al final de ese sexenio, era notable el profundo deterioro del sistema político, con la formación de un partido opositor -que tuvo su origen en una escisión al seno del partido- y con el estallido de una nueva y más profunda crisis económica.

Con la administración salinista (1988-1994) se registró el viraje político y económico decisivo. Por un lado, con la incorporación de México a dos grandes foros de concertación internacional, con fuerte matiz económico (APEC y OCDE).<sup>22</sup> Por otro lado, con la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y Canadá, México ingresa-

<sup>20</sup> David Leyton-Brown, "The Political Economy of North American Free Trade", en R. Stubbs y G. R. D. Underhill, eds., *Political Economy and the Changing global Order*, p. 360.

<sup>21</sup> EZLN, *Documentos y comunicados 3.2 de octubre de 1995 • 24 de enero de 1997*, p.383.

<sup>22</sup> México ingresó a la conferencia de Cooperación Económica Asia-Pacífico (conocida por sus siglas en inglés como APEC) en 1993 y a la Organización de Cooperación Económica y de Desarrollo (OCDE) conocida en términos coloquiales como el "Club de los Ricos", en 1994.

ba en la *modernidad teleciana*.<sup>23</sup> H. Watson afirmaba, poco antes de la entrada en vigor del TLC, que México esperaba: .

[...] incrementar su comercio bilateral con Estados Unidos y que la liberalización mejorará la eficiencia industrial. México cuenta con el TLC para aumentar el nivel de la confianza externa en la economía e incrementar la inversión externa directa mientras regresa el "capital peregrino" para financiar la deuda externa y estabilizar el peso. En síntesis, México espera que el TLC ayudará al control de la inflación, el incremento de exportaciones, el fortalecimiento de la competencia industrial y reducir su creciente deuda externa.<sup>24</sup>

El nuevo modelo económico mexicano sería poco después denominado como neoliberalismo social: un neoliberalismo con cara humana (*sic*). Respaldado por el Fondo Monetario Internacional, ese neoliberalismo tenía entre sus objetivos centrales controlar la inflación, abrir el mercado interno, conquistar la confianza de inversionistas extranjeras, fortalecer la iniciativa privada y reducir el papel del Estado. Calificado por organismos internacionales y grandes bancos privados extranjeros como un prometedor "mercado emergente", en versiones oficiales se afirmaba que México avanzaba hacia el progreso, alejándose a pasos agigantados del grupo de países del Sur. En la otra cara de la moneda, el viraje realizado durante el salinismo tuvo un impacto negativo en la escena nacional: numerosas industrias -pequeñas y medianas— quebraron, se incrementó el desempleo y creció la miseria, sobre todo en zonas rurales, con la destrucción de la frágil economía de pequeños productores independientes y la introducción de una reforma constitucional que afectaría directamente a los ejidos.<sup>25</sup>

A finales de la década de los ochentas, en un clima político incierto y enrarecido por una elección presidencial empañada por las denun-

<sup>2</sup> La expresión es de Julio Moguel, *Chiapas: la guerra de los signos*.

<sup>24</sup> El TLC es también conocido por sus siglas en inglés como NAFTA (*Norfh American Free Trade Agreement*). Hilbourne A. Watson, "Economic Globalization: NAFTA and its Consequences", p. 131. David Layton-Brown. *op. cit.*, pp. 352-365.

<sup>25</sup> En 1992 el artículo 27 constitucional fue reformado, con la iutroducción del ejido comunal en la lógica del mercado.



cias de fraude electoral, comenzó a nacer una nueva utopía concreta en México, sin visos espectaculares ni actitudes mesiánicas pero profunda y dinámica, protagonizada por una emergente sociedad civil: utopía que a partir de una teorización de la realidad nacional imaginaba un México democrático y plural, que permitiera la cGncreción de la democracia. El año de 1994, de manera simbólica, se convirtió en un parteaguas en la historia de México: el triunfalismo de la entrada en vigor del TLC fue empañado por la sorpresiva irrupción armada de indígenas chiapanecos, quienes denunciaron sus condiciones de vida; el fin del salinismo estuvo precedido por fenómenos que se creían superados —crímenes políticos— y el nuevo gobierno comenzó en medio de una profunda crisis económica y política. Todo parecía indicar el derrumbe de los mitos aseguradores prometidos en el discurso de la globalización.

En ese contexto contradictorio y ambiguo, escenario del enfrentamiento entre una *utopía ne varietur* de cambios triunfalistas y una naciente *utopía crítica* de una sociedad civil antes adormecida, estalló como un grito de dolor la revuelta en la selva Lacandona y en las montañas de los altos chiapanecos: después del 1 de enero de 1994 nada volvería a ser como antes.<sup>26</sup> En diversos sectores, incluso entre algunos no comprometidos con el triunfalismo neoliberal, ese estallido provocó una mezcla de sentimientos confundidos. Entre asombro, rechazo y culpabilidad, se afirmaba que en las montañas de Chiapas soplaban vientos nostálgicos de un utopismo trasnochado de los años sesentas. Se sostenía que el EZLN no entendía que en la nueva dinámica mundial no había lugar para las armas, ni para la reivindicación de identidades particulares, sino para la negociación, en el México que la *modernidad teleciiana* había cambiado.

Pero ¿realmente había cambiado México? En Chiapas —ese *bolsillo de olvido*<sup>27</sup> de la modernidad mexicana, que en el nivel nacional genera el 55 % la electricidad y es el segundo productor de carne de res y de maíz— ¿qué significaba para los indígenas los distintos pla-

<sup>26</sup> Manuel Vázquez Montalban, "Recontre avec le sous-commandant Marcos. L'heure de la société civile a sonné", en *Le Monde Diplomatique*, p. 24.

<sup>27</sup> La expresión es del subeornandante Marcos.

nes de desarrollo impulsados a partir de la revolución mexicana? ¿Cuál era el impacto que había tenido el t10reciente y exitoso *neoliberalismo social* iniciado con el salinismo? En los informes oficiales, opacas lupas que permiten apreciar sólo lo espectacular y ocultan lo esencial, se aprecia como en 500 años de independencia se ha acentuado la miseria, la explotación, la injusticia social y la exclusión de la población indígena: Chiapas -en donde más del 70 % de la población es pobre y consume menos de 1 500 calorías por día (según la Organización Mundial de la Salud el consumo mínimo debe ser de 2 155)- tiene un índice de pobreza superior al promedio nacional y la gran mayoría de la población indígena es analfabeta.<sup>28</sup>

En la década de los ochentas la aplicación de las reformas económicas -primero con el gobierno de De la Madrid y después con el viraje económico y político del salinismo- significó el inicio del abandono del discurso revolucionario (sobre todo en cuanto a la promesa de reforma agraria) que había esgrimido el gobernante Partido de la Revolución Institucional (PRI) para manipular a amplios sectores sociales; acentuó los conflictos históricos en Chiapas, en especial por

<sup>28</sup> Mientras que la población total en México registra un índice sostenido de crecimiento, en Chiapas el número de niños nacidos vivos en 1992 decreció en relación con 1991: fueron 202 182 en 1991 y sólo de 175 862 en 1992. Sólo el 24.72 % de la población dispone de agua potable dentro de la vivienda y casi el 41 % no tiene acceso al agua entubada (ni fuera de la vivienda ni en una llave de agua pública) y casi el 59 % de las viviendas carecen de drenaje. En 1992 la proporción entre personal médico y población era de 0.679 personal médico por cada mil habitantes. Con casi un 60 % de población económicamente activa dedicada a la agricultura, ganadería, pesca y silvicultura, en 1992 el 40.09 % de las tierras eran ejidales, el 33.19 % era propiedad privada y sólo 11.87 % eran tierras comunales. En 1990 y tomando como base a la población mayor de 15 años de todo el Estado chiapaneco, el 30.01 % era analfabeta aunque en zonas de fuerte concentración indígena las cifras eran más altas: 47.92 % en Las Margaritas, 46.54 % en Ocosingo y 51.7 % en Altamirano. En ese mismo año, entre la población de 16 años y más, el 67 % carecía de instrucción media superior (técnica o comercial), entre la población de 18 años y más, casi el 93 % carecía de instrucción superior. Con una población total superior a los 3 millones 300 mil de habitantes, en el ciclo escolar 1992-1993 había sólo 14 907 estudiantes chiapanecos de licenciatura. Véase *Anuario Estadístico de los Estados Unidos Mexicanos* 1993; Jorge Larson, Esteban Martínez y Clara H. Ramos, "¿Cuántos justos por pocos pecadores?", en "Perfil", supl. de *La Jornada*, 16 de febrero, 1994. H. Veltmeyer, "The dynamics of social change and Mexico's EZLN", en *01' cit.*, pp. 88-100.

la tenencia de la tierra, y fortaleció los mecanismos de pauperización y exclusión de los pueblos indígenas.<sup>29</sup>

La coincidencia de diversos fenómenos precipitó a dicho Estado en una profunda crisis que tendría un impacto dramático en los sectores más pobres de la sociedad local pero que también afectaría a los sectores medios: la expansión de la explotación irracional de la madera en la zona de los altos provocó nuevas expulsiones de indígenas<sup>30</sup> de sus pequeños ejidos; la caída del precio internacional del café -iniciada a finales de la década de los ochentas y profundizada en 1993—, la erosión de los derechos comunales en los ejidos y la ausencia de créditos agrícolas para pequeños productores independientes, entre otros factores, se tradujeron en una crisis agrícola; el incremento de la oferta de mano de obra indígena y el descenso de su demanda por parte de los grandes finqueros -productores de café y ganaderos que además dominan los sectores neurálgicos de la economía, concentrados en los principales centros urbanos de ese Estado- se tradujeron en el incremento del desempleo y en el abaratamiento y sobreexplotación del trabajo indígena.

A principios de la década de los noventas, la acentuada erosión de las condiciones de vida de los pueblos indígenas convirtió a Chiapas en el Estado con los índices más altos de marginación en todo el país. En palabras del antiguo obispo Samuel Ruiz: "ese volcán de frustración social y de protesta que recorría al país tendría que hacer erupción en Chiapas en enero de 1994. El problema no es local".<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Es importante subrayar que las políticas neoliberales no son la raíz de la explotación de la población indígena, pero contribuyeron a agravarla. La ausencia de libertad y de democracia y la injusticia han caracterizado la historia de los pueblos indígenas desde la conquista española.

<sup>30</sup> Desde la colonización, pero sobre todo en las últimas cuatro décadas del siglo XX, los indígenas han sido obligados -muchas veces con el uso de la fuerza física- a abandonar sus tierras agrícolas, para migrar hacia zonas con tierras pobres en donde llevan a cabo en forma precaria producciones de subsistencia -maíz y frijol. En especial en las zonas más altas, las condiciones de vida de la población indígena son extremadamente miserables. Para sobrevivir, muchos indígenas tienen que buscar empleo en las fincas, muchos de cuyos propietarios son extranjeros.

<sup>31</sup> Alina Rocha Menocal, "The politics of marginalization: Poverty and the rights of the indigenous people in Mexico", en *Journal of Latin American Affairs*, vol. 52, núm. 1, p. 85.

## "La globalización de la explotación"<sup>32</sup>

El fin de la Guerra Fría implicó la desaparición del comunismo como "enemigo" del "mundo libre", lo que planteó la necesidad de elaborar teóricamente la imagen del *Otro* como amenaza potencial, a partir de la lógica de la globalización, lo que implica un proceso de fragmentación, con la metamorfosis de los "pueblos primitivos" en *amenazas globales* y la formulación de nuevos enemigos: el combate a los obstáculos al libre comercio, a las migraciones ilegales, a la criminalidad y al narcotráfico y la protección de la ecología, entre otros, son los argumentos que permiten y justifican ahora el uso de la violencia y la exclusión de los pueblos más vulnerables y más alejados del ideal del "hombre" global. En ese contexto, *los pobres*, *los desarraigados* se constituyen en el *Otro* en relación con el mundo globalizado. Aquellos que voluntariamente se resisten a ser objetos pasivos en el proceso de adaptación y aquellos que son "incapaces" de lograr su inserción exitosa en la nueva dinámica mundial: los obreros pauperizados, los analfabetas -de la palabra escrita y del lenguaje de las computadoras-, las comunidades campesinas más pobres y, sobre todo, los pueblos indígenas y las personas de piel negra.

Los *condenados de la tierra* son una fuente potencial de inseguridad sólo en la medida en que pueden rebelarse en contra de la lógica de adaptación y de los principios de inclusión-exclusión. Sin embargo, la existencia de excluidos de la globalización y la profundización de la miseria es "justificable" a la sombra de la recomposición global de la economía. Claire Turenne Sjolander sostiene que durante la crisis económica del fin del salinato en México, en diciembre de 1994, el *Chase Mahatan Bank* no estaba preocupado por el deterioro de la calidad de vida de los trabajadores mexicanos, sino por la posibilidad de que el gobierno, ante las manifestaciones de descontento de los desempleados, cediera a sus demandas económicas. Según dicho Banco estadounidense, el gasto social en México es "frívolo" debido en parte a que "el : :baja-

<sup>32</sup> Frase tomada del subcomandante Marcos.

dar mexicano no es como nosotros" (*sic*). Citando una entrevista realizada al gerente general de una industria maquiladora en la frontera norte de México, en el verano de 1995, Sjalander subraya la ausencia de cualquier preocupación social por la situación de los trabajadores mexicanos y relata:

La devaluación del peso tuvo un impacto en los niveles de vida de los trabajadores mexicanos cuyos salarios no se incrementaron en forma proporcional. De acuerdo con el administrador, ésta no fue una situación tan grave debido a que los mexicanos no son como nosotros. Si ellos comieran como nosotros - si a ellos les gustara la carne, los vegetales, las frutas - la devaluación del peso sería un problema. Pero ellos no son como nosotros. Todo lo que comen es arroz, frijoles, tortillas y coca-cola.<sup>33</sup>

En el nivel interno, los impulsores de la adaptación de México en la globalización elaboran la imagen del *Otro* a partir de criterios similares: aquellos *incapaces* de insertarse en la vorágine del mercado globalizado, debido a su inferioridad étnica y/o socioeconómica y que por lo tanto son "presa fácil" de narcotraficantes o dañan la ecología. En este sentido, se mantiene una continuidad en cuanto a los sectores excluidos del proyecto emancipador de la Modernidad y del proyecto de la globalización. Lo que ha cambiado es la formulación de los criterios que "justifican" su exclusión.

Durante siglos, la violencia física y estructural fue el instrumento para "acercar" a los pueblos indígenas al modelo ideal de "hombre". Su miseria es producto histórico de la explotación y su silencio ha sido impuesto por la violencia. Julio Moguel, en enero de 1994, afirmaba que "un ejército popular que se ha formado en la clandestinidad durante diez años *toma la palabra a través del uso de las armas*".<sup>34</sup>

El estallido del 1 de enero de 1994 fue angustiante: demostró la fragilidad del triunfalismo neoliberal:

Enero de 1994... recordó al país entero la existencia de este sótano. Miles de indígenas armados de verdad y fuego, de vergüenza y dignidad,

<sup>33</sup> C. T. Sjalander, "The rhetoric of globalization...", en *op. cit.*, p. 614.

<sup>34</sup> J. Moguel, *op. cit.*, p. 13 (el énfasis es nuestro).

sacudieron al país del dulce sueño de la modernidad. "¡Ya basta!" grita su voz, basta de sueños, basta de pesadillas. Desde que acero y evangelio dominaron estos suelos, esta voz está condenada a resistir una guerra de exterminio que incorpora ahora todos los avances de la tecnología intergaláctica. Satélites, equipos de telecomunicación y rayos infrarrojos vigilan sus movimientos, ubican sus rebeldías, señalan, en los mapas militares, lugares para la siembra de bombas y de muelle. Decenas de miles de máscaras verde olivo preparan una nueva guerra florida. Con sangre indígena quieren lavar su orgullo de servir al poderoso, de ser cómplices en el injusto reparto del dolor y la pobreza.<sup>35</sup>

La revuelta en Chiapas nos recordó que había profundos conflictos históricos que, aunque no eran secretos, tampoco se manejaban abiertamente: ahí estaban los informes de organismos internacionales y las estadísticas económicas, que aunque frías, al menos posibilitan un mínimo acercamiento al problema: a mediados de la década de los setentas, del total de la población rural en México, el 49 % vivía por debajo de la línea de pobreza. En el periodo de 1981-1990, el 43 % de la población rural estaba por debajo de la línea de la pobreza.<sup>36</sup>

Es importante tomar en cuenta que aunque México ha figurado sistemáticamente en las listas internacionales de países que violan los derechos humanos, hasta el estallido del movimiento neozapaÜsta esa

<sup>35</sup> EZLN, *Documentos y comunicados* 2. 15 de agosto de 1994 - 29 de septiembre de 1995, p. 57.

<sup>36</sup> La definición de la línea de la pobreza es un lema muy debatido entre los estudios de estos temas: mientras que para el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional es posible calcular en términos monetarios la línea de pobreza (a partir del Producto Nacional Bruto *per capita* calculado en dólares estadounidenses), para otras instituciones 'es indispensable tomar en cuenta variables sociales y económicas para abordar el tema de la pobreza. Las cifras presentadas aquí fueron elaboradas por la Organización Internacional del Trabajo, a partir de variables más amplias (el ingreso mínimo que debe obtener una familia para satisfacer sus necesidades básicas, alimentarias y no-alimentarias). Las cifras fueron tomadas de: Wounter van Ginneken, "Poverty Estimates for the [LO'S World Labour Report]" en Rolph van del' Hoeven y Richard Anker, eds., *Poverty MOLLitorillg. An International Collcem*, p. 197. Para el debate acerca de los indicadores de la pobreza véase Gary S. Fields, "Poverty Changes in Developing Countries" en R. van del' Hoeven y R. Anker, eds., *op. cit.*, pp. 3-14; Paul Streeten, "Poverty Concepts and Measurement", en R. van der Hoeven y R. Anker, eds., *op. cit.*, pp. 15-30; Julio Boltvinik, "Poverty Measurement and Alyternative Indicators", en R. van del' Hoeven y R. Anker, eds., *!lp. cit.* pp. 57-83.

denuncia era prácticamente ignorada al interior del país. En esas listas, elaboradas por distintas instituciones internacionales (Naciones Unidas, *Americas Human Rights Watch*, Amnistía Internacional), hay una afirmación constante: los grupos más vulneables en México son los indígenas y los campesinos, sobre todo en Oaxaca y Chiapas.<sup>37</sup> En el informe anual previo a la rebelión indígena en Chiapas, en 1993, la organización no-gubernamental de alcance internacional y de línea conservadora, *Americas Human Rights Watch*, publicaba:

A pesar de los esfuerzos del gobierno mexicano en relación con el debate del Tratado de Libre Comercio [oo.] para mejorar sus problemas de derechos humanos de la mejor forma posible, las preocupaciones de Americas Watch en 1993 se m:Otuvieron virtualmente sin cambio en comparación con años precedentes. La tortura y los abusos policíacos, los abusos relacionados con las elecciones y la interferencia con la libertad de expresión y de asociación de los promotores de derechos humanos [oo.] de los derechos de activistas campesinos e indígenas [oo.] y de periodistas siguen siendo problemas persistentes. Incluso a pesar de las reformas legales y de los cambios de personal, la impunidad de los responsables continúa [...]

La independencia de la CNDH (Comisión Nacional de Derechos Humanos) —de hecho como en las leyes- frente a las autoridades y su apoyo para organizaciones mexicanas no-gubernamentales de derechos humanos necesitan ser fortalecida [oo.]<sup>38</sup>

Desde los primeros días, la rebelión indígena de Chiapas se distinguió por su singularidad histórica y política, en cuyo contexto el uso de las armas fue tan solo una forma de atraer la atención de una adormecida sociedad civil y para obligar al gobierno a negociar. En cuanto a su esencia, al igual que otras formas de rebeldía indígena, sostiene Adolfo Gilly, el neozapatismo se trata de:

[...] un movimiento de defensa de la sociedad tradicional y de sus lazos con la tierra, contra la irrupción de la modernidad encarnada por

<sup>37</sup> Edward Lawson, *Encyclopedia Of Human Rights*; los diversos informes anuales publicados por *Human Rights Watch*.

<sup>38</sup> *Human Rights Watch World Report 1994. Events 011993*, pp. 115-116.

un lado en el mundo de los intercambios mercantiles y del dinero como mediadores y vehículos de todas las relaciones humanas; y por otro en el moderno Estado nacional y su orden jurídico como garante de la universalidad de esos intercambios.<sup>39</sup>

Su alcance va más allá del reclamo de los derechos indígenas: no sólo es la primera rebelión indígena del México de la *modernidad teleciánica*, sino que además estimuló el florecimiento de fuerzas democráticas, ha logrado movilizar a la sociedad civil y ha tenido un papel fundamental en la génesis de un nuevo internacionalismo, que denuncia las prácticas neoliberales y que reclama las tres palabras fundamentales en toda lengua: libertad, justicia y democracia.<sup>40</sup> Es también un movimiento popular que se inserta en la coyuntura histórica del fin del siglo XX y principios del XXI, caracterizada por la sociedad globalizada y posmoderna, que sabe utilizar los símbolos, el lenguaje y los instrumentos de la sociedad de comunicación. Utilizando los medios de comunicación electrónicos, ha logrado romper el aislamiento de la selva y los cercos militares y paramilitares -formados por los finqueros- para generar amplios lazos de solidaridad en el nivel nacional e internacional, a través de la realización de reuniones llamadas intergalácticas ("todos somos Marcos" gritan miles de manifestantes que buscan de una paz con justicia y dignidad para Chiapas). Probablemente sea el primer caso en que una cultura ignorada, condenada al silencio milenario, "toma la palabra" en los medios electrónicos, irónicamente creados para facilitar la adaptación y la no rebeldía frente a la globalización. El **neozapatismo** está elaborando la historia de esos pueblos "primitivos" excluidos violentamente de la Modernidad.

La rebelión de los indígenas chiapanecos, lejos de ser una "guerrilla trasnochada" propia de los años sesentas, es expresión del vigor de una utopía concreta que voluntariamente rechaza el terrorismo y que sólo ha utilizado las armas para llamar la atención de una sociedad civil adormecida y de un gobierno represivo y para romper el mito de la

<sup>39</sup> A. Gilly, *op. cit.*, p. 17.

<sup>40</sup> Esta concepción de las tres palabras fundamentales corresponde al subcomandante Marcos.



existencia de *una* sola realidad y de un principio con superioridad epistémica superior. Sus reclamos son libertad, democracia y justicia social, y proponen el humanismo por oposición a la deshumanización que imponen las políticas neoliberales. A través de distintas estrategias, el EZLN ha invitado a la organización de la sociedad civil a favor de la democracia mediante la publicación de las Declaraciones de la Lacandona, la convocatoria a una gran consulta nacional en torno al propio papel que debería asumir el EZLN en la construcción democrática —con su conversión en un Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN) y la realización de reuniones virtuales y reales en contra del neoliberalismo.

Poco después del estallido del 1 de enero de 1994, el EZLN acordó un cese al fuego. Con los ojos de la opinión internacional puestos en México y gracias a la mediación del entonces obispo de Chiapas, don Samuel Ruiz —al frente de la Comisión Nacional de Intermediación (la hoy desaparecida CONAI), el gobierno se vio obligado a iniciar las negociaciones con el EZLN, en el ámbito de la denominada "ley del Dialogo" que aseguraba que durante las negociaciones de paz el ejército no intervendría en la zona en conflicto. Aunque el proceso de negociaciones fue azaroso —sobre todo cuando el ejército rompió su promesa y lanzó una ofensiva militar para arrestar a los líderes rebeldes, en febrero de 1995— se logró la firma de los Acuerdos de San Andrés, en febrero de 1996. En dichos Acuerdos se planteó un tema sin precedente en México: los derechos comunitarios de los pueblos indígenas sobre los recursos naturales y debería haber sido el inicio de las reformas constitucionales. A corto plazo, por el incumplimiento de las autoridades federales, se convirtieron en letra muerta pero sirvió para avivar entre los finqueros el temor de perder sus privilegios. Su reacción fue la multiplicación de los grupos paramilitares, creando un ambiente de terror entre las poblaciones indígenas, muchos de los cuales tuvieron que abandonar sus hogares, para buscar un lugar más seguro, casi siempre en condiciones de vida incluso más precarias.

En diciembre de 1997, en la comunidad de Acteal en el municipio de Chenaló —en los altos de Chiapas— un grupo de indígenas que

había sido desplazado recientemente de sus tierras, fue atacado en forma brutal por un comando paramilitar: de acuerdo con los reportes de organizaciones no-gubernamentales de carácter humanitario, al menos cuarenta y cinco indígenas fueron asesinados y veinticinco fueron heridos. Con el pretexto de combatir el tráfico de armas, el narcotráfico y hasta la defensa de la ecología -acusando a los indígenas de haber invadido ilegalmente la Reserva de la Biosfera Integral de los Montes Azules,<sup>41</sup> el ejército lleva a cabo operaciones militares periódicas en la zona en conflicto.

En algunos círculos intelectuales persiste el rechazo a aceptar al neozapatismo como la génesis de una utopía, argumentado mitos aseguradores o incluso criterios simplistas: su naturaleza no-académica, la participación de personas que no son indígenas, la reivindicación de identidades particulares. En ese contexto emergen las preguntas: ¿sólo el conocimiento académicamente elaborado es válido? ¿tiene alguna relevancia el origen étnico de los protagonistas de la utopía? ¿constituyen los pueblos indígenas "un mundo aparte" del México urbano o rural que existe fuera de las comunidades indígenas de Chiapas?

La descalificación de la utopía del neozapatismo a partir de criterios académicos pretende dar nueva vitalidad de la objetividad científica de la Ilustración moderna, lo que estaría en desacuerdo con la crítica posmoderna. Por otro lado, si el neozapatismo ha conquistado la simpatía de amplios sectores en toda la República Mexicana es debido, en parte, a la justicia de sus reclamos, y en parte, como afirma Adolfo Gilly a que:

Símbolos, discursos y formas de la rebelión zapatista aluden a valores y creencias persistentes también en la sociedad nacional, aunque el mundo urbano y moderno los oculte. Aluden además a una cultura mexicana cuya naturaleza [...] es producto del incesante cruzamiento de múltiples culturas.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Joshua Paulson, "Fake greenery: the Mexican government uses 'environmental' to repress the Zapatistas", en *NACLA Report on the Americas*, vol. 34, núm. 1, pp. 1-2.

<sup>42</sup> A. Gilly, *op. cit.*, p. 14.

Uno de los principales argumentos para descalificar al movimiento neozapatista, argumento manipulado por los sectores más identificados con la globalización, ha sido la pretendida presencia de *extranjeros*. Independientemente de la falsedad de esta argumentación, resulta irónico este supuesto, si se toma en cuenta que los defensores de la adaptación a la globalización sostienen la extinción de las fronteras nacionales y la interdependencia de las sociedades y de los Estados. Pero además, hay un profundo contenido racista en esta argumentación, que presupone que los indígenas son inferiores y por lo tanto incapaces de elaborar una utopía y de ser protagonistas conscientes de su propia historia.

En este momento crucial en la historia de México y de América Latina, con la represión contra el EZLN y sus miles de seguidores se trata de imponer -con la militarización de las comunidades indígenas- una sola visión social del mundo basada en una vertiente de la *utopía ne varietur*, que sólo tiene espacio para una sola historia, una sola cultura, un solo "modelo" socioeconómico y político.

En cuanto al impacto de la *cultura globalizante*, que a través de los medios de comunicación se afirma que ha logrado generar la liberación de sistemas socioeconómicos y políticos cerrados, sin recurso de las armas, sin embargo, cuáles son las razones que explican que en México estas presiones transnacionales homogenizantes no han logrado cumplir con excelencia su papel de mantener adormecidas las conciencias de la sociedad civil. Cuál es la explicación para el abandono creciente de la miopía pasiva de círculos universitarios que rechazan la posición de no "ver-leer" la realidad cotidiana, de no pensar. Es importante recordar que (según cifras oficiales) en Chiapas más del 26 % de la población habla lenguas indígenas e incluso más del 8 % de la población no habla español.

En este contexto es necesario reivindicar y darle nuevo contenido al papel pedagógico-político de todo educador comprometido con la búsqueda del conocimiento, entendido como transformación de la cotidianidad, *el conocimiento entendido como lucha*, y no como un simple ejercicio teórico-conceptual. Paulo Freire señalaba: "Era como si de repente, rompiendo la 'cultura del silencio', descubrieran que no

sólo podían hablar, sino también que su discurso crítico sobre el mundo, su mundo, era una forma de rehacerlo."<sup>43</sup>

Los planteamientos del EZLN, de la pedagogía freireana y de los planteamientos de miles de luchadores sociales identificados con una utopía democrática rompen los esquemas laxos, despolitizados y sin sujetos sociales de la teoría social que tiende hacia la homogeneización de los círculos intelectuales, en este periodo de pérdida de predictibilidad y de certeza del mundo teórico, cuando el rostro del "enemigo" se desdibuja. Este nuevo utopismo dinámico plantea una denuncia del escepticismo que caracteriza a la ideología academicista posmoderna y es también un golpe al positivismo, denunciando la pretendida objetividad científica, la universalidad y la unicidad del discurso pedagógico moderno.

En la propuesta freireana, por ejemplo, la "cultura del silencio" (y las formas de resistencia de los oprimidos) es el eje fundamental de los procesos político-pedagógicos para hacer del acto de conocimiento un proceso de denuncia de la situación de explotación y el anuncio de una sociedad menos injusta, o sea, la reivindicación del conocimiento inmerso en una visión social del mundo que, al margen del discurso fantasioso, alimenta el análisis crítico del mundo social y que lucha por llenar de realidad una utopía, de volverla concreta.

y resulta que sí, somos profesionales. Pero nuestra profesión es la esperanza. Nosotros decidimos un buen día hacernos soldados para que un día no sean necesarios los soldados. Es decir, escogimos una profesión suicida porque es una profesión cuyo objetivo es desaparecer: soldados que son soldados para que un día ya nadie tenga que ser soldado.<sup>44</sup>

Lograr la reflexión crítica, que nos lleve a la transformación de la realidad, no es una tarea fácil: es preciso pensar la práctica y verla con claridad. Freire propone pensar acertadamente, pensar la práctica: entender el proceso educativo como un proceso de conocimiento que nos

<sup>43</sup> P. Freire, *Pedagogía de la esperanza*, p. 37.

<sup>44</sup> EZLN, *[Documento y comunicados. 1 de eneIV - 8 de agosto de 1994]*, p. J91.

invita a pensar sueños posibles, a soñar en la forma cómo pueden ser utilizados los espacios para el análisis del mundo social y para anunciar, mediante la acción, una educación que propicie una sociedad menos injusta. Esto sin olvidar que la educación no es la palanca de la revolución, aunque toda revolución tenga que ser pedagógica.

# LA UTOPIÍA COMO CONSTRUCCIÓN

## La utopía como construcción de alternativas educativas

*Las palabras nos pueden hacer sujetos de la historia.*

ÓscarOliva

Este capítulo consta de dos partes. En la primera se presenta una metodología alternativa, la "*metodología para el rescate de lo cotidiano*" de la teoría", construida durante varios años de trabajo en el salón de clases universitario y que tiene como finalidad la construcción y la reconstrucción permanente de una utopía crítica. En la segunda parte se presenta, en forma de cartas, los planteamientos epistemológicos, teóricos, ideológicos, políticos y metafóricos que hacen parte de la génesis y del proceso vivido en la puesta en marcha de esta metodología. Se trata de cinco cartas, a través de las cuales se intenta establecer con los estudiantes una forma alternativa de comunicación que estimule su capacidad de integrar su experiencia en los procesos educativos con la utopía en construcción protagonizada por los pueblos indígenas de Chiapas.

Estas cartas fueron escritas en distintos momentos, entre 1994 y 1999: desde la aparición del EZLN hasta la huelga<sup>1</sup> de los estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), pasando por el gran dolor producido por la muerte de Paulo Freire. Un mismo propósito permite hilar la construcción de estas cartas: hacer que las estudiantes se asuman como sujetos históricos autónomos y comprometidos con una la lucha a favor de las desarrapadas y los desarrapados del mundo. Cada carta tiene, no obstante, una construcción propia, lo que hace que

<sup>1</sup> La huelga duró diez meses, de abril de 1999 a febrero del 2000 y, por invitación de algunos estudiantes, coordiné un taller que nos permitió "leer la huelga". Este trabajo de análisis aún continúa pero lo realizado durante gran parte de la huelga puede consultarse en Miguel Escobar Guerrero "El educador frente al filicidio del poder", en *Dia/ogós*, año V, vol. 19-20, pp. 85-92.

algunas citas sean retomadas en cartas distintas, para darle coherencia al texto, pero intentando siempre un avance complementario y distinto en la búsqueda compleja y difícil de llenar de realidad a la utopía crítica.

Las cartas tienen tres interlocutores: don Durito, el viejo Antonio y Paulo Freire, pero siempre están presentes los y las estudiantes. Como se explica en la introducción de este libro, don Durito y el viejo Antonio son dos personajes creados por el subcomandante Marcos: don Durito es la parte intelectual y radical de él, se trata de un escarabajo, un ser que está debajo de la madre tierra y es capaz de llegar a sus entrañas. Durito sabe que la tierra es atacada por el poder perverso de la globalización y por ello encabeza la lucha contra el neoliberalismo y por la humanidad. El viejo Antonio representa el encuentro de Marcos con la cultura indígena. El viejo Antonio es un sabio y es su maestro, por medio de este personaje, Marcos llega a la simbología de toda la cultura indígena y logra el reencuentro del hombre con la memoria histórica. Una memoria histórica que, aunque muere, siempre germina. Para el viejo Antonio, la recuperación de la memoria es la lucha por la dignidad, por el imperio de la pulsión de vida, mientras que el neoliberalismo es el imperio de la pulsión de muerte, de la agresión y que ha dado origen a la avaricia de unos pocos, a la corrupción e impunidad en contra del ser humano y de la naturaleza.

La carta dirigida a Paulo Freire –la última presentada en este capítulo– fue escrita después de enterarme de su muerte, acaecida el 2 de mayo de 1997. Es una carta que sintetiza algunas de las principales aportaciones de Freire en su lucha a favor de los desarraigados y las desarraigadas del mundo y es, al mismo tiempo, un homenaje a su lucha. Freire conoció el manuscrito de este libro e hizo el prólogo y, por ello, él está presente en todo este trabajo, lleno de fuerza, alentando a quienes nos hemos comprometido en dar voz a los que no tienen voz, a quienes trabajamos en favor de los desarraigados del mundo.



## Metodología para el rescate de la teoría y de lo cotidiano y en el salón de clases

La "*metodología para el rescate de lo cotidiano y de la teoría*" es resultado de un proceso largo, de un compromiso de trabajo con las y los estudiantes, con ellos y no para ellos. Este proceso comenzó en 1978, trabajando con estudiantes de psicología y de pedagogía de la UNAM,<sup>2</sup> con la finalidad de construir una metodología alternativa para la formación de profesores, una metodología que permitiera la participación estudiantil, entendida ésta como la participación del alumnado tanto en la toma de decisiones de todo lo que les concierne en el salón de clases, como en la construcción de conocimientos.

La "*metodología para el rescate*" surgió del análisis de cada proceso educativo que he coordinado, tanto en la UNAM -con estudiantes principalmente- como en diferentes universidades de la República mexicana en las cuales he participado como profesor invitado para impartir cursos -para profesores principalmente. Cada curso fue evaluado con las y los participantes y, teniendo en cuenta dicha evaluación, se programaba el curso siguiente. Por ello dicha metodología es resultado de un proceso y no puede considerarse ni estática, ni rígida. Cada nuevo proceso requiere nuevas adecuaciones, las pertinentes a cada práctica.

Los resultados concretos de la aplicación de esta metodología pueden ser resumir en dos aportaciones básicas:

1. La necesidad de poner en tela de juicio los procesos de transmisión de conocimientos que no estén acompañados de la creación de conocimientos. Llegue a la conclusión, después de los diagnósticos referentes a lo que existe (*lqe*) en cada proceso, que la sola transmisión de conocimientos es un obstáculo para la apropiación y la construcción de conocimientos.

<sup>2</sup> La historia de esta práctica está en Miguel Escobar Guerrero, *Educación alternativa. pedagogía de la pregunta y participación estudiantil*.

2. La necesidad de entender la participación estudiantil desde un compromiso *con el grupo mismo*, un compromiso hacia la apropiación y construcción de conocimientos. Esto exige, entre otras cosas, que las y los docentes se comprometan a trabajar con el alumnado, llegando tal vez a plantearse la posibilidad de elaborar, de forma conjunta, trabajos que den cuenta del proceso educativo vivido por quienes participaron en el acto educativo.

Esta metodología tiene como fundamento la construcción de una forma de *utopía crítica*, de acuerdo a lo planteado en los capítulos anteriores, y que se puede sintetizar en las siguientes preguntas:

¿Qué rostro tiene el estudiante? ¿Será pertinente que en el aula el estudiante tenga algún rostro? El profesor ¿qué rostro tiene? ¿Es el profesor quien decide qué rostros serán moldeados a lo largo de los procesos educativos?

Cuando el profesor llega al salón de clases no solamente trae consigo respuestas a preguntas jamás formuladas por el conjunto de estudiantes, además, viene preparado para impedir que "sus" estudiantes se "confundan" buscando expresar su propio *rostro*. La institución educativa contribuye en la tarea de imponer un sólo *rostro*:

- Nunca permitir que se cuestione su "autoridad".
- "Demostrar" que la "verdad" está en los libros que marca el programa.
- El "saber" que poseen sus profesores ya está validado por la "sociedad", o sea, por quienes detentan el poder económico-político y cultural.
- La tarea principal de los estudiantes, en el salón de clases, es aprender a leer (dígase memorizar) textos y, a través de éstos, aprender a "leer" la realidad.
- Los estudiantes así como el grupo docente no tienen que preocuparse por "leer" la realidad escolar y social, para ello existen los *medios de desinformación y de control del pensamiento* que son los encargados de decirnos la verdad. La participación de los estudiantes nunca estará encaminada a poner en tela de juicio las normas establecidas por la institución educativa.

*Este rostro será configurado a lo largo de todo el proceso educativo, desde el preescolar hasta el universitario.*

¿Para qué, entonces, preocuparse por conocer los *rostros* verdaderos de las estudiantes: su historia escolar y social, sus capacidades intelectuales y emocionales? ¿Para qué y por qué conocer su palabra? ¿Para qué "leer" la realidad y transformarla si la historia ya está escrita?: no debe perderse el tiempo en imaginar y soñar con un orden social más justo y democrático, la utopía es un sueño caduco debido a que estamos viviendo el fin de las ideologías. No existe más que una forma de entender el capitalismo salvaje: no nos dejemos engañar. El modelo neoliberal no está mal diseñado, el problema está en que los *sin rostro* y *sin historia* no tienen la capacidad de entender sus ventajas, por ello la escuela debe enseñarnos que sólo existe una interpretación justa y verdadera (un solo rostro): la que *indica* las normas internacionales en favor del gran capital, de la globalización.

Los estudiantes (hombres y mujeres) sólo tienen que abrir "sus orejitas", estar siempre atentos a lo que haga y deje de hacer quien controla sus mentes y sus actitudes: *sus* queridos profesores, los locutores de radio y de televisión, "sus representantes" políticos. Los estudiantes tienen que aprender a llevar un *solo rostro*: el de nunca cuestionar el "saber" del profesor o la profesora. Así, estarán preparados para aceptar lo que dicen los *medios*: la televisión y la radio, por ejemplo, están hechos para decirnos la verdad, aquella realidad virtual construida por el poder psicopático que hoy nos gobierna. En esta visión dominante, no tiene por qué haber dificultad en la "lectura" de la realidad que vivimos. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los estudiantes que decidieron oponerse a la imposición del modelo neoliberal en la UNAM y que estuvieron en huelga durante diez meses, así como todo grupo o persona que cuestione el *statu quo* será un transgresor de la ley, narcotraficante, agresor de la ecología y/o resentido social. Si no queremos problemas y ser ciudadanos de valía es necesario aceptar el *rostro* que la globalización ha preparado para nosotros.

## Rescate de lo cotidiano y de la teoría

¿Por qué es necesario hablar de *rescate*? ¿Habrá algo que rescatar en el salón de clases universitario? ¿Quién debe rescatarlo, en favor de qué y de quién, contra qué y quién?

Para responder a estas preguntas pensemos en una situación óptima en el salón de clases. Un profesor que llega al aula con un programa elaborado y una metodología clara para ponerlo en práctica. Es decir, una persona que tiene claridad en el qué enseñar y en el cómo enseñar; ya que no puede existir un acto educativo sin contenidos que enseñar y sin una forma clara de cómo hacerlo. Pero el grupo de estudiantes, ¿serán los sujetos (con *rostro*) o los objetos (sin *rostro*) a quienes se les depositarán contenidos y se les configurará un *rostro* definido “implícitamente”?

¿Quién elige los contenidos y cómo se enseñan? ¿Qué enseñar? ¿Qué aprender? ¿Cómo se dan las relaciones entre enseñar y aprender? ¿Qué es el saber de experiencia vivida? ¿Podemos descartarlo por impreciso, por desarticulado, por no ser lo más valorizado? ¿Cómo superarlo? ¿Quién es el profesor? ¿Cuál es su papel? Y el alumno ¿quién es? ¿Cuál es su papel?

Pero volviendo a la situación óptima en el salón de clases. El profesor tiene el programa y tiene la disponibilidad para desarrollar el proceso educativo, comprometiéndose con los estudiantes para que puedan actuar como sujetos de su propio proceso educativo. ¿Qué puede hacer? ¿Por dónde comenzar? De acuerdo a la metodología que propongo, el profesor puede hacer lo siguiente:

1. Releer su programa para identificar ¿qué es lo que va a enseñar?
2. Reelaborar los contenidos que marca el programa, teniendo presente su práctica escolar, o sea, tanto la historia escolar del propio pro-

<sup>3</sup> Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, p. 129.

fesor como del conjunto de estudiantes con los cuales va a trabajar (nunca "sus" estudiantes).

3. La finalidad de su práctica docente será la de aprender y la de enseñar a leer, simultáneamente, el texto (contenido) y el contexto (cotidianidad escolar y social). Los profesores y profesoras van a coordinar un proceso educativo, aprendiendo a "leer" el texto (contenido) desde la práctica escolar y social.

4. Tener claridad en relación con el hecho de que LA HISTORIA ESCOLAR Y social de las y los estudiantes las ha configurado como estudiantes *sin rostro*. De la noche a la mañana esta situación no puede cambiar.

5. Los estudiantes todos son sujetos sociales, con emoción y razón y no simples objetos. Tienen el derecho de saber qué tipo de proceso educativo se va a desarrollar: ¿cuál es la dirección del acto educativo que el profesor va a desarrollar? ¿Por qué lo va coordinar de determinada manera? ¿Qué se busca ya dónde se quiere llegar? ¿Para qué, en favor de qué y de quién y en contra de qué y de quién? ¿Cuál es el enfoque teórico-epistemológico y metodológico que guía ese proceso educativo?

Si el profesor responde a estos cinco puntos estará preparado para iniciar el *rescate de lo cotidiano y de la teoría* en el salón de clases. Las siguientes tres preguntas son el eje articulador de la metodolegía que aquí propuesta: ¿Qué es *lo que existe* en el aula? ¿Qué les gustaría que existiese, lo imaginario? y, ¿qué es *lo posible* de llevar a cabo?

Estas preguntas tendrán, a su vez, un eje articulador básico: rescatar el *verdadero rostro* de todos los participantes en el proceso educativo.

## El rescate de lo cotidiano

Las y los estudiantes serán invitados a pensar en su cotidianidad escolar en el aula: lo que existe, lo imaginario y lo posible. Pensarán en *su* cotidianidad para proceder a elaborar un sociodrama en donde puedan responder a las siguientes preguntas:

¿Qué relación existe entre?	Profesor — estudiante (PE)
	PE — contenido
	Método — contenido

Los pasos a seguir son:

1. Para la preparación del sociodrama, todos los estudiantes formarán grupos de 6-8 personas. Después de ponerse de acuerdo en las respuestas a las preguntas antes señaladas, se prepararán (durante aproximadamente media hora) para presentar los sociodramas.

2. Después de presentar los sociodramas comienza su análisis, basándose en el cuadro anterior. El conjunto de participantes emitirán sus opiniones, a excepción del grupo que presentó el sociodrama que se está analizando. Es fundamental! que cada grupo tome apuntes, ya que estas notas ayudarán a enriquecer la discusión sobre el tema propuesto, no olvidando que el trabajo individual es fundamental para un buen trabajo colectivo.

3. Para poder realizar este trabajo, el profesor pedirá al conjunto de estudiantes que identifique las palabras-frases que, según ellos, puede ayudarles para analizar las relaciones que se establecen en el aula entre profesor-estudialítes, profesor-estúdiantes-contenidos y método-contenido.

4. En la clase siguiente, el grupo de estudiantes retomarán el punto anterior y se organizarán en equipos de trabajo. Aquí elaborarán un esquema que sintetice las principales frases-palabras que les permita analizar su proceso educativo.

5. Cuando los esquemas estén listos, el profesor elaborará un documento que integre dichos esquemas y lo entregará a todos los participantes.

## Rescate de la teoría

Hasta este momento habrán transcurrido aproximadamente cinco clases (de dos horas cada una), realizando las siguientes actividades:

a) presentación y análisis del programa por parte de profesor (dos clases); b) elaboración, presentación y análisis de sociodramas (una clase), y c) trabajo en equipo para la preparación de un documento que identifique las palabras-frases pertinentes para el análisis de las relaciones entre: profesor-estudiante (PE), PE-contenidos y, método-contenido (una o dos clases para esta actividad).

Se sumarán a estas actividades las horas extraclases dedicadas por profesores-estudiantes para la elaboración del documento síntesis, sobre el rescate de 10 cotidiano, que identificará solamente las palabras-frase ya trabajadas. El documento elaborado será denominado la *base empírica* que servirá, ahora, para el rescate de la teoría (*racionalidad racional*).<sup>4</sup> En esta etapa del proceso se trabajarán cuatro puntos esenciales:

1. Identificación de palabras-frases (PsFs)
2. Búsqueda del significado de las PsFs
3. Análisis del significado de las PsFs: *significante*
4. De las PsFs a los conceptos

Para realizar este ejercicio el profesor, teniendo presente los contenidos marcados por el programa, identificará un problema central y 10 analizará con las y los estudiantes. Posteriormente deberá trabajar los siguientes puntos:

1. *Identificación de frases-palabras (PsFs)*. El documento elaborado por el profesor (documento de integración de los esquemas elaborados por el grupo de estudiantes) será la herramienta principal. El profesor retomará en este momento el problema que, de acuerdo con el programa del curso, identificó y analizó con los estudiantes. En este documento (que denominamos *base empírica*) los estudiantes, en equipos, identificarán, a su vez, tres palabras-frases que les servirán para leer dicho problema.

<sup>4</sup> M. Escobar Guerrero. "La construcción de una pedagogía utópica", en M. Rueda y M. A. Campos. comps. • *Investigación emográfica en educación*. p. 380.

2. *Búsqueda del significado de las palabras-frases.* Aquí se les pedirá al conjunto de participantes que analicen **el** significado (el sentido) que tienen las palabras-frases que elaboraron. Este ejercicio busca que el estudiante tome distancia de las palabra-frases para proceder a analizarlas. Lo que se pretende es la reconstrucción racional de la interpretación que le da a la realidad (al problema que está estudiando). ¿Qué significa reconstrucción racional?

Este ejercicio lo acompaño de una explicación epistemológica que permite a los participantes tomar distancia de lo **que** van a analizar y proceder a una reflexión sobre lo afirmado en las palabras-frases que identificaron.

Es importante señalar que el proceso cognoscitivo busca conocer, construir la realidad objetiva (RO). Pero dicha RO está velada, oculta, disfrazada, tergiversada. En las sociedades autoritarias, los medios de "comunicados" tienen la función principal de formar la lectura que la clase dominante quiere que se haga de la RO. Por ello, la lectura de la RO, su conocimiento (el **e** de la RO) tiene que ser estudiado.

Al pedirle al conjunto de estudiantes que le den significado a las palabras-frases lo que se les está pidiendo es que analicen el conocimiento que tienen de la realidad objetiva (**e** de la RO), de las PsFs que ellos mismos construyeron para leer la RO.

*Conocimiento (Lectura) <—> de la realidad objetiva ( oculta, velada)*

e RO <-----> RO

3. *Análisis del significado de las palabras-frases: significante.* Teniendo presente que la RO (realidad objetiva) está oculta, velada, tergiversada, la primera tarea para el *rescate de la teoría* es su desocultamiento, su desvelamiento. En el paso metodológico anterior, los participantes todos en el proceso educativo identificaron palabras-frases (de acuerdo al problema que se está estudiando) y le dieron significado a dichas palabras-frases. En otras palabras, analizaron lo que para cada uno de ellos, en particular, y para el grupo, en general, significan estas PsFs en cuanto a la reconstrucción de su RO.



En este momento, el grupo es invitado a pensar y analizar el significado que le dieron a las palabras-frases. Lo que se busca en este momento es que se analice el porqué de tal significado, desde donde se otorga tal significado, o sea, cuál es el enfoque teórico que se maneja, el apoyo conceptual para tal análisis. Dicho epistemológicamente, se busca que las estudiantes hagan un análisis del *conocimiento* que tienen de su *realidad objetiva* (su reconstrucción racional).

$$\begin{array}{ccccc} \text{Análisis del conocimiento de la (RO)} & \leftarrow & \text{--} & \text{e (RO)} & \leftarrow & \text{--} & \text{RO} \\ \text{A (eRO)} & < & & \text{e (RO)} & < & & \text{RO} \end{array}$$

Para hacer este ejercicio es fundamental que el profesor muestre con claridad epistemológica y teórica cuál es (o cuáles son) sus referentes analíticos. Así, todos los estudiantes, dependiendo de su nivel de escolaridad, podrán identificar sus propios referentes (o la carencia de ellos).

4. *De las palabras-frases a los conceptos.* Para proceder a esta parte de la metodología, es esencial que el profesor tenga claro el enfoque teórico que le permite articular la problemática que se está trabajando. En esta propuesta, son fundamentales tanto las aportaciones de Freire y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, como las aportaciones de las y los estudiantes y el profesor a lo largo de distintos procesos educativos anteriores.

Así, al llegar a este momento, se les pedirá a todos los estudiantes que identifiquen, ahora, las palabras-frases tomadas de Freire, del EZLN, de Escobar, principalmente, trabajos que son pertinentes para leer el significado de las palabras-frases ya trabajadas.

El ejercicio que el grupo de estudiantes van a realizar en esta parte metodológica es el de tomar, textualmente, de los trabajos/estudiados, las palabras-frases que les permita apoyar su análisis anterior, o sea, el significado que le dan a lo que se está analizando (es muy importante que el conjunto de participantes escriban las comillas y las referencias bibliográficas de lo que están tomando textualmente.)

Es en este momento cuando el profesor puede aprovechar para mostrar al grupo la relación que existe entre las palabras-frases y los conceptos para el autor (o autores) de donde tomaron estas PsFs.

No se puede pasar por alto el hecho de que uno de los problemas que impiden una buena transmisión de saberes, que lleve a la construcción de conocimientos está en la forma desarticulada como se trabajan los conceptos en el salón de clases. Dichos "conceptos" son generalmente palabras-frases.

Por último, quiero señalar que el seguimiento que el profesor haga de este tipo de prácticas le permitirá re-elaborar su propia metodología, pertinente para su práctica. Además, podrá comprender cuál es el *verdadero rostro* de las y los estudiantes, comprómetiéndose a trabajar *con ellos* y nunca más *para ellos*, o sea, a desarrollar procesos educativos que recuperen la conciencia histórica de los *sin rostro* y *sin historia*, preparando así los cimientos de una sociedad *sustantivamente democrática*.

A continuación se presentan las seis cartas mencionadas al inicio de este capítulo. Fueron elaboradas en momentos diferentes: La primera "Carta a don Durito desde el salón de clases", fue escrita en el año de 1995. La segunda carta, "Globalización: Humanización vs. Deshumanización. Una mirada psicoanalítica", escrita en 1997, después de conocer la matanza de Acteal. La tercera, "La conciencia rebelde", en 1998. La cuarta, "La Flor de la palabra" en 1999. La "última carta a Paulo Freire", en 1997. En la historia reciente de México estas fechas son muy importantes: en 1994 entró en vigor el TLC (Tratado de Libre Comercio Estados Unidos, Canadá y México) y al mismo tiempo hizo su aparición el EZLN. En 1996 el gobierno de Ernesto Zedillo decidió incumplir los acuerdos firmados con el EZLN en San Andrés y emitió la orden de aprensión en contra de la dirigencia zapatista. En 1999 dio comienzo la huelga estudiantil de la UNAM. Por último, el 2 de julio de 2000, en un ambiente nuevo marcado por el lento ascenso de una sociedad civil antes adormecida, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) -después de mantenerse en el poder por más de 70 años- perdió la elección presidencial y meses más tarde perdió las elecciones para gobernador en el Estado de Chiapas, y el 11 de marzo de 2001 llega el EZLN a la ciudad de México.

Carta a don Durito, desde el salón de clases.  
(Primera carta)

*Me enseñó el viejo Antonio que uno es tan grande como el enemigo que escoge para luchar, y que uno es tan pequeño como grande el miedo que tenga. "Elige un enemigo grande y eso te obligará a crecer para poder enfrentarlo. Achica tu miedo porque, si él se crece, tú te harás pequeño", me dijo el viejo Antonio una tarde de mayo y lluvia, en esa hora en que reina el tabaco)' la palabra.<sup>5</sup>*

Inigualable don Durito:

Hace muchos años cuando era niño, mi abuelo, a quien le fascinaba el libro *El Quijote*, me dijo que era la vigésima sexta vez que lo leía. Yo nada más lo oía, preguntándome, tal vez con la curiosidad del *Heriberto*, sobre el porqué leer tantas veces un mismo libro. Pasaron los años, leí ese maravilloso libro, pero nunca imaginé que, en mi edad adulta, tuviera la oportunidad de escribirle a un *Caballero Andante* por la "libertad", la "justicia" y la "democracia".

Hoy, en el México surgido después del 1 de enero de 1994, he leído muchas veces tus escritos, ya casi llego a la vigésima sexta vez, gozando y sufriendo mucho lo que nos dices. A diferencia de lo que viví con las aventuras imaginarias de don Quijote, leyendo tus cartas me encuentro frente a frente con mi realidad real. Tus cartas son el relato de una lucha viva, una invitación constante para unir nuestro pensamiento con nuestra acción: un llamado para que rompamos con el "silencio" y el "miedo" en que nos han sumido los que se sienten con el derecho a seguir decidiendo nuestro destino. Pero desafortunadamente, don Durito, donde yo trabajo, casi nadie sabe de tu existencia. Pero

<sup>5</sup> Subcomandante Marcos, "Carta a Eduardo Galeano", en EZLN, *Documentos y comunicados* 2. 15 de agosto de 1994 - 29 de septiembre de 1995, p. 331.

esto no es lo que más me preocupa, aunque lastime tu *ego*, io que más me preocupa es que en ese lugar casi nadie sabe nada de nada, posiblemente porque se sabe mucho de todo sin entender qué significa saber y/o porque el "saber" que se sabe no puede aplicarse a una realidad real: es un "saber" del cual sólo se puede oír hablar, es decir, escuchar y repetir. Ésta es la razón por la cual don Durito no podrá ser conocido, al menos por ahora, debido a que la historia que se está escribiendo a partir del 1 de enero de 1994 todavía no se puede "estudiar", ya que no puede ser considerada un "saber" que se deba "enseñar".

En ese lugar "maravilloso" donde trabajo se aprende a "saber" por medio de la "letra muerta", obligando a las personas a seguir un camino que no tiene más luz que la del pensamiento en sí mismo, la luz de la "letra muerta" que llega a través de una transmisión de conocimientos acabados, dogmáticos, fríos y estáticos: para copiarlos en la memoria, como si el pensamiento fuese una fotocopidora. De esta forma, las personas están obligadas a construir una "realidad virtual", metiendo el pensamiento en una especie de "cárcel", en donde está condenado a realizar un ejercicio gimnástico de abstracción, sin ningún vínculo con la realidad real. Este proceso se lleva a cabo en un espacio "terrorífico" de malestar e inseguridad, debido a que en éste se prohíbe hablar del mundo real, instalándose un "silencio" de aceptación pasiva, que perdura durante muchos años, en donde se aprende una lección principal: Escuchar a los que "saben". No pensar la realidad real. "Saber" sólo lo que la "letra muerta" dice... callar, no hablar ni actuar según nuestros pensamientos

Las y los estudiantes que están de acuerdo con esta especie de "cárcel" del pensamiento, defienden la necesidad de aprender a construir una "realidad virtual", presentándola como un legado de la "humanidad". Así, quienes acepten pasivamente esta especie de "cárcel" podrán ser liberados de tal condena cuando hayan aprendido a construir y a entender la "realidad virtual". Quienes no acepten estas reglas serán despreciados y condenados a vivir en la "ignorancia", apartados y excluidos de los benéficos de la cultura global, de la sociedad de consumo, como seres "sin cultura y sin historia": sin derecho a hablar, organizarse y decir lo que su pensamiento les dice. No tienen derecho

a hablar porque no aceptaron castrar la vinculación que debe existir entre pensar y actuar, conocer y transformar.

¿Qué en dónde trabajo para que suceda tal desmesura? Pues, aunque tu imaginación ya lo haya adivinado y te rías al constatarlo, trabajo en un salón de clases universitario, que como *tú* sí sabes no es muy distinto de cualquier otro salón de clases, en donde precisamente se aprende a estudiar todo lo que no tenga que ver con nuestra práctica presente, sólo se estudia aquello que en el futuro existirá "gracias" a los "cultos", a los que saben el camino que nos conducirá al éxito: al dinero, al mundo del consumo y de la competitividad y, por lo tanto, a la felicidad... ¡Qué amables! ¿Verdad? Los procesos educativos parecen diseñados para construir una "realidad virtual", en donde podamos "meter", cuando sea necesario, nuestra realidad real acomodándola a los designios mágicos (teóricos, ideológicos, políticos) de la "realidad virtual". Por ello, al ir escalando en la pirámide escolar, se van otorgando *diplomas*, que acreditan a quien los posea, para hablar de una realidad que no existe.

Por lo tanto, como tú no eres conocido en el salón de clases, permíteme, don Durito, que transcriba a continuación el maravilloso regalo que nos dejaste a quienes vivimos en la selva de asfalto. Esta transcripción, entonces, que va dirigida en especial para quienes no conocen el porqué y para qué de la lucha que tú has emprendido desde la *Selva Lacandona*, con los que se negaron a castrar su pensamiento y no le pusieron rejas a su pensamiento. Tu regalo puede ser otra puerta de entrada para "conocer la lucha de aquellos y aquellas que, siendo los excluidos de todo hasta de la "letra muerta", se agarraron de su historia para no morir en el olvido y están enseñando con la "letra viva" de su lucha que, por ejemplo, la dignidad<sup>6</sup> en los "sin rostro" y "sin histo-

<sup>6</sup>Según el comandante Tacho, los delegados gubernamentales "dijeron que están haciendo un estudio de qué es la dignidad. De lo más que entienden es que está al servicio a los demás... Les respondimos que siguieran con su investigación. A nosotros nos da risa. De qué se ríen, preguntaron, porque ellos tienen grandes centros de investigación y estudios avanzados, ni que no supieran qué es eso. Les dijimos que si firmamos la paz les vamos a decir qué significa para nosotros la dignidad [...] Les podemos dejar Guadalupe Tepeyac.

ria" no es una palabra muerta, es una palabra viva llena de esperanza, entendida ésta como una esperanza que no es simple espera, sino una esperanza que se vive en la lucha cotidiana por construir un mundo con justicia, libertad y democracia.

Madrugada. Ciudad de México. Por las calles aledañas al Zócalo deambula Ourito... camina por la madrugada de la ciudad de México. Nadie se percató de él. No lo ven... Nadie ve a Omíto por la sencilla razón de que, en esta ciudad, nadie ve a nadie [...]. Omíto ha venido a despedirse de la ciudad de México y ha decidido darle un regalo a esta ciudad de la que todos reniegan y nadie abandona. Un regalo. Éste es Omíto, un escarabajo de la Selva Lacandona en el centro de la ciudad de México.

Se despide Ourito con un regalo.

Hace un elegante ademán de mago. Todo se detiene, las luces se apagan como se apagan las velas cuando un lento viento les lame el rostro. Otro ademán y una luz, como de reflector, ilumina una de las cajitas de música del aparador. Una bailarina, de suave traje lila, mantiene una perpetua posición con las manos entrelazadas en lo alto, las piernas juntas en su equilibrio sobre las puntas de los pies. Ourito intenta imitar la posición, pero no tarda en enredarse con tantos brazos como tiene. Otro ademán mágico y aparece un piano del tamaño de una cajetilla de cigarrillos. Ourito toma asiento frente al piano y coloca sobre la cubierta un tarro de cerveza que a saber de dónde la sacó, pero debe de ser de hace rato porque ya está a la mitad. Se truenan los dedos Ourito y semeja hacer una de esas gimnasias dactilares que hacen los pianistas de bar en las películas. Voltea Ourito hacia la bailarina e inclina la cabeza. La bailarina adquiere movimiento y hace una reverencia. Ourito tararea una tonada desconocida, inicia un compás con sus patitas, cierra los ojos y empieza a balancearse. Inician las primeras notas. Ourito toca el piano a cuatro manos. Del otro lado del cristal, la bailarina inicia un giro y un lento elevarse del muslo derecho. Ourito se inclina sobre el teclado y arremete con furia. La bailarina ejecuta los mejores pasos que la prisión de la cajita de música le permiten. La ciudad se borra. No hay duda, sólo Ourito en su piano y la bailarina en su cajita de música. Toca Ourito y baila la bailarina. La ciudad está sorprendida, se arrebolan sus mejil-

Has como cuando se recibe un regalo inesperado. una sorpresa agradable, una buena noticia. Ourito le da el mejor de sus regalos: un espejo irrompible y eterno, un adiós que no duele. que alivia. que lava. El espectáculo dura apenas unos instantes. las últimas horas se apagan conforme adquieren forma de nuevo las ciudades que pueblan esta ciudad. La bailarina vuelve a su incómoda inmovilidad. Ourito se sube el cuello de la gabardina y hace una suave reverencia hacia el aparador.

"¿Estarás siempre del otro lado del cristal?", le pregunté y se preguntó Ourito.

"¿Estarás siempre del lado de allá de mi acá y yo siempre estaré del lado de acá de tu allá?"

Salud y hasta siempre. mi querida malcontenta. La felicidad es como los regalos, dura lo que un destello y vale la pena".<sup>7</sup>

Antes de seguir adelante, creo que este es el momento de hacerte llegar un abrazo de agradecimiento -aunque muy contaminado por el miedo a la acción transformadora- por el regalo irrompible que nos ofreces y que estoy seguro servirá, entre otras cosas; para que todos los que sabemos mucho de todo y muy poquito acerca de nuestra realidad real, podamos descubrir lo que la escuela ha hecho y hace cotidianamente con nosotros, descubriendo, al mismo tiempo, lo que nosotros podemos hacer cotidianamente con la escuela y con nuestra sociedad si nos decidimos a actuar, a unir nuestro pensamiento a nuestra acción.

Después de leer y de verme varias veces en el espejo que nos regalaste, lo primero que empiezo a "ver" es que tu regalo no es para utilizarlo como "letra muerta", o sea, es un "texto" que *no* puede utilizarse como otro texto más de los que se reparten en el aula con la finalidad de fotocopiar y, después, leer en un baño, en el camión, mirando la televisión, mientras llega el profesor... Tampoco es un texto para memorizar o para guardar en nuestro inexistente archivo de fotocopias. Creo que para utilizar tu regalo en el aula, no podemos "verlo" como otro *rollo*, el nuevo *menús (contenido)* de la Modernidad, o simplemente como si fuese una lección que "hay" que "estudiar". Contrariamente a

<sup>7</sup> Subcomandante Marcos. "Durito V". en EZLN. *Documentos y comunicados 2...* pp. 386-388 (la parte en cursivas es conforme al original).

<sup>8</sup> M. Escobar Guen-ero. *Educacilll alternativa...* pp. 82-95.

lo que cotidianamente hacemos con la infinidad de fotocopias que pululan en el aprendizaje de la "letra muerta", *el espejo que nos regalaste tenemos que leerlo, "leyendo" lo que el texto nos refleja, o sea, la imagen de lo que somos en el aula, recreando esta imagen a través de un cristal que nos abra los ojos al mundo real, a lo que sucede en el lado de allá de mi acá*, del otro lado del salón de clases.

Quiero comentarte, don Durito, que al ver reflejada mi imagen en el espejo recuerdo, por ejemplo, que cuando era pequeño vi alguna de esas películas racistas en donde los "indios" se dejaban engañar por el espejo ofrecido por el "conquistador". El "indio" tomaba el espejo y se quedaba extasiado mirando el reflejo de su imagen, mientras que el conquistador conseguía lo que quería: apoderarse de sus riquezas. Y lo que son las cosas, hoy tú, *escarabajo y caballero andante* de la Selva Lacandona, vienes a despedirte de nosotros, habitantes del Distrito Federal, dejándonos como regalo un espejo para que nos veamos a nosotros mismos y podamos descubrir lo que el "conquistador" en turno está haciendo *de* nosotros y *con* nosotros y, posiblemente, lo poco que nosotros estamos comprometiéndonos a hacer con nosotros mismos. Por lo tanto, la mejor manera que tengo, en el espacio donde trabajo, para agradecerte tu regalo es hacer mío el espejo y caminar con él, mirándome e invitando a quienes conmigo están trabajando (nunca "mis" estudiantes), a que miremos lo que el espejo nos refleja, el *rostro* que nos ofrece, empezando por preguntarnos ¿por qué tenemos el *rostro* que vemos reflejado en el espejo? ¿Cómo se fue conformando este *rostro*? ¿Estamos contentos con éste? ¿Para qué nos ha servido y para qué nos puede servir? ¿En favor de quién y de qué? ¿Para qué y quién?, y ¿en contra de qué y de quién?

Me parece, don Durito, que no se necesita un espejo muy grande para saber tanto lo que pasa en el aula y para darnos cuenta que la contribución que podamos hacer a *la lucha*, la que tú ahora enarbolas, como *Caballero Andante de la Selva Lacandona*, es muy limitada. No podrá ser ni un destello siquiera de la lucha que llevas a cabo. Tampoco podrá ir más allá de las rejas impuestas al "saber" que se "debe saber" (¿será el aula una especie de cárcel para la palabra-acción transformadora?) Menos aún podrá ser una *verdadera palabra* de alien-



to a los que como tú están ofreciendo la vida para que muriendo otros vivan, para que negándose el *rostro* otros tengamos *rostro*. Pero, a pesar de estas limitaciones, estarás de acuerdo, don Durito, que no por pequeño que sea el espejo que se puede utilizar en el aula, sea poco lo que podemos ver en él y hacer con él.

Como yo no fumo don Durito – la ciudad enferma ya fuma muchísimo más de lo que yo puedo resitir- con una tasita de excelente café chiapaneco, el cual pago para que se beneficien todos, menos todos aquellos que lo producen, empezaré "hechando" una primera mirada al espejo Íltompible, tratando de colocarlo estratégicamente en el aula, para poder mirar lo que cotidianamente nos ofrece este espacio. Lo primero que se puede ver es a un profesor que está frente a un grupo de estudiantes. Si dejamos que el espejo nos muestre no sólo imágenes frías, sino que nos refleje todo el movimiento que aquí se vive, con luces y sonidos, podemos apreciar que el profesor está frente a los y las estudiantes, *hable y hable* mientras que ellos están *escucha y escucha*. Algunos estudiantes están *escribe y escribe* aquello que entienden de las palabras que salen de la boca del profesor. Pero como saber mirarse en un espejo es ir más allá de lo que éste refleja, o sea, mirar el *allá de mi acá* – a través del cristal- podemos constatar que, por ejemplo, este hábito de escribir se va perdiendo poco a poco, a medida que se avanza en la pirámide escolar, pues parece ser que aquellas palabras del grupo docentes se van devaluando "silenciosamente". ¿Qué tipo de devaluación?, ¿será tan grande como la caída cíclica del peso? ¿A qué conduce? ¿Adónde conduce la caída del peso, o sea, a prepararse para nuevas caídas, enriqueciendo a menos y empobreciendo a más?

El espejo permite ver, también, las diferentes actitudes que van asumiendo todos los estudiantes: en general podemos ver que están con la mirada puesta en el profesor, aunque no siempre atentos ni a lo que habla ni a la construcción de su discurso. ¿Qué entiende el estudiante cuando los docentes están *hable y hable*? ¿Para qué le sirve la palabra en el salón de clases? Lo que a primera vista se puede ver es que, en silencio, el grupo de estudiantes están "atentos", siguiendo callada y dócilmente el ritmo de las palabras, como dejándose arrullar y ador-

mecer por ellas. Los estudiantes están "adiestrados" para recibir dócilmente lo que la "buena voluntad" del maestro diga pero, principalmente, atentos a la orden que puede venir en la *palabra*: esperan siempre cualquier mandato, regaño, indicación... *recibir, escuchar, callar, escribir, no pensar, no ver, obedecer*: controlar y reprimir son los significados verdaderos que retumban en los oídos, a través de cada una de las palabras que marcan el rumbo de las principales actividades que, cotidianas, se imponen en el salón de clases.

La *palabra* del profesor es apabullante y concluyente, parece ser que ella, en sí misma, contiene la "verdad" suprema, el "saber" con valor superior epistémico, la "única lectura" posible para entender la realidad real: todo lo que la comunidad estudiantil debe saber. Parece ser que la *palabra* docente dice más por lo que oculta que por lo que tiene de significado, o sea, que la *palabra* docente es más efectiva por lo que ella manda e impone en el aula que por aquello que refleja en sí misma, en su unión y construcción con el mundo, con la cotidianidad. Podríamos decir que en el salón de clases, la palabra hace las veces de un gran reflector que todo lo ilumina y deslumbra pero que impide ver lo que está detrás: *el allá de mi acá*. La palabra docente busca depositar en la mente del estudiante una actitud de sumisión ante ella misma, o sea, crear un hábito: no cuestionar nada, aceptar simplemente que la "palabra es la palabra" y que como tal hay que entenderla. Ella es en sí misma la "realidad real" y la única "lectura" para entender la realidad real, por ello lo principal es "saber" escucharla y "saber" cumplir las órdenes que ella emite: cuando es necesario callar, pues callar; cuando es necesario escribir, pues escribir; cuando es necesario realizar una actividad, pues realizar la actividad y cuando es necesario repetir lo que la palabra dijo, pues *memorizar*. ¿Memorizar qué? Pues lo que cada quien pueda retener. Pero ¿cómo resolverá, cada estudiante, la contradicción *entre lo que la palabra dice que dice o lo que dijeron que dice* y la orden que conlleva en sí misma, como mandato controlador y represor? ¿Control y represión de qué, para qué, en favor de qué y de quién, en contra de qué y de quién?

La palabra del profesor no refleja la cotidianidad escolar y social de los estudiantes. Es una verdad en sí misma, vacía de realidad real,

omnisapiente y omnipresente, es como una especie de luz divina y, por ello, está por encima de la realidad real, la envuelve y la abarca, la define y, desafortunadamente... la *mata* y, en su poder necrofilico, quiere matar la realidad real en su intento por controlarla, por definirla y dictarle su curso. Pero *¿será esto culpa de los docentes?* ¿Serán culpables y/o víctimas de sus antecesores maestros y maestras? Y éstos y éstas ¿de quiénes recibieron esa *misión divina*? ¿Con qué fines? ¿En favor de qué y de quién? ¿En contra de qué y de quién?

Pero ¿por qué es tan importante la palabra del profesor en el salón de clases? ¿Qué relación existe entre la palabra - *su* mandato- y las actitudes que van asumiendo docentes y estudiantes? ¿Qué relación guardan las palabras del grupo de docentes con las palabras de los políticos, los dueños del dinero, los dueños de la información y los informadores en los medios masivos de "comunicados"? ¿Qué "película" va viendo, en su pensamiento, el estudiante cuando el profesor está *hable y hable*? ¿*Suprimir* la palabra docente será la solución a los males de la institución educativa y la sociedad? O ¿no será que la palabra ha sido castrada en el salón de clases y que es necesario volverla a la vida para unirla a la capacidad transformadora que tanto hombres como mujeres pueden y deben ejercer sobre su cotidianidad escolar y social? ¿Qué palabra es necesario reprimir y controlar? Creo, don Durito, que es muy oportuno en este momento cuestionar la palabra teniendo como apoyo lo que nos cuenta el viejo Antonio:

La lengua verdadera se nació junto con los dioses primeros. los que hicieron el mundo. De la primera palabra. del fuego primero. otras palabras verdaderas se fueron formando y de ellas se fueron desgranando, como el maíz en las manos del campesino, otras palabras. Tres fueron las palabras primeras, tres mil veces tres se nacieron otras tres, y de ellas otras y así se llenó el mundo de palabras. Una gran piedra fue caminada por todos los pasos de los dioses primeros, los que hicieron el mundo. Con tanta caminadera encima, la piedra bien lista que se quedó, como un espejo. Contra ese espejo aventaron los dioses primeros las primeras tres palabras. El espejo no regresaba las mismas palabras *que* recibía, sino que devolvía otras tres veces tres palabras diferentes [...] Así nació la lengua verdadera. De los espejos nació.

Las tres primeras palabras de todas las palabras y de todas las lenguas son democracia, libertad y justicia.

"Justicia" no es dar castigo, es reponerle a cada cual lo que merece y cada cual merece lo que el espejo le devuelve: él mismo. El que dio muerte, miseria, explotación, altivez, soberbia, tiene como merecimiento un buen tanto de pena y tristeza para su caminar. El que dio trabajo, vida, lucha, el que fue hermano, tiene como merecimiento una lucecita que le alumbra siempre el rostro, el pecho y el andar.

"Libertad" no es que cada uno haga lo que quiere, es poder escoger cualquier camino que te guste para encontrar el espejo. Que no te lleve a traicionarte a ti mismo, a los tuyos, a otros.

"Democracia" es que los pensamientos lleguen a un buen acuerdo. No que todos piensen igual, sino que todos los pensamientos busquen y lleguen a un acuerdo común, que sea bueno para la mayoría, sin eliminar a los que son los menos. Que las palabras de mando obedezcan la palabra de la mayoría, sin eliminar a los que son menos. Que la palabra de mando obedezca la palabra de la mayoría, que el bastón de mando tenga palabra colectiva y no sólo voluntad. Que el espejo refleje todo, caminantes y camino, y sea, así, motivo de pensamiento para dentro de uno mismo y para fuera del mundo.

De estas tres palabras vienen todas las palabras, a estas tres se encadenan las vidas y muertes de los hombres y mujeres verdaderos. Esa es la herencia que dieron los dioses primeros, los que nacieron el mundo, a los hombres y mujeres verdaderos. Más que herencia es una carga pesada, una carga que hay quienes abandonan en mitad del camino y la dejan botada nada más, como si cualquier cosa. Los que abandonan esta herencia rompen su espejo y caminan ciegos por siempre, sin saber nunca más lo que son, de dónde vienen y a dónde van. Pero hay quienes la llevan siempre la herencia de las tres palabras primeras, caminan siempre como encorvados por el peso de la espalda, como cuando el maíz, el café o la leña ponen la mirada en el suelo. Pero siempre por tanta carga viniendo siempre para abajo por tanto peso, los hombres y mujeres verdaderos son grandes y miran para arriba. Con dignidad miran y caminan los hombres y mujeres verdaderas, dicen.

Pero, para que la lengua verdadera no se pierda, los dioses primeros, los que hicieron el mundo, dijeron que había que cuidar las tres primeras palabras. Los espejos de la lengua podían romperse algún día y entonces las palabras que parieron se rompieron igual que los espejos y quedaría el mundo sin palabras que hablar o callar. Así, antes de morirse para vivir, los dioses primeros entregaron esas tres primeras palabras a los hombres y mujeres de maíz para que las cuidaran. Desde

entonces, los hombres y mujeres verdaderos custodian como herencia esas tres palabras, para que no se olviden nunca, las caminan, las luchan, las viven.<sup>9</sup>

¿Cómo permitir que en el salón de clases las palabras reboten en los espejos de la cotidianidad escolar y social, vivida por docentes y estudiantes? ¿Estarán ellos dispuestos a ver y *pronunciar* la palabra desde el espejo de su realidad? ¿Para qué hacerlo? Y si se deciden a aceptar este desafío ¿cómo dar vida a las palabras en el salón de clases? ¿Qué puede significaren el aula libertad, justicia y democracia? ¿Hasta dónde puede llegar la palabra, cuáles son sus límites transformadores en el aula?, dicho en otras palabras ¿qué relación existe entre la palabra en el aula y la palabra en la sociedad? ¿Cuándo la palabra deja de ser una simple orden para pasar a engendrar la capacidad de abstracción y de síntesis: el conocimiento transformador? ¿Podrá existir la palabra en sí misma, fuera de la unión y la transformación del mundo y de nosotros mismos? ¿Podrán existir palabras que, de algún modo, no reflejen "las tres primeras palabras de todas las palabras y de todas las lenguas": *libertad, justicia y democracia*?

Quiero comentarte, don Durito, que desde hace más de veinte años he estado trabajando en el salón de clases, identificando y buscando alternativas para que los estudiantes digan *su palabra*. ¿Tanto tiempo, dirás, y con tan pocos resultados? Pero lo más "triste" no son los magros resultados, sino que hasta ahora este trabajo está comenzando. En este largo caminar *con* los estudiantes elaboré una "*metodología para el rescate de lo cotidiano y la teoría en el salón de clases*".<sup>10</sup> Supuesta en marcha nos ha ayudado a entender mejor el

<sup>9</sup> Subcomandante Marcos, "La historia de las palabras", en *La palabra de los armados de verdad y fuego* 3, pp. 304-306.

<sup>10</sup> En la *metodología para el rescate de lo cotidiano y de la teoría en el salón de clases*, como ya se explicó anteriormente, lo principal es que el profesor y la profesora se decidan a trabajar *con* las y los estudiantes, pero a trabajar con ellos y no mandándolos que "hagan" trabajos. En este contexto, elaboré tres ejes fundamentales que sirven de referencia continua para realizar el trabajo. Estos ejes pueden ser planteados a través de las siguientes preguntas: ¿Qué es lo que existe? (LQE). ¿Qué es lo imaginario? (LI) lo que nos gustaría que existiese. ¿Qué es lo posible? (LP) de desarrollar en el salón de clases. Empezamos a

significado *real* de la palabra, pero el avance de este trabajo choca, permanentemente, con la inercia de la *palabra muerta* que se ha vivido durante años en el aula. La palabra muerta castra la participación estudiantil, al negar la realidad real que se vive cotidianamente pero, por fortuna, las palabras muertas no son totalmente estáticas, llevan en sí mismas sus propias contradicciones: pueden también mostrar lo que tratan de esconder, pueden destapar lo que intentan opacar, pueden descubrir el verdadero rostro de las palabras, pueden desenmascarar, traer a la vida, la *verdadera palabra*, obligarla a que cumpla el mandato de los dioses primeros, el mandato de iluminar la realidad real que cotidianamente hombres y mujeres sufren, viven, padecen, transforman y conocen.

Algunas de las palabras que hemos identificado son las siguientes:

Hablar, escuchar, depositar. Poder, autoritarismo, dogmatismo. Amenazar, reprimir, manipular. Pasivos, sumisos, obedientes, dependientes, tímidos, miedosos. Saber acrítico, neutro, cerrado. Negación de la realidad real. Imposición ideológica. Educación neutra.

¿Qué significado tienen estas palabras para estudiantes, profesores y autoridades? ¿Qué importancia tiene el conocer su significado? A continuación, don Durho de la Lacandona, te voy a transcribir algunos de los significados que dichas palabras tienen en el contexto que estudiamos en el salón de clases. Aquí podremos acercarnos al conocimiento del "verdadero rostro" que la palabra ha ido conformando en cada estudiante, el rostro que hace del estudiante un ser apto para *recibir, escuchar, escribir; callar; no pensar; obedecer...*

Es increíble, don Durito, pero como tú y la mayoría de docentes y estudiantes sabemos, la "relación entre profesor y alumnos" establecida en el aula tiene la siguiente dinámica:

1. El profesor *habla*. El alumno *escucha*, se establece una relación en la cual la *educación es monogal*: se impide el desarrollo de su

trabajar estos tres ejes teniendo como punto de reflexión las siguientes tres relaciones que se viven cotidianamente en el salón de clases. Las relaciones entre: profesor-estudiante. profesor estudiante con los contenidos y. método y contenido.

capacidad dialógica, lo que da como consecuencia, entre otras cosas, que no puede expresar su pensamiento.

2. El profesor tiene el *poder*, el *saber*, la *razón*, la *autoridad* y la *verdad*. El alumno ve al profesor como un *ser supremo* que tiene siempre la razón y, por lo tanto, tiene que confiar en su saber.
3. Existe *autoritarismo* por parte del profesor, ejercido con *amenazas* a través de su poder. En muchas ocasiones el estudiante es *reprimido* en cualquier intento de expresión, es ridiculizado (avergonzado).
4. El estudiante es *pasivo*, *sumiso*, *obediente* y *dependiente*, un *ser adaptativo*, sin la capacidad de *arriesgar*, de *preguntar*, mostrando *timidez* intelectual y *miedo* a decir su pensamiento.
5. El profesor considera que sus funciones son: difusión de información y transmisión de *conocimientos terminados (contenidos)*: expone hechos, datos. El alumno absorbe información.
6. El estudiante considera que su función es la de permanecer sentado *escuchando* al profesor: su función es "*enseñar*", la función de los estudiantes es "*aprender*".
7. El profesor puede convertirse en un instrumento de *manipulación* dentro del *statu quo*, ocultando (opacando) la realidad real. Al estudiante sólo se le estimula su *ingenuidad*, su sumisión. El profesor transmite, "calladamente", su *ideología* y sus conocimientos "neutros". Los alumnos todos sólo sirven como *depósito* de información, de ideología.
8. Existe negación e incapacidad para la *toma de decisiones*. No se asumen *compromisos* reales, existe *conformismo*.
9. *Relación antidemocrática, a veces machista, racista y discriminatoria.*
10. Al estudiante no le queda más que utilizar mañas para defenderse de los embates de la escuela.

En este contexto, don Durito, ya podemos adelantar que la relación entre profesor y alumno con los contenidos, es prácticamente inviable. Veamos lo que acontece en el aula:

- Desconocimiento de la *historia escolar y social* del grupo de alumnos.
- *Memorización mecánica*: los conocimientos (contenidos) que se transmiten son *ajenos a la realidad* y el alumno los memoriza de forma parcial y temporal y *raramente recuerda*, al terminar un curso, el contenido del mismo.
- El alumno no se preocupa por aprender sino por *aprobar* el curso.
- El profesor no analiza los contenidos desde su construcción epistémica, en su vinculación con determinado *contexto histórico*, menos aún en su posible conexión con la realidad real de los estudiantes.
- El profesor no presenta una *visión integral* de los contenidos que se deben trabajar. Cuando lo hace solamente él entiende a que se hace referencia.
- A los estudiantes se les ha enseñado que toda pregunta tiene una respuesta acertada, simple y clara. El profesor da *respuestas* a preguntas nunca formuladas por el estudiante.
- *Desarticulación* de los temas con el programa y con el currículo.
- Desvinculación entre la teoría y la práctica social. *Negación de la realidad real*.
- El proceso se centra en sacar y repartir *fotocopias*. En el aula se ha impuesto la "cultura de la fotocopia".
- Exceso y/o escasez de información. Ésta es rígida, sin motivación y con *castigos*.

Por último, don Durito, rematemos lo que estamos analizando, recordando las características que, en la relación entre método y contenido, se establecen en el aula:

- El maestro elige el método para transmitir el contenido –el cual se basa, principalmente, en la exposición verbal y en la lectura de fotocopias en forma individual y/o colectiva. No existe, tampoco, posibilidad alguna de que los estudiantes participen en este proceso.



- En la exposición verbal del docente, el alumno escucha palabras, a veces conceptos, a veces teorías, pero casi siempre como un ejercicio tortuoso y sin sentido.
- El profesor se apoya en *lafotocopia* para la transmisión de contenidos. La fotocopia genera una cierta "*cultura de la fotocopia*" en donde: un alumno recibe la fotocopia y se pone de acuerdo con el resto del grupo para proceder a sacar más fotocopias. Cada alumno recibe las *fotocopias* y, cuando puede, "lee" las palabras que aquí están escritas para poder *repetir*, cuando sea necesario, algo de lo que pueda pescar (memorizar). El docente acepta este juego sin presentar una integración de los conocimientos contenidos en las *fotocopias*, cuando mucho hace alguna referencia aislada pero todo empieza y termina en *lafotocopia*.
- Se le da gran importancia a la evaluación final, restando valor al proceso seguido durante todo el curso.
- Escasez y mal manejo del *material didáctico*.
- El estudiante sólo *repite palabras*, no puede darle sentido a lo que aprende.
- En general el profesor no hace explícita su posición teórica-metodológica, su posición político-ideológica. Si este ejercicio se realizara en el aula podría contribuir a que los estudiantes pudieran conocer la forma como "sus queridos" profesores se apropian y crean conocimiento (si es que esto sucede).
- Cuando el método es rico, el contenido es pobre y viceversa.

Como podrás constatar, una vez más don Durito, la historia real del salón de clases es poco alentadora y en las condiciones actuales en las que se desarrollan los procesos educativos, difícilmente puede descubrirse *que conocer es organizarse y luchar*, que cualquier proceso educativo tiene una relación íntima con "las tres primeras palabras de todas las palabras y de todas las lenguas": *libertad, justicia y democracia*. Pero no por esto debemos caer en la parálisis de nuestra acción. El trabajo que aquí generemos será una contribución, aunque mínima, para ir abonando el camino de aquella esperanza que se alza en la lucha diaria.

Una de las principales contradicciones de los procesos educativos que tienen lugar en el aula está en el hecho de que la transmisión de conocimientos (contenidos) tiene como instrumento de trabajo al concepto. Del concepto se va a la teoría para volver, supuestamente al concepto. Trabajo epistemológico de gran complejidad e importancia si estudiantes y docentes pudieran desarrollar realmente este proceso cognitivo, acompañándolo a su vez de momentos de abstracción y de síntesis. Sin embargo, este proceso no se alcanza debido, entre otras cosas, a que el término concepto es necesario ponerlo entre comillas "conceptos", pues como ya hemos señalado el instrumento principal del salón de clases es la palabra y en muy contadas ocasiones se trabaja la construcción del concepto, su lugar en la teoría.

En la *metodología para el rescate de lo cotidiano y la teoría en el salón de clases*, he invertido el proceso cognitivo que se lleva a cabo en el salón de clases, o sea, que se le puso de pie y no de cabeza. como sucede cotidianamente. En otras palabras, don Durito, partimos de la práctica (sin olvidar que partir de la práctica implica tener un cierto conocimiento de ésta: conocimiento que está velado, oculto, distorsionado). Del conocimiento de la práctica (el conocimiento de lo que existe: LQE) nos conectamos con el concepto y con la teoría (en la medida en que hacemos una *análisis* de LQE). Al final de este proceso retomamos la práctica para comprenderla mejor y para intentar transformarla.<sup>11</sup>

¿De qué forma podríamos construir un camino diferente en el aula? Creo que este camino puede emerger si logramos que estudiantes y docentes tengan la capacidad de identificar, analizar y re-crear su propia práctica cotidiana escolar. O sea, que estudiantes y docentes sean capaces de identificar LQE en su salón de clases. y ¿para qué sirve esto?, ¿con qué se come? En primer lugar sirve para desenmascarar la *palabra represiva y controladora*, para conocer el significado real de la palabra en su conexión con el mundo: con la cotidianidad escolar y social.

<sup>11</sup> M. Escobar Guerrero, "La construcción de conocimientos", en M. Rueda y M. A. Campos, comp., *Íbid. cit.*, p. 380.

El conocimiento de LQE puede hacerse utilizando el espejo-cristal que tú nos regalaste, don Durito, no sólo para ver LQE, sino para actuar, para entender que la verdadera palabra es acción. Por lo tanto, podrá entenderse que el nuevo camino no puede emerger si continúa encerrado en las cuatro paredes del aula. Al mirarnos en el espejo, tenemos que ejercer una acción transformadora más allá del aula, dejando que el cristal nos muestre el otro lado del aula, el *allá* en donde se vive la cotidianidad social: la falta de libertad, de justicia y de democracia.

Si entendemos y aceptamos que conocer es luchar, podríamos plantearnos las siguientes preguntas: ¿por qué es tan importante la palabra del profesor en el salón de clases? ¿Qué relación existe entre la palabra, su mandato y las actitudes que van asumiendo docentes y estudiantes? ¿Qué relación guardan las palabras del grupo de docentes con las palabras de los informadores en los medios masivos de comunicación? ¿Quiénes están detrás de las palabras? ¿Por qué cuando de la palabra se pasa a la acción, aparece el *control represivo, el miedo y el terror*? ¿Cómo luchar en contra del miedo y el terror?, y ¿cómo romper, desenmascarar la *palabra autoritaria*, aquella que paraliza el conocimiento transformador? ¿Cómo podrán los estudiantes conocer su verdadero *rostro*, el que la escuela les ha ido configurando? ¿Qué relación tiene este *rostro* con el *rostro* que adquieren en la cotidianidad familiar y social? ¿Qué es lo que finalmente aprendemos en el aula, para qué, en favor de quién y de qué, en contra de quién y de qué?

Me parece, don Durito, que la siguiente conversación que sostuviste con tu escuálido escudero puede ayudarnos a comprender muchas de las preguntas formuladas hasta aquí:

Bien ¡atención! -dice Durito con el mismo énfasis con el que mordisquea la pipa. Se pone uno de tantos pares de mano a la espada y empieza a caminar de ida y vuelta, en línea recta, mientras habla:

-Pongamos que tenemos un país cualquiera cuyo nombre sea esdrújula y este ubicado, al azar, abajo del imperio de las barras y las turbias estrellas. Y cuando digo "abajo" quiero decir eso, "abajo". Pongamos que a ese país lo azota una terrible plaga. ¿El ébola? ¿El sida? ¿El cólera? ¡No! algo más letal y más destructivo [oo.] ¡el neoliberalismo! Bien ya te he hablado antes de esta enfermedad, así que no me detendré

en repetir. Supongamos ahora que una joven generación de "políticos *juniors*" han estudiado en el extranjero la forma de "salvar" a este país de la única forma en que concibe su salvación, es decir, ignorando su historia y anexándolo a la cola del veloz tren de la brutalidad y la imbecilidad humana: el capitalismo. Supongamos que logramos tener acceso a los cuadernos de apuntes de estos alumnos sin patria. ¿Qué encontramos? ¡Nada! ¡Absolutamente nada! ¿Se trata de malos alumnos? ¡De ninguna manera! Son estudiantes buenos y veloces. Pero resulta que han aprendido una sola y única lección en cada materia que cursaron. La lección es la misma siempre: "Aparenta que sabes lo que haces". "Éste es el axioma fundamental de la política del poder en el neoliberalismo", les ha dicho su maestra. Ellos preguntaron: "¿Y que es el neoliberalismo, *dear teacher*?" El maestro no responde, pero yo puedo deducir por su cara de perplejidad, sus ojos enrojecidos, la baba que le escurre por las comisuras de los labios y el evidente desgaste de su suela derecha, que el maestro no se atreve a decirles la verdad a sus alumnos. y la verdad es que, como yo lo descubrí, el neoliberalismo es la caótica teoría del caos económico, la estúpida exaltación de la estupidez social, y la catastrófica conducción política de la catástrofe [...]

-Vale. Salud y que ni la historia ni el pueblo se tarden mucho".<sup>12</sup>

Este texto tuyo, don Durito, no solamente refleja lo que sucede con muchos de los muchos que van a estudiar al extranjero, sino que renueva también lo que acontece con la mayoría de la comunidad estudiantil que tienen como centro de su educación el salón de clases. He leído varias veces tu texto, utilizándolo como espejo-cristal para conocer y analizar, cada vez mejor, la cotidianidad escolar y pienso que la "realidad virtual", transmitida a través de los contenidos que se enseñan en la escuela mexicana, estadounidense, chilena... están diseñados para matar la realidad real. Los estudiantes tienen que someterse a lo largo de su vida escolar a una especie de gimnasia intelectual, que negando la fuerza cognoscitiva y transformadora de la palabra –y el conocimiento que ella puede vehicular– la convierte en una *palabra controladora y autoritaria*.

<sup>12</sup> Subcomandante Marcos, "Ourito VI", en EZLN, *Documentos y comunicados 2...*, pp. 416-419.

Los estudiantes tienen que aprender a "ver" y "leer" la realidad real desde la "realidad virtual" y, al final del camino educativo, serán seleccionados las y los más aptos, ingeniosos, brillantes... los únicos capaces de construir realidades virtuales, los indicados para acomodar siempre la realidad real a su pensamiento, a la forma de razonar que le enseñaron en la escuela, en la universidad. ¿Cuál es el resultado que este tipo de enseñanza ha arrojado? Los estudiantes, especialmente los mejores, no solamente no quieren ver la realidad real, sino que están incapacitados para "leerla", pues para ellos ésta no existe y, por lo tanto, no pueden ni siquiera imaginar que desde la realidad real se pueda y deba construir el pensamiento.

Por las razones expuestas hasta aquí, además de muchas otras, he creído, don Durito, que es necesario decirle adiós (*¡ya basta!*) a la transmisión de conocimientos (contenidos) en el aula. ¿Qué quiere decir esto? La transmisión de contenidos en las aulas ha seguido la lógica de la letra muerta: aprender que la realidad real no existe. Lo único que existe es la "realidad virtual". Así, por ejemplo, los pobres no existen, menos aún los más pobres entre los pobres: los indígenas. Si acaso existen será como alguna cifra macroeconómica y, como tal, susceptible de maquillar, de cambiar y de suprimir cuando sea necesario, según los caminos e intereses diseñados desde la "realidad virtual".

Pero, desafortunadamente, don Durito, hoy en día el mundo de los poderosos está de fiesta. Aquí todo es celebración porque se logró la gran revolución del siglo veinte, gracias al espejo del conquistador actual. Esta arma letal del poderoso logró que el espejo muestre a los "dirigentes" de los países pobres, la imagen del poderoso del primer mundo, la del dinero. Esta imagen fue protegida en el seno materno de la prosperidad, luego arrullada y alimentada con las canciones de cuna que cantaban las palabras de la represión y del control, consolidando la imagen del poderoso, alimentada con la leche materna del neoliberalismo (o de la doctrina en turno). Aquí el conjunto de los estudiantes de la "modernidad", los buenos estudiantes, los que no protestan, piensan como el poderoso y aplican *su verdad*, obtuvieron las mejores calificaciones, se educaron con la *palabra divina y salvadora*, la que, algún día no muy lejano —va década tras década en que los

pobres se preparan para disfrutar la venida del mesías-llegará trayendo el maná prometido: el crecimiento, la prosperidad, para los que nada tienen... sólo hay que esperar y esperar: escuchar y escuchar que ya viene. Eso sí, los y las "líderes" de los países pobres sabrán *controlar, mentir y reprimir*, en tanto llega la "bonanza".

En este contexto, los dueños del mundo, los poderosos, pueden imponer con gran facilidad el camino que se debe seguir para llegar a este mundo maravilloso del dinero y la felicidad, donde no existe la pobreza: la ley para llegar a este mundo virtual es la que marca la lógica de la privatización, esta es la nueva ley universal, en la década de los ochentas y noventas diseñada desde la Organización de las Naciones Unidas, ONU, para América Latina y el Caribe. Como las anteriores directrices de la misma ONU señalan (en los sesentas fue la década de la "educación para el desarrollo" y en los setentas fue la década de la "ciencia y tecnología para el desarrollo") ahora sí los países pobres, con la privatización de la economía, alcanzaremos el "crecimiento". En el ámbito educativo esto significa "elitizar" el acceso a la educación, pagar por la educación, adecuar los planes de estudio a la economía privatizada, o'sea, adecuar una fuerza de trabajo que sea acorde con los intereses empresariales, una lógica que no cuestione la palabra de los poderosos. Por ello es necesario, dentro de esa lógica del capitalismo salvaje, desaparecer cualquier intento de crítica, de búsqueda de alternativas encaminadas a construir un mundo con libertad, justicia y democracia. Que la palabra de docentes y estudiantes terminen por esconderlo todo, que ya no se hable sino de conocimientos "útiles", técnicas adecuadas a la producción empresarial. Los estudiantes que serán seleccionados para una educación media y superior serán aquellos y aquellas capaces de entender las ventajas de este modelo, capaces de prestar atención a las directrices que vengan de arriba, sin preocuparse para nada de la realidad real. Esta tarea será encomendada a los medios: electrónicos -la televisión y el radio- y escritos -la prensa. Aquí se narrará y se dará cuenta de la realidad real pero, atención, bajo los lineamientos de la realidad virtual y así quienes protesten y se nieguen a seguir ese modelo serán tratados como delincuentes, como los responsables de no querer estudiar, de no construir el mundo "que to-

dos queremos". Los críticos serán prescindibles como lo son los "pobres". *Quien descubra el verdadero sentido de la palabra que calle o muera.*

Como lo señala tu escudero, don Durito, tu interpretación sobre el "neoliberalismo" es un poco rara, tan rara que muchos estamos de acuerdo contigo, no sólo en lo referente al "concepto" de "neoliberalismo" sino, principalmente, a su proceso de enseñanza-aprendizaje. Para nuestro trabajo en el salón de clases es muy pertinente pensar en torno al "neoliberalismo", identificándolo como un X contenido a ser transmitido en el aula. Como muchos otros contenidos, la palabra "neoliberalismo" es un sonido que sale de la boca de los y las docentes, mientras están *hable y hable*. Es un sonido que dice muchas cosas, puede tener gran sonoridad, dependiendo del "don" de la palabra de cada docente, pero esconde más de lo que significa y sólo muestra su maquillaje. Es decir, la palabra "neoliberalismo" puede ser transmitida sin hacer caso de sus planteamientos teórico-ideológicos, de su proceso de construcción epistemológico, sus fines y medios, sus impulsores, creadores y beneficiarios y, menos aún, de las condiciones concretas de cada país, de cada región.

Veamos lo que sucedería con un profesor X que se dispone a transmitir en "sus" recipientes, alumnos el tema del "neoliberalismo". Supongamos que todos están enterados de que se va a estudiar dicho tema y, por lo tanto, tienen alguna *fotocopia* a la que el profesor hará alguna referencia, ampliando posiblemente la bibliografía, haciendo alguna referencia a México en general, pero fundamentalmente *llevando* la clase *hable y hable* sobre el tema. El grupo de estudiantes estarán *escucha y escucha*, siguiendo el ritmo sonoro que pueda tener el *hable que hable* del conjunto de docentes. Algunos estudiantes estarán luchando desesperadamente para seguir la secuencia de las palabras, otros "pescando" una que otra palabra y/o frase, los más dejándose arrullar por tal sonoridad del *hable y hable*, pero todos dispuestos a intentar memorizar esta palabra, si el docente lo ordena, o sea, atentos al mandato, a la orden que de la palabra "neoliberalismo" se desprenderá en cualquier momento. Los estudiantes estarán tan atentos a "sus" docentes como atentas están "nuestras autoridades" (de la escuela, de los partidos po-

líticos, del gobierno) a la orden que en cualquier momento vendrá de arriba, de los poderosos: de los centros financieros internacionales. En otras palabras, lo más importante es el hábito de esperar que baje de allá "arriba" la orden que conlleva la palabra.

¿Por qué de arriba? Pues porque allá arriba, detrás del reflector, está la "sapiensa", el "verdadero saber". Arriba, muy arriba, se construyen palabras como la de "neoliberalismo". La palabra hace parte de la "realidad virtual", en donde las palabras agarran su fuerza, su magia, su destino. La realidad real tiene que adecuarse a ella, *ése es el mandato divino* que encierra la palabra. Si los que vivimos en la realidad real no entendemos sus ventajas es por nuestra culpa, porque somos incapaces, "subdesarrollados", porque hemos tratado de ver la palabra en el espejo-cristal de nuestra cotidianidad, generando y construyendo palabras transformadoras.

Pero, ojo, mucho ojo, cuando vayas al supermercado si tu salario no te alcanza para comprar casi nada... Corre, prende la radio, la tele... ahí escucharas que no es cierto que la economía esté mal: que las cifras dicen, que lbs políticos repiten que ya estamos saliendo de la crisis, o sea, que la realidad real no existe. Sólo existe la realidad virtual. Repite este ejercicio cada vez que te des cuenta que todo sube menos tu salario.

De ahí que "no queda otra" que esperar pacientemente a que la realidad real se acomode a la "realidad virtual" (nunca lo contrario, según la lógica de la escuela), "no hay de otra" hay que ser "positivos", aprender a esperar "la oportunidad", no desesperar, sólo *escuchar y escuchar* el arrullo, el vaivén de las palabras, su canto de sirenas. El neoliberalismo, como la mayoría de las grandes palabras que escuchamos en el salón de clases, conlleva su proceso educativo, su magia y su orden, la de recibir, escuchar, callar, escribir, no pensar, obedecer. La magia de esta palabra exigirá su mandato principal: controlar y reprimir a quienes se nieguen a creer en ella.

Vayamos ahora al proceso pedagógico que acompaña a la transmisión de contenidos, a su proceso de "enseñanza-aprendizaje". Recordemos, por un momento, el pasar de tantos años, tantos días, tantas horas... en los que permanecemos sentados (as) en una banca. Momentos



interminables, muchas veces, en los que soportamos "silenciosamente", clase tras clase, palabra tras palabra: *cállate, no hables, no respires, pon atención, ya te dije, no te lo quiero repetir* ... clases interminables, escuchando al conjunto de *docentes hable y hable*, mientras nosotros repetíamos como *merolícos* lo que tuvimos que memorizar después de grandes esfuerzos. Todo esto para que sea el mismo transcurrir del tiempo el encargado de darnos su irrefutable veredicto: *de todo, o casi todo lo que nos "enseñaron" en la escuela no nos acordamos de casi nada*, sólo de su mandato divino, *la palabra mentirosa, controladora y represora*. Y lo que es peor aún, si nos ponemos como ejercicio "leer" nuestra realidad real saldremos *reprobamos*, a lo sumo los "buenos" repetirán lo que los medios de comunicación dicen que debemos decir. De tal suerte que uno de los grandes frutos de la escuela, su regalo inolvidable es la palabra controladora de nuestros pensamientos y acciones, la palabra represiva de nuestros intentos por ser nosotros mismos: esas palabras violadoras de nuestro ser interior, castradora de la unión entre el pensamiento —la palabra y la acción— esa palabra que nos ha cubierto de un miedo paralizante, surgido a la sombra introyectada de los poderosos.

En otras palabras, don Durito, la escuela, teniendo como eje de su enseñanza a la letra muerta que se transmite en el salón de clases (nunca a la vida misma de la escuela —el recreo, nuestras relaciones con compañeros, docentes, personal de apoyo a las labores de la escuela, autoridades...), nos ha dejado como regalo una *negación de la realidad real*, de nuestra cotidianidad escolar y social. Te das cuenta, don Durito, tantas horas, días, años, transcurridos para aprender a *no pensar* la realidad real, a leer los textos muertos de nuestra historia, las grandes teorías, los modelos y/o métodos diseñados por otros, "los que sí saben". Lo más increíble, don Durito, es que esto siga pasando mientras docentes y estudiantes sigamos sometiéndonos a esta descomposición mental, a este absurdo *des-educativo*..., pero un absurdo tan eficaz que hoy, por ejemplo, nuestros grandes maestros de la economía mundial con cifras nos digan lo que debemos ser, lo que las cifras dicen que somos y el por qué de lo que somos. En otras palabras tanta "basura teórica" sin que digamos *¡ya basta!* ¿Será, don Durito, que para decir

*¡ya basta!* se necesita *no* haber ido a la escuela? ¿Por qué tanto miedo a ser nosotros mismos? ¿Acaso otro gran fruto de la letra muerta es el miedo aprendido, como sinónimo de parálisis para la acción transformadora sobre nosotros mismos y sobre nuestra cotidianidad?

Mucho miedo camina a 10 largo de la historia del salón de clases, tanto que ni el espejo-cristal de la esperanza logra descifrar, enfrentar. Parece que docentes y estudiantes pensamos y esperamos sin luchar, esperamos en la pura espera que un día, no muy lejano, ocuparemos el lugar reservado para los escogidos del sistema, para los que sólo *pura realidad virtual* pueden entender, diseñar y regalar como don divino. Tal vez el viejo Antonio, con su "magia" descubridora de la realidad real nos pueda ayudar a descubrir que conocer es luchar y que el miedo es sólo la trampa del poderoso, una piedra en el camino, el verdadero reflejo de la esperanza en la lucha que se hace camino al andar.

El viejo Antonio cazó un león de montaña (que viene siendo muy parecido al puma americano) con su vieja chimba (escopeta de chispa) [...]. Entre chupada y chupada, el viejo Antonio va hilando la historia:

El león es fuerte porque los otros animales son débiles. El león come la carne de otros porque los otros se dejan comer. El león no mata con las garras o con los colmillos. El león mata mirando. Primero se acerca despacio [...] en silencio, porque tiene nubes en las patas y le matan el ruido. Después salta y le da un revolcón a su víctima, un manotazo que tira, más que por la fuerza, por la sorpresa.

Después la queda viendo. La mira a su presa. Así [oo.] (y el viejo Antonio arruga el entrecejo y me clava los ojos negros). El pobre animalito que va a morir se queda viendo no más, mira al león que lo mira. El animalito ya no se ve él mismo, mira lo que el león mira, mira la imagen del animalito en la mirada del león, mira que, en su mirarlo del león, es pequeño y débil. El animalito ni se pensaba si es pequeño y débil, era pues un animalito, ni grande ni pequeño, ni fuerte ni débil. Pero ahora mira en el mirarlo del león, mira el miedo. Y, mirando que lo miran, el animalito se convence, el sólo, de que es pequeño y débil. Y, en el miedo que mira que lo mira el león, tiene miedo. Y entonces el animalito ya no mira nada, se le entumen los huesos así como cuando nos agarra el agua en la montaña, en la noche, en el frío. Y entonces el animalito se rinde así no más, se deja, y el león se lo zampa sin pena. Así mata el león. Mata mirando. Pero hay un animalito que no hace así,

que cuando lo tapa el león no le hace caso y se sigue como si nada, y si el león lo manotea, él contesta con un zarpazo de sus manitas, que son chiquitas pero duele la sangre que sacan. Y este animalito no se deja del león porque no mira que lo miran... es ciego. "Topos", les dicen a esos animalitos". [...]

El topo se quedó ciego porque, en lugar de ver hacia afuera, se puso a mirarse el corazón, se trincó en mirar para adentro. Y nadie sabe por qué llegó en su cabeza del topo eso de mirarse para dentro. Y ahí está de necio el topo en mirarse el corazón y entonces no se preocupa de fuertes o débiles, de grandes o pequeños, porque el corazón es el corazón y no se mide como se miden las cosas y los animales. Y eso de mirarse para adentro sólo lo podían hacer los dioses y entonces los dioses lo castigaron al topo y ya no lo dejaron mirar pa'fuera y además lo condenaron a vivir y caminar bajo tierra. Y por eso el topo vive abajo de la tierra, porque lo castigaron los dioses. Y el topo ni pena tuvo porque siguió mirándose por dentro. Y por eso el topo no tiene miedo al león. y tampoco le tiene miedo al león el hombre que sabe mirarse el corazón.

Porque el hombre que sabe mirarse el corazón no ve la fuerza del león, ve la fuerza de su corazón y entonces lo mira al león y el león lo mira que lo mira el hombre y el león mira, en el mirarlo el hombre, que es sólo un león y el león se mira que lo miran y tiene miedo y se corre.

¿y usted se miró el corazón para matar a este león?", interrumpo. El contesta: "¿Yo? N'ombre, yo miré la puntería de la chimba y el ojo del león y ahí no más disparé [...] del corazón ni me acordé [...] "Yo me rasco la cabeza como, según aprendí, hacen aquí cada que no entienden algo".<sup>13</sup>

Bueno don Durito recibe como agradecimiento a *tu lucha -nuestra lucha-* mi compromiso, aunque pequeño, por no dejar de abrir las ventanas y la puerta del salón de clases para permitir que aquí llegue la voz de los que tuvieron que taparse el rostro para que nosotros tuviéramos rostro.

<sup>13</sup> Subcomandante Marcos, "El león mala mirando", en EZLN, *Documentos y comunicados* 2.. pp. 33-34.

La masacre de Acteal. La globalización y el imperio de la pulsión de muerte.  
Una lectura psicoanalítica. (Segunda carta a don Durito)<sup>14</sup>

*Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar las sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y conducir las al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto a Eros, una pulsión de muerte... El supuesto de la pulsión de muerte tropezó con resistencias aun dentro de círculos analíticos... para todo lo que sigue me sitúo en este punto de vista: la inclinación agresiva es una disposición/misional autónoma, originaria del ser humano.* <sup>15</sup>

Inolvidable don Durito:

Hace más de más de dieciocho meses que no platico contigo, pero a diferencia de los días anteriores a 11 de enero de 1994, el tiempo actual no transcurre sin que tenga presente el heroico paso de la lucha que, con su dolor de miseria y muerte, siguen marcando aquellas y aquellos indígenas -excluidos de todo— que decidieron taparse el rostro para enseñarnos a descubrir nuestro verdadero rostro. *Para todos todo, para nosotros nada*, son las palabras verdaderas que abonan el camino de la esperanza que se construye en la lucha, marcando el nuevo ritmo del tiempo: el ritmo de la dignidad indígena que prefiere las carencias a

<sup>14</sup> Esta carta segunda a don Durito la escribí 18 meses después de la primera a raíz de la masacre de Acteal!. En esta carta el lector y la lectora se encontraran nuevamente con la fábula de viejo Antonio y el regalo de don Durito a los habitantes de la selva de' asfalto. Me parece pertinente dejarlos en su totalidad para que la carta en sí misma tenga más coherencia pero el lector atento puede seguir adelante con la lectura.

<sup>15</sup> Sigmund Freud, "El malestar en la cultura", en S. Freud *et al.*, *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. pp. 84-85.

las dádivas ensangrentadas por la corrupción; el ritmo de aquella dignidad que los tecnócratas no tienen como entender y solamente quieren destruir; el ritmo de una dignidad indígena que nos ofrece su sufrimiento y su sangre como abono para la construcción de un mundo menos injusto y sin exclusiones; el ritmo de la mujer indígena que desafía al mundo de la opulencia y se enfrenta a los soldados, a las armas de la muerte, ofreciendo lo único que tiene, su vida, para impedir la impunidad criminal de quienes pisotean la justicia y todo lo preparan para que prevalezca el imperio de la pulsión de muerte.

Por ello el tiempo hoy, diciembre de 1997, marca ritmos y esperanzas distintos de aquellos ayeres, antes del 1 de enero de 1994: el tiempo de hoy permite sacar a la luz pública la crudeza de la agresión de muerte que impone el autoritarismo impune; el tiempo de hoy permite ver con claridad las manos ensangrentadas en los laberintos del poder; el tiempo de hoy permite conocer la miseria de algunos seres humanos que al excluir y negar al "otro", se muestran incapaces de controlar sus instintos más primarios y, alentando el fratricidio,<sup>16</sup> intentan ahogar en sangre la angustia y la miseria de su propia existencia.

Mucho dolor, miedo y agresión hemos tenido que padecer luchando por impedir la exclusión del "otro" - el diferente y el que nos da identidad a nosotros mismos- en esta historia macabra de la deshumanización que imponen un puñado de hombres sobre el resto de la humanidad. La deshumanización es la única parte no desechable de la mercancía que,

<sup>16</sup> "Freud en *Psicología de las Ilusos y análisis del yo*, sentó las bases para la comprensión de los orígenes de la justicia. Ésta se da, dice el autor, cuando el hijo viéndose amenazado en su etapa infantil por el hermano que recién llega, y después de intentar por todos los medios rechazarlo, se ve forzado a aceptarlo porque los padres no le permiten esta acción, y porque con su actitud le hacen saber que existe suficiente amor de parte de ellos para él y para el nuevo miembro de la familia. El individuo, pues, acepta forzado a ceder parte del cariño de los padres a favor del hermano, pero siempre y cuando este último esté dispuesto a hacer lo mismo por él. Éste sería el origen de la justicia... no te elimino siempre y cuando tu no intentes eliminarme a mí. Por esta razón, bien podríamos decir que la justicia no es sólo un acto de moralidad que nos dignifica, sino que es, además, ante todo, un acto que nace de la necesidad hasta biológica de la supervivencia. De ahí que la injusticia, cuando se comete, sea sentida como algo que atenta contra nuestra propia vida". (Fernando Martínez Salazar, "Freud, algunas de sus contribuciones a lo cultural y lo político", en *Rompan Filas*. núm. 43, pp. 26-33.)

como mercaderes de la exclusión, venden los capitalistas de hoy, llamados neoliberales. Nosotros, no los seres humanos, sino los consumidores, nos hemos convertido en presa fácil de la deshumanización, dejando en manos de quienes controlan los mercados -económicos y televisivos-, nuestra vida emocional y cultural. Los consumidores de esta deshumanización nos hicimos acreedores de un boleto de entrada a las arenas movedizas por las que deambula la pulsión de muerte que nos "educa" para aceptar pasivamente el mundo de la globalización.<sup>17</sup>

Como tu bien sabes, don Durito, esta desirumanización ha calado tan hondo, que quienes nos negamos a asumirla como norma de vida somos atípicos y nos sentimos, por momentos, abatidos y desvalidos. La gran mayoría de los *medios de desinformación y de control del pensamiento*, vendedores por excelencia de esta deshumanización, se han convertido, gracias a las enormes ganancias que reciben, en los paleros de la palabra falsa emitida por el poder-dinero y no sólo nos venden tal mercancía, sino que no la venden acompañada de una promoción más: la mentira y/o las medias verdades. Y, estando a merced de estas leyes del mercado, no sólo podemos comprar menos mercancías diariamente, gracias a nuestros raquíuticos salarios, sino que además hemos logrado la hazaña del siglo: despreciar al que no consume. Aprendimos con éxito 'esta lección porque supimos entender que quien no consume no es, no existe. Así pudimos caer en la trampa mortal de la globalización: la exclusión, la muerte y la negación del diferente. Desafortunadamente, don Durito, el negarnos a consumir dicha deshumanización trae, contradictoriamente, soledad y abatimiento para quie-

<sup>17</sup> "Usted expresa su asombro por el hecho de que sea tan fácil entusiasmar a los hombres para la guerra, y sospecha que algo, un instinto del odio y de la destrucción, obra en ellos facilitando ese enraecimiento. Una vez más, no puedo sino compartir sin restricciones su opinión. Nosotros creemos en la existencia de semejante instinto, y precisamente durante los últimos años hemos tratado de estudiar sus manifestaciones (...) Nosotros aceptamos que los instintos de los hombres no pertenecen más que a dos categorías: o bien son aquellos que tienden a conservar y a unir -los denominamos 'eróticos', completamente en el sentido del Eros del *Symposium* platónico, o 'sexuales', ampliando deliberadamente el concepto popular de la sexualidad-, o bien los instintos que tienden a destruir y a matar: los comprendemos en los términos 'instintos de agresión' o de 'destrucción' ". (S. Freud, "Respuesta a Einstein", en S. Freud *et al.*, *El psicoanálisis frente a la guerra.*)

nes nos sentimos excluidos de la moda actual: al no aceptar la deshumanización, nos convertimos en seres humanos extraños. Por momentos, el piso se nos mueve y el mundo de la desinformación nubla y bloquea la capacidad de lucha.

En este momento, don Durito, quiero decirte que la interrupción de la comunicación contigo no fue por azar, algo tiene que ver con esta terrible deshumanización, a la cual me enfrente al ir asimilando el regalo aquel que nos dejaste a los habitantes de la selva de asfalto. Recuerdas: 18

"Madrugada. Ciudad de México. Por las calles aledañas al Zócalo deambula Ourito... camina por la madrugada de la ciudad de México. Nadie se percató de él. No lo ven... Nadie ve a Ourito por la sencilla razón de que, en esta ciudad, nadie ve a nadie [...]. Durito ha venido a despedirse de la ciudad de México y ha decidido darle un regalo a esta ciudad de la que todos reniegan y nadie abandona. Un regalo. Éste es Ourito, un escarabajo de la Selva Lacandona en el centro de la ciudad de México.

Se despide Ourito con un regalo. Hace un elegante ademán de mago. Todo se detiene, las luces se apagan como se apagan las velas cuando un lento viento les lame el rostro. Otro ademán y una luz, como de reflector, ilumina una de las cajitas de música del aparador. Una bailarina, de suave traje lila, mantiene una perpetua posición con las manos entrelazadas en lo alto, las piernas juntas en su equilibrio sobre las puntas de los pies. Ourito intenta imitar la posición, pero no tarda en enredarse con tantos brazos como tiene. Otro ademán mágico y aparece un piano del tamaño de una cajetilla de cigarros. Ourito toma asiento frente al piano y coloca sobre en la cubierta un tarro de cerveza que a saber de dónde la sacó, pero debe de ser de hace rato porque ya está a la mitad. Se truena los "dedos Durito y semeja hacer una de esas gimnasias dactilares que hacen los pianistas de bar en las películas. Voltea Ourito hacia la bailarina e inclina la cabeza. La bailarina adquiere movimiento y hace una reverencia. Ourito tararea una tonada desconocida, inicia un compás con sus patitas, cierra los ojos y empieza a balancearse. Inician las primeras notas. Ourito toca el piano a cuatro manos. Del otro lado del cristal, la bailarina inicia un giro y un lento elevarse del muslo derecho. Ourito se inclina sobre el teclado y arremete con furia. La bailarina ejecuta los mejores pasos que la prisión de la cajita de música le permi-

" Este texto se incluyó en la primera carta a don Durito, pero decidimos transcribirlo nuevamente para darle coherencia a esta carta.

ten. La ciudad se borra. No hay duda, sólo Ourito en su piano y la bailarina en su cajita de música. Toca Ourito y baila la bailarina. La ciudad está sorprendida, se arrebolan sus mejillas como cuando se recibe un regalo inesperado, una sorpresa agradable, una buena noticia. Ourito le da el mejor de sus regalos: un espejo irrompible y eterno, un adiós que no duele, que alivia, que lava. El espectáculo dura apenas unos instantes, las últimas horas se apagan conforme adquieren forma de nuevo las ciudades que pueblan esta ciudad. La bailarina vuelve a su incómoda inmovilidad. Ourito se sube el cuello de la gabardina y hace una suave reverencia hacia el aparador.

"¿Estarás siempre del otro lado del cristal?", le pregunté y se preguntó Ourito. "¿Estarás siempre del lado de allá de mi acá y yo siempre estaré del lado de acá de tu allá?"

*Salud y hasta siempre, mi querida malcontenta. Lafelicidad es como los regalos, dura lo que un destello y vale la pena".*

Pues bien don Durito, de aquella madrugada a ésta, muerte, agresión, sangre, exclusión y dolor continúan siendo las verdaderas ofertas de las mercancías del capitalismo salvaje, en ésta era de la globalización. Debo decirte que tu regalo me ayudó a mirar con mayor profundidad la crudeza de la deshumanización. Con la matanza de Acteal, del 22 de enero de 1997, sentí la necesidad de expresar mi rabia y mi indignación, aprovechado la ocasión para comunicarme nuevamente contigo. Esa matanza de cuarenta y cinco indígenas por grupos paramilitares coronó con laureles el éxito de la deshumanización y me hizo revivir el significado del miedo en la fábula del león del viejo Antonio. Releí por enésima vez esta fábula y, siguiendo paso a paso las heridas producidas en muchos países del mundo por la masacre de Acteal, recordé los difíciles momentos que viví durante el tiempo en el que dejé de escribirte.

Voy a tratar de relatarte los tragos amargos que tuve que soportar al confrontarme con la deshumanización, la mía y la de muchos seres humanos que, negándonos a poner nuestro granito de arena en la lucha por construir un mundo menos injusto, nos sentamos a contemplar como los dueños del dinero administran el mundo como si fuese una empresa de muerte en donde sólo ellos tienen derecho a ser. Todavía no logro precisar la puerta de entrada que me llevó al fondo de mí mis-



mo, la que me condujo a sentir que todo estaba perdido. Lo único que recuerdo con precisión es que algo se movió en mi interior, somatizando en el corazón la posibilidad de mi destrucción, perdiendo el contacto con mi realidad exterior. Lo único que vagamente tengo en la memoria es que en esos días me encontraba analizando y buscando alternativas al miedo que nos produce la agresión del león en la fábula del viejo Antonio: posiblemente me encontraba *mirando*, en la mirada del león, la pulsión de muerte, la perversidad de los laberintos del poder, metido en aquello de que: <sup>19</sup>

El león es fuerte porque los otros animales son débiles. El león come la carne de otros porque los otros se dejan comer. El león no mata con las garras o con los colmillos. El león mata mirando. Primero se acerca despacio [...] en silencio, porque tiene nubes en las palas y le matan el ruido. Después salta y le da un revolcón a su víctima, un manotazo que tira, más que por la fuerza, por la sorpresa.

Después la queda viendo. La mira a su presa. Así [...] (y el viejo Antonio arruga el entrecejo y me clava los ojos negros). El pobre animalito que va a morir se queda viendo no más, mira al león que lo mira. El animalito ya no se ve él mismo, mira lo que el león mira, mira la imagen del animalito en la mirada del león, mira que, en su mirarlo del león, es pequeño y débil. El animalito ni se pensaba si es pequeño y débil, era plies un animalito, ni grande ni pequeño, ni fuerte ni débil. Pero ahora mira en el mirarlo del león, mira el miedo. Y, mirando que lo miran, el animalito se convence, el sólo, de que es pequeño y débil. Y, en el miedo que mira que lo mira el león, tiene miedo. Y entonces el animalito ya no mira nada, se le entumen los huesos así como cuando nos agarra el agua en la montaña, en la noche, en el frío. Y entonces el animalito se rinde así no más, se deja, y el león se lo zampa sin pena. Así mata el león. Mata mirando.

Tan absorto y metido estaba analizando la pulsión de muerte en la mirada del león, que me atraparon las fantasías destructoras a las que se entrega el ser humano si no logra descifrar su propia naturaleza: la existencia en él mismo de Eros y de Tánatos. Ahí estaba cuando, súbitamente, mi pasado y mi presente -consciente e inconsciente- se

<sup>19</sup> Véase la nota anterior.

mezclaron en mi mismo y mi yo quedó aplastado y perdido por fantasías inconscientes de muerte, perdido en la mirada del león y en la mirada de la desvalidez humana.<sup>20</sup>

Ahí, en eso estaba cuando la mirada del león traspasó los límites de mi consciencia y se apoderó de mi inconsciente. En esa mirada agresiva y perversa coloqué muchas fantasías inconscientes, aquellas que marcan los temores de la primera infancia y que determinan, sin que nos percatemos de ello, gran parte de nuestro comportamiento cotidiano, de nuestro presente. Estas fantasías fueron renaciendo, trayendo a mi memoria, la vivencia de aquellas primeras amenazas de muerte, vividas en los primeros contactos con el mundo exterior. Las fantasías llegaron cargadas de múltiples "objetos" destructores, que adquirirían mayor fuerza destructiva en la mirada del león – a través de los laberintos del poder, en donde tánatos está de plácemes-, apoderándose de mí para paralizarme, produciéndome un corte esquizofrénico entre mi mundo exterior y mi mundo interior.

La mirada agresiva del león apresó mi yo, por la incapacidad que experimentaba, para encontrar respuestas a la destrucción del hombre por el hombre. ¿Cómo es posible, me preguntaba, que existan seres humanos capaces de promover y despertar en los otros sus instintos más primarios, con el deseo expreso de provocar su destrucción? ¿Qué es lo que se mueve en el ser humano para que sea capaz de destruir ferozmente a su hermano, haciendo regresiones a las etapas primarias de su desarrollo? Buscando respuestas a estas preguntas, estaba yo cuando caí en el fondo de mí mismo, como si hubiese sido alcanzado por un rayo fulminante y, sin tener consciencia de ello, el miedo me envolvió. Resbalé y resbalé en las arenas movedizas del mismo miedo, proyectado por una gran cantidad de fantasías terribles, que, como realización

<sup>20</sup> "Entonces, para todo lo que sigue me situó en este punto de vista: la inclinación agresiva es una disposición pulsional, autónoma originaria, del ser humano [...] Esa pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo [...] Y, ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte. pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consuma en la especie humana". (S. Freud, "El malestar...", en *op. cit.*, p. 88.)

de deseos, incrementaban mi angustia y, cada vez que miraba la agresión del león, más me angustiaba y más me hundía dentro de su mirada. Había llegado, sin percatarme de ello, a la fábula misma del viejo Antonio: pero la fábula ya no era ajena a mí, había cobrado, por alguna razón que la razón no puede comprender, vida en mi interior y la mirada agresiva del león estaba clavada en mis ojos, apoderándose de mí la pulsión de muerte, atrapándome entre sus garras destructivas. Ya no podía dejar de mirar angustiado, la mirada del león que me miraba y me marcaba el ritmo de su tiempo, abatiéndome. De la angustia al pánico pase, o sea, perdí el control de mí mismo, mi yo había caído derrotado y aplastado por fantasía de muerte y, estando en la indefensión total, empezó a surgir dentro de mí, como si fuese un volcán que se despierta, la parte más profunda de mi ser, aquella del impulso de muerte que desconocemos pero que rige nuestra conducta, si no oponemos a ella la fuerza de Eros.

Estaba tan indefenso como si fuese un infante que, después de haber dejado para siempre el paraíso perdido del seno materno, depende de su madre para mitigar la angustia espantosa que le provoca sus primeros contactos con el mundo. Estaba ávido de la *mediación* de la madre, para poder descifrar las fantasías cargadas de muchos objetos amenazantes que tanta angustia producen, porque los niños y niñas no sabe leer la realidad.<sup>22</sup> Ese mundo angustiante de mis primeros contactos con el mundo renacía con una fuerza terrible: si en el mundo de ayer no soportaba las fantasías que me llenaban de angustia ante la posibilidad de mi destrucción, el mundo de hoy corroboraba las amenazas de muerte al ver las imágenes reales de la sangre derramada, por la dignidad indígena. Esa sangre derramada, abono de vida para la

<sup>21</sup> "Por consiguiente, cuando los hombres son inditados a la guerra habrá en ellos gran número de motivos -nobles y bajos-, de aquellos que se suele ocultar y de aquellos que no hay reparo en expresar que responderán afirmativamente; pero que no nos proponemos revelarlos todos aquí. Seguramente se encuentra entre ellos el placer de la agresión y de la destrucción: innumerables crueldades de la historia y de la vida diaria destacan su existencia y poderío". (S. Freud, "Respuesta a Einstein", en *op. cit.*, p. 28.)'

<sup>22</sup> F. Martínez Salazar y Miguel Escobar Guerrero, "La lectura de la realidad", en *Rompall Filas*, vol. 7, núm. 35, pp. 24-35.

humanización del hombre, era la sentencia cumplida por el imperio de la pulsión de muerte en el poderoso que, rabioso ante la dignidad indígena, no puede aceptar que esa dignidad este guiada por la pulsión de vida y por ello se niegue a aceptar, pasivamente, la única palabra: el mandato "divino" –el de los centros financieros internacionales– que a sangre y fuego tiene que imponerse sobre la realidad real. ¿Cómo lograr entender, entonces, que el mundo presente, de caos y destrucción, no es más caótico que el vivido en las primeras fases del desarrollo humano? ¿Cómo lograr restablecer esa figura, ordenadora del mundo exterior, capaz de ejercer justicia, impidiendo el desbordamiento de los instintos más primarios del hombre? ¿Cómo procesar los dobles mensajes y el mandato de muerte lanzados por el poder económico impune, como sentencia de muerte sobre quienes no acepten el sometimiento pasivo a sus perversas leyes?

Pensando en la realidad del ser humano me encontraba cuando caí desvalido en el abatimiento, en la depresión. El miedo fue entrando en mí interior, sin que mi "yo" consiguiera separarse de esa fuerza maléfica y magnética que posee la pulsión de muerte misma, aquella mirada angustiante y destructora del león que me jalaba hacia sus garras. Ya no entendía, don Durito, aquello de:

Así mata el león. Mata mirando. Pero hay un animalito [...] que cuando lo tapa el león no le hace caso y se sigue como si nada, y si el león lo manotea, él contesta con un zarpazo de sus manitas, que son chiquitas pero duele la sangre que sacan. Y este animalito no se deja del león porque no mira que lo miran [...] es ciego. "Topos", les dicen a esos animalitos.

El topo se quedó ciego porque, en lugar de ver hacia afuera, se puso a mirarse el corazón, se trincó en mirar para adentro. Y nadie sabe por qué llegó en su cabeza del topo eso de mirarse para dentro. Y ahí está de necio el topo en mirarse el corazón y entonces no se preocupa de fuertes o débiles, de grandes o pequeños, porque el corazón es el corazón y no se mide como se miden las cosas y los animales. Y eso de mirarse para adentro sólo lo podían hacer los dioses y entonces los dioses lo castigaron al topo y ya no lo dejaron mirar pa'fuera y además lo condenaron a vivir y caminar bajo tierra. Y por eso el topo vive abajo de la tierra, porque lo castigaron los dioses. Y el topo ni pena tuvo porque siguió

mirándose por dentro. Y por eso el topo no tiene miedo al león. Y tampoco le tiene miedo al león el hombre que sabe mirarse el corazón.

Porque el hombre que sabe mirarse el corazón no ve la fuerza del león, ve la fuerza de su corazón y entonces lo mira al león y el león lo mira que lo mira el hombre y el león mira, en el mirarlo el hombre, que es sólo un león y el león se mira que lo miran y tiene miedo y se corre.

En la crisis en la que me encontraba, don Durito, el mismo corazón para mí era mi mayor enemigo y no podía mirarlo porque de tanto mirarlo sentía que me iba a explotar. Tan indefenso estaba que la angustia y yo éramos un todo: parecía que no había otra salida: Tánatos triunfaba sobre Eros y sólo quedaba esperar el zarpazo certero y mortífero del león que me arrancaría el corazón, aquel zarpazo que me llevaría a la angustia infinita, al vacío de afecto, a la angustia última. Las fantasías presentes se juntaban, sin que pudiera evitarlo, con las fantasías pasadas: se fundían para hacer del miedo algo pavoroso, cargado de un tal poder destructor que amenazaba mi existencia. Hacia intentos desesperados por asirme de algo que me permitiera leer lo que me estaba pasando, invoqué hasta aquella mirada *mediadora* de mis primeros c'ontactos con el mundo: la mirada maternal. Pero esa mirada estaba muy escondida y su lugar hoy era ocupado por una mediación falsa y tramposa: el proceder psicopático de los *medios de desinformación y de control de pensamiento*. Esos medios que median entre la palabra mentirosa y criminalde los laberintos del poder y la verdad de la cruda de la realidad real. Esos medios que median entre la lucha rebelde y la mentira que surge de la boca del mal gobierno, para imponer la pulsión de muerte, desvirtuar la lucha y justificar la injusticia y la masacre. Esos medios que median para falsear la realidad, a través de la imagen tramposa, e imponer la mentira, que se planea en los laberintos del poder impune. Esos medios que se convierten en "madres" que no saben ser mediadoras, en madres no empática<sup>23</sup> que llevan al niño a la psicosis, al ser humano a la deshumanización, al caos y la angustia total.

Como podrás darte cuenta, don Durito, mi angustia no tenía otra salida que el pánico: o aceptaba las palabras falsas y criminales del poder, asumiendo como verdad la falsedad, o me sumía en el olvido de mí mismo, dejando que los objetos amenazantes de ayer se hicieran más poderosos con los objetos amenazantes de hoy, llevándome a la indefensión total: a la sumisión total ante la mirada impune del león, a la psicosis. Sin *mediación* verdadera, me fui haciendo muy pequeño, tan pequeño, desvalido e indefenso como lo puede estar un escarabajo ante la bota verde oliva que lo quiere destruir, tan pequeño me hice que, asumiendo una posición fetal, ni siquiera el recuerdo remoto de la grandeza de tu pequeñez, como caballero andante por la justicia la libertad y la democracia, parecía servirme de acicate. El tiempo ya no transcurría para mí, estaba en la pesadilla del terror y como en toda pesadilla no tenía consciencia del tiempo, no podía entender que quienes matan y mueren matando a los indefensos pueden ser enfrentados y desarmados en su angustia misma. Percibía tan sólo que la angustia, poco a poco, me llevaba a su territorio, me jalaba hacia ella misma: ¿Hacia dónde? ¿Desde dónde? ¿Para qué? Eso no lo sabía pues el miedo y la angustia me paralizaban, negándome la posibilidad de entender que la pulsión de muerte hace parte de la condición humana, se le puede enfrentar con Eros para vencerla y superarla. Pero, ¿cómo procesar esos objetos colocados en mi realidad de ayer y de hoy, generadores de fantasías de aniquilamiento y sangre fraticida, ¿cómo soportar que en los laberintos del poder se negara la misma mediación y, simbólicamente, se dejara profanar el seno materno destruyendo el aparato reproductor de la mujer como trofeo de la infamia máxima, de la degradación del verdadero poder, creador y generador de la vida misma?<sup>24</sup>

Muchos objetos destructores habían hecho campamento en mi territorio y, ¿cuál guardianes del reino de Tánatos, del poder sangriento e impune, se apoderaron de mí y me sumergieron en una tormenta, pre-

<sup>24</sup> De acuerdo con el relato de un sobreviviente de la matanza de Acteal, los ejecutores materiales de la muerte de cuarenta y cinco indígenas abrieron el vientre de una mujer embarazada y destruyeron a machetazos al feto en gestación. (Richard Stahler-Sholk, "Massacre in Chiapas", en *Latin American Perspectives*, vol. 25, núm. 4, p. 63.)

cipitándome al vacío. Aquí recordé aquel primer abismo con el que el hombre se encuentra en los inicios de su vida, el primer grito de angustia, el encuentro con la vida, que en este momento era mi encuentro primero con la posibilidad de la muerte.<sup>25</sup>

Recordé así, don Durito, la angustia del inicio de la vida, en donde la agresión no es un concepto sino la precipitación hacia el abismo. Recordé y viví, al mismo tiempo, la angustia de mis primeras lecturas de mi realidad interna y externa, la angustia de esas figuras autoritarias y castrantes que recobraban vida en las figuras del poder impune, el que hoy esparce su imperio sobre la tierra. Estaba desvalido, abatido, imposibilitado de cualquier intento por vencer la mirada del león... Luché muchísimo sin poder entender el miedo, mi miedo. Mucho tuve que trabajar conmigo mismo para poder entender lo que estaba viviendo. Pero, al no conseguir descifrar tanta angustia, busque ayuda y empecé a investigar lo que me estaba ocurriendo.

Poco a poco, tal vez de la misma manera súbita como había caído en el abismo, empecé a salir de él: empecé, lentamente, a entender mi angustia y pude enfrentar la mirada del león y, al descifrar la mirada del león que me miraba, empecé a salir del fondo del abismo. No es fácil explicar lo que pasó, corazón y razón se juntaron para sentir y traducir el miedo producido ante la angustia de la destrucción total, o sea, que me di cuenta que el corazón tiene razones que la razón no puede comprender pero que tiene que traducir. Así pude enfrentar la mirada del león para no dejarme paralizar por ella y pude desarmar su fuerza, logrando salir del abismo.

<sup>25</sup> "El yo inmaduro del bebé está expuesto desde el nacimiento a la ansiedad provocada por la innata polaridad de los instintos -entre el conflicto de vida y el conflicto de muerte. Está también expuesto al impacto de la realidad externa, que le produce situaciones de ansiedad, por ejemplo el trauma de nacimiento, pero también le da vida, por ejemplo el calor, amor y alimento proveniente de la madre. El yo se escinde y proyecta fuera su parte que contiene el instinto de muerte, poniéndola en el objeto externo original: el pecho. Es así como el pecho -a1 que siente conteniendo gran parte del instinto de muerte- llega a experienciarse como malo y amenazador para el yo dando origen a un sentimiento de persecución. De este modo, el miedo original al instinto de muerte se transforma en miedo a un perseguidor". (Melanie Klein, *Obras completas* 1, pp. 29-42.)

Al salir de nuevo al mundo exterior ya no era el mismo de antes, bueno, era el mismo pero viviendo la angustia de la vida de forma diferente -el mismo pero no lo mismo-, ya entendía el porqué los seres humanos nos dejamos precipitar hacia el abismo de la pulsión de agresión, el porqué se le ha negado al ser humano la posibilidad de conocer su mundo interior: la convivencia, desde su interior, de Eros y de Tánatos, el porqué *los medios de desinformación y de control del pensamiento* se convierten en medios de manipulación y de destrucción de la conducta humana, el porqué el poder autoritario necesita convivir con el miedo y la destrucción, como condición necesaria para poder ejercer su imperio impune y criminal. Entendí, don Durito, por qué un escarabajo no puede vivir sin la madre-tierra y el porqué la lucha por la madre-tierra es la lucha por la verdadera mediación. Entendí, don Durito, por qué la lucha que se hace camino con palabra verdadera -para todos todo, para nosotros nada- es la lucha que anuncia la reconquista de la humanidad perdida: la reconquista de Eros. Entendí, don Durito, qué en la raíz misma de la dignidad está la posibilidad de ofender la vida misma con tal de frenar la destrucción de quienes, necesitan imponer su poder de muerte, negando la madre-tierra: descubrí que en los hombres del poder global existe una pulsión de apoderamiento<sup>26</sup> que los lleva, inconscientemente, a controlar una madre que los abandonó. Comprendí, entonces don Durito, el sentido profundo de tu lucha, por la humanidad y contra el neoliberalismo.<sup>27</sup> Comprendí, desde el abismo, por qué neoliberalismo y autoritarismo son hermanos que se hacen fuertes en la lucha fratricida, aunque débiles en su ser porque estando desnaturalizados -des-madrados en *estricto*

<sup>26</sup> "[...] una pulsión de apoderamiento que actuaría para hacer sentir que ahora no es el niño el que depende de las personas, sino que son las personas las que dependen de él, pero haciendo con anterioridad un desplazamiento de la figura parental (madre) a los objetos del juego, objetos que acabarían siendo de su total control. Esta pulsión de apoderamiento como la llama Freud, parece ser que es la que alimenta y da origen al deseo de poder y al poder mismo". (F. Martínez Salazar, "Freud, algunas de sus contribuciones a lo cultural y a lo político", en *Op. cit.*, p. 32.)

<sup>27</sup> El EZLN halagado llevar a cabo dos reuniones internacionales -intergalácticas como dice don Omíto-, una en medio de la selva y la otra en Europa. (EZLN. *Crónicas imerga/ácticas*.)



*sensu*- quieren ahogar en sangre la angustia que les provoca el deseo de muerte hacia su hermano, la carencia de su madre perdida que se los está tragando por dentro y les exige poder.

Por todo lo que te cuento, don Durito, el 22 de diciembre de 1997, día de la matanza de cuarenta y cinco de los indígenas desplazados de Las Abejas refugiados en Acteal, en el municipio de Chenalhó, Chiapas hizo revivir en mí la pesadilla del miedo y la angustia del terror, al mirar los ojos ensangrentados del león. Pero mi angustia, don Durito, como tu sabes mejor que yo, no es ni siquiera una simulación de los interminables segundos, minutos y horas de angustia total, vivida por la comunidad de Las Abejas. Con esa matanza, el terrorismo de Estado quiere aislar al EZLN de las comunidades de apoyo y abatir a los indígenas, sembrando el miedo, al golpear en lo más íntimo de la dignidad humana. En los laberintos del poder, la dignidad indígena tiene que ser combatida con el terror y la indefensión total. Sin embargo, y a pesar de tanto sufrimiento, Acteal es, al mismo tiempo, el símbolo que evoca en el ser humano al reencuentro con la madre-tierra, con su humanidad perdida en la tierra negada y la madre masacrada, el encuentro con Eros.

Pero mi terror es todavía más espantoso, don Durito, cada vez que se denuncia ante los ojos del mundo que Acteal es la crónica de una muerte anunciada. La muerte a mansalva de cuarenta y cinco indígenas, en su mayoría mujeres y niños, es un acto de psicopatía y de cinismo. Acteal es también un símbolo que desnuda la falsa mediación de los medios de comunicación, en donde se puede entender con claridad el manejo de la falsedad, el racismo y sus cómplices que intentan presentar la matanza como una riña de "indios" que se están matando entre sí, en una lucha fratricida. "Es cosa de indios", aquí no pasó nada importante -es el mensaje de los medios de desinformación-, si acaso habrá que castigar no a los autores intelectuales de tal infamia, sino a quienes no supieron llevar a la práctica el libreto de muerte, elaborado en los laberintos del poder.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> "Abrir un libro de historia -y a sea griego, romano, chino, inca, turco o francés-, es contemplar la terrible unión que existe entre el poder y la pulsión de muerte. Para todos

En mi ser, esta pesadilla de la masacre, a diferencia de la que te conté anteriormente, hirió mi intimidad, la intimidad del ser humano, porque violó la ley primera y última de la vida: no sólo se mató al indefenso sino que se violó el seno materno. Con cada seno violado se mato miles de veces al ser humano, pues se destruyó simbólicamente al seno materno, al aparato reproductor femenino. Pero al mismo tiempo se quiso violar la inteligencia humana al querer presentar, a través de la *mediación* psicopática de los medios, la matanza como un simple fratricidio, lo que en realidad fue una matanza fría y maléficamente planeada en los laberintos inmundos del poder.<sup>29</sup>

aquellos, analistas o no, que se resisten a admitir que pueda existir y triunfar, en el corazón de la psique humana, un impulso de muerte, les bastará una mirada rápida sobre la realidad política para que pueda quitar sus resistencias. No es ni siquiera necesario tener en mente la hipótesis freudiana de la pulsión de muerte para darnos cuenta del deseo que experimenta el hombre para volver a lo inanimado: es la muerte como tal que, franca y socarronamente, puesta en escena o administrada desde las sombras, horrible o glorificada, la que aparece llena de múltiples cadáveres, con incesantes flujos de sangre que podemos encontrar a lo largo de la historia de la humanidad. No será necesario realizar múltiples análisis sobre la situación actual para encontrar pruebas irrefutables y ver, con claridad, que un sistema político se puede juzgar teniendo en cuenta el número de muertos que ha producido, ya que son éstos los que dan testimonio de la alianza que existe entre dicho sistema y la pulsión de muerte.

La pulsión de muerte yace en los más profundo del inconsciente, ella se muestra y se renueva en aquellas expresiones públicas que parecerían estar ciegas: guerras, crímenes, exterminio de masas que se exhiben o se camuflan movilizandolos todos los recursos de la sociedad y del hombre. Esta pulsión se manifiesta especialmente en los sistemas totalitarios contemporáneos, grandes fábricas de muerte: se puede contabilizar cuántos muertos ha producido en nazismo, el stalinismo..., las cifras hablan por sí solas. En la política, la pulsión de muerte se expresa vivamente y con voz inteligible: un político puede ser caracterizado por el campo de acción que entrega, activa o pasivamente, a la pulsión de muerte. Esto se puede comprobar tanto en el ejercicio de su mandato, en los campos de batalla, las carnicerías humanas, las ciudades devastadas, los campos de muerte, así como también en el resultado de sus acciones cotidianas, habituales: suicidios, delincuencia, adicciones, enfermedades, accidentes, violencia cotidiana (a través del gesto, la palabra, la miseria...) Éste es ya un primer punto de partida para un psicoanálisis político que analiza la pulsión de muerte dentro de lo político: no importa si este camino este camuflado o si se pueda conocer abiertamente. Lo importante es que puede descubrirse, nítidamente, las cuentas de la muerte". (Roger Dadour, *La psychanalyse politique*, pp. 110-111.)

<sup>29</sup> "El poder es una expresión de la conducta del ser humano". Freud, en *El malestar de la cultura*, relaciona los orígenes del poder con la violencia para demostrar que el hombre,

Herido en mi intimidad, don Durito, ¿dónde encontrar consuelo si no es en la misma figura de la mujer indígena? Ella, como el símbolo máximo de la verdadera *mediación* para la vida, aparece ante el mundo para detener la barbarie.<sup>311</sup> En mi mente tengo la imagen de las mujeres que han sido capaces de detener, con su presencia y hasta con su muerte, la embestida de los "fieros" soldados defensores de la injusticia y la corrupción. En mi ser hoy está aquella imagen de la mujer indígena que, sacando fuerzas de sus mismas entrañas, se coloca como *verdadera mediadora*, para detener, en este momento histórico, las armas de muerte del poder impune, para detener, con su dignidad, la fuerza sangrienta del león herido que muriendo quiere ahogar con más sangre la angustia infinita de haber profanado su origen.

Miro al mismo tiempo la mirada humana llena de rabia y del dolor que explota en el llanto de quienes se quedaron en el mundo para seguir haciendo camino y presentan, a través de la figura de la madre indígena, el antivirus para vencer el neoliberalismo, para conocer el

disgregado, comete actos de violencia contra otros hombres al obedecer a la ley del más fuerte, obligando a los más débiles a unirse para luchar contra el más fuerte, creando una fuerza que impida la acción violenta que se venía imponiendo entre ellos. Sin embargo, es importante subrayar que la acción de sometimiento a estos sujetos violentos se ejerce, también, de forma violenta.

Los orígenes del poder se generan por la necesidad de sofocar esa violencia aislada e individual, ya que la convivencia humana sólo es posible, cuando una mayoría más fuerte se une para reprimir a los individuos violentos, siendo capaz de someterlos mediante el ejercicio de un poder superior que guarde ciertas características. Una de ellas es que, ahora, en el poder de la comunidad se contraponen como derecho al poder del individuo, que es condenado a la violencia bruta. Esta sustitución del poder del individuo por el poder de la comunidad, se constituye en el paso cultural decisivo de la humanidad y su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción de sus impulsos. El siguiente requisito cultural es, entonces, la seguridad de que el orden jurídico recién establecido no se quebrante para favorecer a un individuo violento. De esta forma, el resultado final debe ser un derecho al que todos, al menos todos los capaces de vida comunitaria, hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie pueda resultar víctima de la violencia humana". (E. Martínez Salazar, "Freud, algunas de sus contribuciones a lo cultural y a lo político", en *op. cit.*, p. 31.)

<sup>30</sup> Después de la masacre de Acteal, el gobierno sigue con su estrategia de destrucción de las comunidades zapahuistas intentando penetrar en ellas. Ante tal investida, las mujeres indígenas han impedido con sus cuerpos el paso del ejército por sus comunidades.

significado profundo de la pulsión de apoderamiento que guía la conducta del poder.<sup>31</sup>

, Siguiendo la dignidad indígena vuelvo a traer a mi memoria la fábula del viejo Antonio; miro la mirada del león asesino que se deleita en su presa y se burla de cualquier posibilidad de condena porque sabe que muchas peleas fieras le esperan para seguir saciando, con la sangre del inocente; lo que su corazón reventado de odio no puede conquistarse: un lugar digno en donde reposar su angustia de muerte.

Sin embargo, don Durito, debo decirte que la mirada de esta conducta psicópata del poder no es la que más me preocupa, la mirada que en realidad me preocupa es la de aquellos que con toda firmeza niegan la realidad y con un cinismo casi perfecto dicen al mundo que la sangre derramada es producto del salvajismo de los misinos indígenas que a lo largo de su historia no han hecho otra cosa que matar a sus hermanos para sobrevivir. Pero además, don Durito, tú bien sabes que muchas miradas encuentran cabida en su miedo en esas palabras tranquilizadoras de los instintos más perversos del ser humano, del instinto de muerte, pues esas miradas se identificarán en esa sapiencia de la lectura de una matanza porque saben que la, eh, matanza de 195 salvajes que se niegan a obedecer a los neoliberales será la mejor garantía para construir el mundo competitivo y de consumo que "todos queremos". Aquel mundo en donde nadie proteste o quien lo haga sea eliminado, en donde la felicidad no este nunca más en el encuentro del hombre con la naturaleza sino, en la destrucción de la madre naturaleza para que así reine, el imperio de la sociedad de consumo eh, donde todos seamos iguales; o sea, en

<sup>31</sup> "La pulsión de muerte y la pulsión sexual son fuerzas inconscientes primarias —y reconocida como tales, El psicoanálisis político analiza la pulsión de apoderamiento considerándola como una fuerza "anteprimaria" —como línea de fuerza del inconsciente, Lo poco que Freud ha dicho al respecto —'fuerza', 'anterioridad'— va en este sentido. Esto significa que la pulsión de apoderamiento está siempre presente en todas partes, en todo momento, siendo una pulsión que precede a cualquiera otra: no existe nada sobre lo cual ella no ponga su poder, no extienda su imperio. El apoderamiento fundamenta y sostiene todo el imperio del ser humano: después del reino del feto sobre su pulgar que chupa, del bebé sobre el seno que agarra —el 'imperio de los senos'— y de la victoria sobre sí mismo, se llega a la más extraordinaria construcción imperial: su Imperio que, desde el origen, lo convierte en 'rey del universo'." (R. Dardot, *op. cit.*, jp, 100-124.) La trad. es mía, "

donde todos estemos consumiendo lo mismo: allí llegará el "hombre nuevo", el hombre de los mitos aseguradores de la globalización.

Afortunadamente, don Durito, son muchas las luchas que podemos emprender para no continuar precipitándonos al abismo. Primero que todo podemos encaminar nuestra rabia y nuestra rebeldía, nuestra capacidad racional y emocional para: Definir nuestro espacio de lucha, colocándonos frente a él para jalarlo, como diría Freire "haciendo 10 posible de hoy para prepararnos a realizar lo imposible del mañana"

Una vez definido nuestro espacio de lucha podemos, en segundo lugar, elaborar instrumentos teórico-prácticos que nos permitan "leer nuestra realidad", para ello es pertinente hacer un corte metodológico de la realidad para poder estudiarla. Este corte puede hacerse en tres partes: área psíquica, área escolar y área sociopolítica. Nunca hay que perder de vista que el ser humano tiene la capacidad de conocer su realidad, pero esta capacidad existe sólo en potencia y cada ser humano tiene que desarrollarla, o sea que él es el encargado de construir el conocimiento que tiene sobre su realidad. El problema al que nos enfrentamos, como tú bien sabes, don Durito, es que este proceso está impedido, oculto, velado, desde los laberintos corruptos del poder. Precisamente se valen de esto para imponer el imperio de la muerte, la ideología del lucro y de la exclusión. Por ello tenemos que tener muy claro que al haber dejando en el "olvido" nuestra vida emocional, hoy no tenemos ni el control ni el conocimiento de nuestra conducta, estando a merced de quienes manipulan nuestros actos. Los trabajos de psicoanálisis aplicado a lo social y las terapias psicoanalíticas son hoy en día instrumentos que necesitamos conocer y saber aplicar para acercarnos a una lectura de la realidad. Una de las tareas fundamentales en este sentido tiene que ver con el derecho a la información y con el estudio de los medios de información.

En tercer lugar, es necesario ocupar el espacio que previamente hemos definido --el de nuestra práctica-- para ejercer nuestro derecho a pensar nuestra práctica para transformarla y transformarnos a nosotros mismos.

Por último diría que un gran espejo, para entender y actuar en nuestro espacio de lucha, lo tenemos en el EZLN. Este grupo de rebeldes, en

donde tú prestas tus servicios (y en donde tienes como escudero al subcomandante Marcos), es el resultado de 500 años de resistencia indígena, que con su ¡ya basta!, nos invitan a construir un mundo sin exclusiones: *nunca más un México sin nosotros*. La importancia del EZLN a principios del siglo XXI está en que es la primera guerrilla no violenta de la historia y con capacidad de convocatoria -le asiste la verdad histórica- que lucha contra el neoliberalismo y por la humanidad.

Bueno, don Durito, me despido de ti en un momento trascendental de la historia de la humanidad: estamos entre la guerra y la paz, entre la bota verde olivo que espera la orden para tratar de aplastarte para siempre -como si esto fuese posible, como si sólo existiera un solo escarabajo en las entrañas de la madre-tierra- o la fuerza de Eros que imponga la sociedad civil sobre los gobernantes para que ellos: *manden obedeciendo*.

La conciencia rebelde.

(Tercera carta a don Durito)

Silencioso don Durito:

El poeta Juan Bañuelos contó una historia para comprender mejor el poder del silencio desde la dignidad ética, un silencio que ya ensordece a los torpes.<sup>32</sup> Relató la lucha de poder entre la espada, el árbol, la piedra y el río. La espada que creyó vencer al árbol al cortarlo en pedacitos, al igual que a la piedra, fue vencida silenciosamente al caer al río. El agua la oxidó [m] hay veces que tenemos que pelear como el agua frente a la espada, en silencio. Ésta es la hora de hacernos agua. Por favor, sociedad civil, paremos la guerra.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde hace varios años ha guardado "silencio", como respuesta al incumplimiento de la palabra por parte del gobierno, empeñada cuando las dos partes en conflicto firmaron los Acuerdos de San Andrés, el 29 de noviembre de 1996.

<sup>33</sup> Mónica Mateos, "Presentan el libro *Cuentos para ul/a soledad desvelada*, de sup Marcos". en *La Jornada*, p. 29. Este libro del sup Marcos es una invitación a la organización de la "señora" sociedad civil y contiene la mayoría de los escritos de don Durito.

Un gran amigo mío, pero más amigo aún de los desarrapados del mundo, a quien consagró toda su vida, murió el año pasado: Paulo era su nombre, Freire su apellido. Su libro más famoso: *Pedagogía del oprimido* (1968) y el último: *Pedagogía de la autonomía* (1997). La madurez de su lucha político-pedagógica estuvo encaminada a darle voz, como lo haces tú, don Durito, a todos los que no la tienen, enseñando y aprendiendo *con* ellos y ellas a leer el mundo para transformarlo. La propuesta revolucionaria de Paulo en el ámbito educativo tuvo como eje principal la comprensión de que *la lectura del mundo antecede a la lectura de la palabra*, de ahí que *Pedagogía del oprimido* sea un desafío lanzado a todos los desarrapados del mundo para que aprendan a "leer" su práctica cotidiana, a pronunciar su mundo de opresión: a tomar distancia de su situación de miseria, violencia y exclusión, organizándose para romper su silencio, adueñándose de su historia y de su cultura para reeleer y reescribir su mundo.

Al "leer" el mundo de la opresión, los seres humanos pueden ir entendiendo lo que la violencia opresora ha hecho de ellos hasta arrinconarlos en una "cultura del silencio",<sup>34</sup> quitándoles el derecho a decir su palabra e introyectándoles la sombra del opresor. Pero el de los oprimidos es un silencio explosivo que se romperá en la medida en que vayan recuperando su humanidad perdida, cuando su rabia y su rebeldía les permita recuperar su dignidad humana-doblegada ante ellátigo opresor—, cuando los oprimidos descubran que el conocimiento es lucha: una lucha por recuperar su rostro hasta alcanzar su autonomía y la de sus comunidades, una lucha por deshacerse de la sombra del opresor. Paulo Freire afirmaba:

<sup>34</sup> "La cultura del silencio" se genera, como forma de resistencia cultural, en la estructura opresora. Por lo tanto, como decía Freire, "toda lucha contra la ideología o las ideologías dominantes debe basarse en la resistencia levantada por las clases populares y, a partir de ahí, elaborar ideologías que se opongan a la ideología o ideologías dominantes. Y no al contrario, creando ideologías en oposición a las ideologías dominantes, sin considerar que debe partir de una base concreta: las resistencias que se hacen por parte del pueblo. y esto es básico en cualquier lucha ideológica". (P. Freire, *apud* M. Escobar Guerrero, *Educación alternativa...*, p. 29.)

La alfabetización en un área de miseria, por ejemplo, sólo adquiere sentido en la dimensión humana si, con ella, se realiza una especie de psicoanálisis histórico-político-social del que vaya resultando la extraversion de la culpa indebida. Esto corresponde a la "expulsión" del opresor de "dentro" del oprimido, en cuanto *sombra* invasora. Sombra que, expulsada por el oprimido, debe ser sustituida por su autonomía y responsabilidad [...].

La autonomía, en cuanto maduración del ser para sí, es proceso, es llegar a ser.<sup>35</sup>

Como verás don Durito, el quehacer de Paulo estaba muy cercano a la lucha que tú enarbolas y, precisamente por ello, hoy me decidí a escribirte para contarte tanto del aporte de Freire a la lucha *con* el grupo de harapientos del mundo como lo que él sabía acerca de ti. Paulo, antes de morir, te conoció y supo de tu lucha. "Me refiero, como dice Marcos, al muy grande y muy querido don Durito de la Lacandona, caballero andante y noble hidalgo que cabalga las montañas del Sureste Mexicano. El más alto y digno representante de la altísima y suprema profesión de la andante caballería, el siempre vivo, don Durito de la Lacandona".<sup>36</sup> Desde que tu desenvainaste tu espada, poniéndola al servicio de los más pobres entre los pobres, me comuniqué con Paulo para hacerle llegar el aroma de esperanza - **la** que se construye en la lucha, la que no sé convierte en pura espera- que soplaba desde la Selva Lacandona.

En alguna carta le narraba a Paulo la forma como el 10 de abril de 1994 habías hecho tu primera aparición para regocijo de muchos y tormento de unos cuantos:

Lo conocí - nos cuenta tu escudero, el tal *Sub Marcos* - un día en que estaba buscando el tabaco para fumar y no lo encontraba [...] a unos cuantos metros y detrás de una piedra me encontré a un escarabajo sentado en un pequeño escritorio, leyendo unos papeles y fumando una pipa diminuta [...]

- **Y** usted, ¿cómo se llama? - **le** pregunté.

- Nabucodonosor - **me** dijo y continuó -: Pero mis amigos me dicen Durito. Usted puede decirme Durito, capitán.

<sup>35</sup> P. Freire, *Pedagogía de la autonomía*, pp. 81 y 103.

<sup>36</sup> Subcomandante Marcos, *Cuentos para una soledad desvelada*, p. 45.



Yo le agradecí la atención y le pregunté qué era lo que estaba estudiando.

-Estudio sobre el neoliberalismo y su estrategia de dominación para América Latina -me contestó<sup>37</sup>.

También le comentaba a Paulo de tu capacidad de lucha, no sólo dentro de la caballería andante sino de aquella puesta al servicio de la "lectura del mundo", utilizando, así, tú pluma y tu espada para decir ¡ya basta! y luchar contra la exclusión y la violencia impuesta por el mal gobierno. Paulo sabía que tú, cual escarabajo, te habías metido en la tierra de la dignidad indígena para entender y darle voz al dolor, al desprecio, la muerte y la capacidad de lucha de los hombres montañesa, de aquellos que de la noche vienen, los que en la noche andan. Paulo sabía que tú eras el fruto de esa semilla de resistencia que, desde hace más de 500 años, los indígenas fueron tejiendo en la noche, en el "silencio", con su cultura, con el dolor de sus muertos; esa resistencia indígena que no ha dejado de luchar Contra los opresores, aquellos que a sangre y fuego han intentando aplastar y doblegar para siempre la capacidad de lucha, la resistencia y la dignidad rebelde del ser humano. Quiero que sepas que Paulo nos decía:

[...] es preciso que en la resistencia que nos preserva vivos, en la comprensión del futuro como *problema* y en la vocación de ser más como, expresión de la naturaleza humana en proceso de estar siendo, encontremos fundamentos para *nuestrarebeldía* y no para nuestra *resignación* frente a las ofensas que nos destruyen el ser. No es en la *resignación* en la que nos afirmamos, sino en la *rebeldía* frente a las injusticias.

Una de las cuestiones centrales que tenemos que trabajar es la de convertir las posturas rebeldes en posturas revolucionarias que nos involucran en el proceso radical de transformación del mundo.<sup>38</sup>

Como tú bien sabes, don Ourito, la vitalidad de esta resistencia, enraizada en la naturaleza, de las mujeres y hombres de la servidumbre Lacandona, es expresada por el *sup* con las siguientes palabras:

<sup>37</sup> Subcomandante Marcos, "Ourito", en EZLN, *Documentos y comunicados...*, p. 217.

<sup>38</sup> P. Freire, *Pedagogía de la autonomía*, pp. 76-77.

No morirá la flor de la palabra...  
 Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy,  
 pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la Tierra,  
 ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.  
 Nosotros nacimos de la noche: en ella vivimos; moriremos en ella.  
 Pero la luz, será mañana para los más: para todos aquellos que hoy  
 lloran la noche; para quienes se niega el día;  
 para quienes es regalo la muerte; para quienes  
 esta prohibida la vida.  
 Para todos, la luz; para todos todo. Para nosotros la alegre rebeldía.  
 Para nosotros nada.<sup>39</sup>

Así, don Durito, le hacía ver a Paulo cómo tus escritos y tu práctica revolucionaria, de la misma forma que la praxis de él, son una propuesta de lucha -aunque por caminos diferentes ya que Paulo nunca hubiese empuñado arma distinta de la de su pluma- en contra de la opresión. Una propuesta que desafía a los seres humanos para que estudien su práctica concreta, aprendiendo a tomar distancia de ella para conocerla, analizarla y transformarla, transformándose así mismos hasta llegar a conquistar su autonomía. Una propuesta que desafía a cada hombre y cada mujer para que aprendan a "leer su realidad real" quitándole el velo opresor, el velo que la oculta. Una propuesta que desnuda las estrategias del opresor, aquellas, por ejemplo, que se apoyan en el control que ejercen sobre los *medios de desinformación y de control del pensamiento* y que buscan falsear y esconder la realidad real, cas-trando en el ser humano la posibilidad de conocerla y de transformarla.

Para el opresor, el oprimido no tiene derecho a ser y, por lo tanto, no puede tener ni memoria histórica ni capacidad para decidir su destino, menos aún para rebelarse contra sus atrocidades. Sólo los opresores están capacitados para decidir nuestro destino socioeconómico, cultural y político. De esta forma, en "silencio" tenemos que aceptar los dictámenes que les son ordenados a "nuestros" gobernantes, desde los centros financieros, como el FMI y el Banco Mundial, que son los que de-

<sup>39</sup> Palabras del subcomandante Marcos (llamado en México sup) tomadas del texto "El supo Dignidad rebelde", reproducido en el disco compacto *Juntos por Chiapas*.

ciden el rumbo de la economía neoliberal que hoy ha sembrado miseria, muerte, impunidad y corrupción en nuestros pueblos. En ese contexto, don Durito, Paulo auguraba la esperanza:

El sistema capitalista alcanza en el neoliberalismo globalizante el máximo de eficacia de su maldad intrínseca.

Yo espero, convencido de que llegará el momento en que, pasada la estupefacción ante la caída del muro de Berlín, el mundo se recompondrá y rechazará la dictadura del mercado, fundada en la perversidad de su ética de lucro.<sup>40</sup>

Y, como tú bien sabes, el neoliberalismo ha profundizado un problema que no es nuevo. Por ello quiero que sepas, don Durito, que cuando tú hiciste tu aparición, para denunciar el silencio opresor ejercido sobre los oprimidos y para anunciar el camino de tu lucha, con los indígenas zapatistas, yo me encontraba intentando entender mejor mi práctica educativa, leyendo algunas cosas de Freire que mucho tenía que ver con tus luchas. Leía *Pedagogía de la esperanza. un encuentro con la pedagogía del oprimido*. Tu lucha me permitió entender mejor la lucha de Paulo —de la misma forma que la lucha de Paulo me permitió entender mejor la tuya— encontrando una invitación concreta para construir contigo una nueva forma de entender el poder, preparándonos para exigir a los gobernantes *mandar obedeciendo*. En otras palabras, entendí el verdadero sentido de tu lucha, aquella que habías emprendido con los hombres *sin rostro y sin historia*, con aquellas y aquellos que de la noche vienen, que en la noche andan y que se habían agarrado de su historia para no morir en el olvido.

Hombres y mujeres. a lo largo de la historia, venimos convirtiéndonos en animales de veras especiales: inventamos la posibilidad de liberarnos en la medida en que nos hicimos capaces de percibirnos como seres inconclusos. limitados, condicionados, históricos. Y sobre todo al percibir que la pura percepción de la inconclusión, de la limitación, de la posibilidad, no basta. Es preciso sumarle la lucha política por la trans-

<sup>40</sup> P. Freire, *Pedagogía de la autonomía*, p. 122.

formación del mundo. La liberación de los individuos sólo adquiere profunda significación cuando se alcanza la transformación de la sociedad.<sup>41</sup>

En los momentos en que vivía tus luchas, don Durito, recordaba las luchas de Freire, porque has de saber que en mis primeras prácticas educativas (1968), me había apoyado en los escritos de Paulo, a quien años más tarde (1974) tuve la suerte de conocer.<sup>42</sup> A Paulo aprendí a estudiarlo pero sin repetir mecánicamente lo que él escribía, fui aprendiendo a reinventarlo, de la misma forma como él f0e reinventandose continuamente en sus trabajos en Brasil, Chile y Guinea-Bissau, por citar algunos. Paulo, don Durito, era un hombre que, en su trabajo cotidiano, irradiaba esperanza, utopía y amor intentando romper siempre la dicotomía que existe entre el decir y el hacer para llegar a ser un hombre coherente: su entrega y su lucha con los oprimidos tenían la finalidad de que ellos y nosotros reconquistáramos nuestra humanidad perdida. Por ello leyendo y releendo *Pedagogía de la esperanza*, tu presencia, don Durito, me trajo a la memoria esos rostros sin rostro de la dignidad rebelde, la del conjunto de indígenas que aparecieron el 1 de enero de 1994 para recdrdar al mundo entero que el conocimiento es lucha.

Desde ese ayer —el "Ya basta del 1 de enero de 1994- al día de hoy -octubre de 1998-, mi estimado don Durito muchas cosas han pasado, aunque todas tienen un denominador común: la soberbia del mal gobierno que busca a cualquier precio el aplastamiento de la dignidad rebelde. Una soberbia que negando la realidad real para imponer la suya, se convierte en conducta psicopática que, buscando agredir y

<sup>41</sup> P. Freire, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, p. 122.

<sup>42</sup> El primcr contacto que tuve con Paulo fue en la Universidad de Ginebra, Suiza, en un seminario semestral que él coordinaba, pero para fortuna mía, éste se desplazó hacia sus oficinas en esa ciudad suiza y años más tarde en tierras africanas "[...] decidimos comer juntos una vez por semana -sandwiches y leche- en mi oficina del Consejo Mundial de las Iglesias, transformando así la oficina en un espacio universitario [...] Fue precisamente en el contexto de aquellos 'seminarios' que un día, al regresar de uno de mis viajes a São Tomé y Príncipe, en África, les hablé de la hipótesis o del sueño de ellos de que pudieran pasar un tiempo en São Tomé, primero aprendiendo con el pueblo, para enseguida, comenzar a enseñar algo". (P. Freire, "Prólogo", en M. Escobar Guerrero, *Educación alternativa...*, p. 12.)

destruir al otro, cínicamente se ufana del dolor y de la muerte para presentarla ante el mundo como los males necesarios de una globalización absurda y excluyente, en donde no cabe la lucha sino la sumisión. De ahí que personas como tú, don Durito -bueno, no sé si un escarabajo pueda ser persona- estén condenas a morir aplastadas por la bota militar o paramilitar, por atreverse a desafiar la ignominia, a construir la utopía crítica en la lucha cotidiana, a construir caminos que conduzcan a pelear contra el neoliberalismo y por la humanidad. De por sí, como tú sabes don Durito, se firmaron los Acuerdos de San Andrés para morfar de la palabra verdadera, para "enmascarar" la palabra, pues en la práctica se preparaban matanzas como la de Acteal, matanzas que se unen a la muerte silenciosa que sigue imponiéndose en contra de las comunidades rebeldes de México y del mundo, pero que han despertado a muchos seres humanos que encuentran fortaleza en la lucha de ustedes, en la presencia de la mujer indígena, la mujer-la madre, la madre-tierra, mediadora entre la soberbia del poder psicótico y la esperanza de un mañana que en el hoy se construye aprendiendo a vencer la fuerza bruta del león, la del poder impune.

El león primero descuartiza a su víctima, después bebe la sangre comiendo el corazón y deja los restos para los zopilotes. Nada hay que pueda contra la fuerza del león. No hay animal que se le enfrente ni hombre que no le huya. Al león sólo lo puede derrotar una fuerza igualmente brutal, sanguinaria y poderosa.

El entonces viejo Antonio del entonces joven Antonio, forjó su cigarrillo con doblador y, fingiendo que ponía atención a los troncos que convergían en la luminosa estrella de fuego de la fogata, miró de reojo al joven Antonio. No esperó mucho porque el joven Antonio preguntó:

- ¿y cuál es esta fuerza tan grande para derrotar al león?

El viejo Antonio de entonces le tendió al joven Antonio de entonces un espejo.

- ¿Yo? -preguntó el entonces joven Antonio mirándose en el redondo espejito.

El viejo Antonio de entonces se sonrió de buena gana (eso dice el joven Antonio de entonces) y le quitó el espejo.

—No, tú no —le respondió.

"Al mostrarte el espejo quise decir que la fuerza que podía derrotar al león era la misma del león. Sólo el propio león podía derrotar al león".

- ¡Ah! - dice el entonces joven Antonio que dijo por decir algo.

El entonces viejo Antonio entendió que el entonces joven Antonio no había entendido nada y siguió contando la historia.

"Cuando entendimos que sólo el león podía derrotar al león empezamos a pensar en cómo hacer para que el león se enfrentara consigo mismo. Los viejos más viejos de la comunidad dijeron que había que conocer al león y nombraron a un joven para que lo conociera".

- ¿**Tú?** - interrumpe el entonces joven Antonio.

El entonces viejo Antonio asiente con su silencio y, después, de reacomodar los troncos de la hoguera, continúa:

"Subieron al joven a lo alto de una ceiba y al pie de ésta dejaron una ternera amarrada. Se fueron. El joven debía observar lo que el león hacía con la ternera, esperar a que se fuera y regresar a la comunidad a contar lo que había visto. Así se hizo, el león llegó y mató y descuartizó a la ternera, después se bebió su sangre comiendo el corazón y se fue cuando ya los zopilotes rondaban esperando su turno.

"El joven fue a la comunidad y contó lo que vio, los viejos más viejos pensaron un rato y dijeron: 'Que la muerte que da el matador sea su muerte', y le entregaron al joven un espejo, unos clavos para herraje y una ternera.

"Mañana es la noche de la justicia, dijeron los viejos y se regresaron a sus pensamientos.

"El joven no entendió. Se fue a su champa y allí estuvo un buen rato mirando el fuego. Allí estaba y llegó su padre de él y le preguntó qué le pasaba; el joven le contó todo. Su padre del joven quedó en silencio junto a él y, después de un rato, habló. El joven sonreía mientras escuchaba a su padre.

"Al otro día, cuando la tarde ya se doraba y el gris de la noche se dejaba caer sobre las copas de los árboles, el joven salió de la comunidad y se fue al pie de la ceiba llevando a la ternera. Cuando llegó al pie del árbol madre, mató a la ternera y le sacó el corazón. Después rompió el espejo en muchos pedacitos y los pegó en el corazón con la misma sangre, después abrió el corazón y le metió los clavos de herraje. Devolvió el corazón al pecho de la ternera y con estacas hizo una armazón para mantenerla en pie, como si estuviera viva. Subió el joven a lo alto de la ceiba y allí esperó. Arriba, mientras la noche se dejaba caer de los árboles al suelo, recordó las palabras de su padre: 'La misma muerte con la que el matador lo morirá'.

"Ya la noche era toda en el tiempo de abajo cuando llegó el león. Se acercó el animal y, de un salto, atacó a la ternera y la descuartizó. Cuando lamió el corazón, el león desconfió de que la sangre estuviera seca,

pero los espejos rotos le lastimaron la lengua al león y la hicieron sangrar. Así que el león pensó que la sangre de su boca era la del corazón de la ternera y, excitado, mordió el corazón entero. Los clavos de herraje lo hicieron sangrar más, pero el león siguió pensando que la sangre que tenía en la boca era la de la ternera. Masticando y masticando, el león más y más se hería a sí mismo y más sangraba y más y más masticaba.

"Así estuvo el león hasta que murió desangrado.

"El joven regresó con las garras del león como collar y lo mostró a los viejos más viejos de la comunidad.

"Ellos se sonrieron y le dijeron: 'No son las garras las que debes guardar como trofeo de la victoria, sino el espejo'.

Así cuenta el viejo Antonio que se mata el león.

Pero, además del espejito, el viejo Antonio siempre carga su vieja escopeta de chispa.

"*Es por si el león no conoce la historia*", me dice sonriendo y guiñando un ojo".<sup>43</sup>

Esta fábula del león me permite, don Durito, volver a leer –y a entender mejor— la primera fábula del león que nos narró tu *escuálido escudero*, citando al viejo Antonio:

"El león no mata con las garras o con los colmillos. El león mata mirando. Primero se acerca despacio [...] en silencio [...] Después salta y le da un revolcón a su víctima, un manotazo que tira, más que por la fuerza, por la sorpresa [...] El pobre animalito que va a morir se queda viendo no más, mira al león que lo mira. El animalito ya no se ve él mismo, mira lo que el león mira, mira la imagen del animalito en la mirada del león, mira que, en su mirarlo del león, es pequeño y débil [...]."

Así, como tu sabes mejor que yo, el viejo Antonio nos enseña a conocer al león para saberlo destruir. De por sí los gobiernos de América Latina se han caracterizado por imponer ferozmente a sus gobernados las órdenes, la represión y la muerte gestadas en el centro de los llamados países industrializados, para negar nuestra historia, para imponer "silencios", para aplastar rebeldías, para destruir dignidades.

<sup>43</sup> Subcomandante Marcos. "La historia del león y el espejo", en "Perfil", supl. de *La lomuda*. 11 de julio, 1998.

Un sistema mundial hace posible que el crimen se haga gobierno en México. Un sistema nacional hace posible que el crimen mande en Chiapas. Luchando en las montañas del Sureste mexicano luchamos por México, por la humanidad y contra el neoliberalismo. Por eso el poder mundial nos persigue, por eso nos encarcela, por eso quiere destruirnos. [...]

Los niños de las comunidades indígenas del Sureste mexicano aprenden primero el significado del dolor y de la muerte, aún antes de saber andar por el olvido que amenaza ser su camino de hoy y de siempre.<sup>44</sup>

Todo esto me ha permitido, don Durito, recordar mucho a Paulo – a más de un año de su muerte- y, por ello quise que conocieras algo de lo que él decía y hacía, pues, entre otras cosas, desde sus primeros contactos *con* las y los oprimidos entendió, como tú, que para trabajar con y en favor de los oprimidos, era necesario empezar a trabajar *desde* la "cultura del silencio". Nunca pensar *por* ellos y *para* ellos. Para algunos, don Durito, esta epistemología freireana que se construye con las preposiciones *con*, *desde*, *para* y *por*, parece un simple juego de letras y no la esencia de un camino de acercamiento con aquella "cultura del silencio", un proceso epistemológico de acercamiento entre sujetos que, teniendo como mediador determinados objetos de estudio, se asumen como seres dialógicos para *pronunciar* su mundo, o sea, para conocerlo y transformarlo. Curiosamente el mismo silencio que los opresores impusieron a los oprimidos, "silencioso don Durito", hoy se le esta revirtiendo a la soberbia del mal gobierno, pues la conducta psicopática del poder que sigue utilizando la ley del embudo para negar la palabra e imponer la suya como la única verdad, ha llegado al delirio paranoico, queriendo controlar hasta el silencio mismo de las y los desarraigados del mundo, con la intención de verlos de rodillas, arrinconados y arrepentidos por haber desafiado la infamia del poder psicótico.

No junto mi voz -decía Paulo- a la de quienes, hablando de paz, piden a los oprimidos, a los harapientos del mundo su resignación. Mi voz tiene otra semántica, tiene otra música. Hablo de la resistencia, de

<sup>44</sup> Subcomandante Marcos, *Cuentos para una soledad desvelada*, pp. 81-82.



la indignación, de la "justa ira" de los traicionados y de los engañados. De su derecho y de su deber de rebelarse contra las transgresiones éticas de que son víctimas cada vez más.<sup>45</sup>

De ahí que, como dice tu escuálido escudero:

"¿De qué tenemos que pedir perdón?, [u.] ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? [...] ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos se iban así no más, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin, el "ya basta", que devolviera a esas muertes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez pero ahora para vivir [...]

[...] el silencio lleva mucho tiempo habitando nuestra casa, llega ya la hora de hablar para nuestro corazón y para otros corazones, de la noche y de la tierra deben venir nuestros muertos, los sin rostro, los que son montaña, que se vistan de guerra para que su voz se escuche, que calle después su palabra y vuelvan otra vez a la noche y a la tierra, que lleven verdad su palabra, que no se pierda en la mentira".<sup>46</sup>

Con todo esto, don Durito, podrás constatar, aunque se que no lo necesitas, que tu lucha es la lucha de muchos, que saben que tu convocatoria intergaláctica<sup>47</sup> para unir fuerzas "en contra del neoliberalismo y por la humanidad", es la lucha por recuperar la humanidad perdida, aquella que los opresores nunca podrán hacer porque ellos no son sin el mundo del silencio opresor, sin las manos ensangrentadas sobre la que fincan su mundo de exclusión.

La proclamada muerte de la Historia que significa, en última instancia, la muerte de la utopía y de los sueños, refuerza indiscutiblemente, los

<sup>45</sup> P. Freire, *Pedagogía de la autonomía*, p. 97.

<sup>46</sup> Subcomandante Marcos, "¿De qué nos van a perdonar?", en EZLN, *Documentos y comunicados...*, p. 89.

<sup>47</sup> El EZLN ha convocado y realizado dos reuniones internacionales -reuniones intergalácticas las llama don Durito. Es importante decir que el EZLN es la primera guerrilla no violenta de la historia y el único grupo, en este momento, con capacidad de convocatoria para luchar contra el neoliberalismo y por la humanidad.

mecanismos de asfixia de la libertad. De ahí que la pelea por el rescate del sentido de la utopía, de la cual no puede dejar de estar impregnada la práctica educativa humanizante, tenga que ser una constante de ésta.<sup>48</sup>

Antes de que Paulo muriera le envié la primera carta que te escribí, y, estarán siempre en mi memoria, aquellas palabras que me dijo cuando lo llamé para preguntarle sobre la *Carta a don Durito*. Yo tenía mucho interés en saber si le había gustado esa carta que a mí me parecía hermosa, porque estaba llena de letra viva. Al preguntarle de ella, me respondió diciéndome, con su lenguaje lleno de energía, "pucha Miguel, me gustó mucho esta carta y estoy totalmente de acuerdo con don Durito".

Desafortunadamente estas fueron las últimas palabras que de él oí, pues falleció meses más tarde, el 2 de mayo de 1997.

Como ya te habrás dado cuenta, don Durito, Paulo ya sabía de tus andanzas, de tu lucha y la de tu escudero y, claro está del viejo Antonio, también. Cuando le escribía a Paulo, le comentaba, por ejemplo, que al comenzar a leer tus escritos algo me faltaba para entender la profundidad de tu lucha y que sólo conseguí hacerlo (cuando te leía, simultáneamente a ti y al viejo Antonio, ya que es él el que nos permite encontrarnos más de cerca con la cultura indígena. De esta forma, al leer tus escritos, siempre tengo conmigo aquel espejo irrompible que me regalaste:

Durito le da el mejor de sus regalos: un espejo irrompible y eterno, un adiós que no duele, que alivia, que lava [u.]

"¿Estarás siempre del otro lado del cristal?", le pregunté y se preguntó Durito. "¿Estarás siempre del lado de allá de mi acá y yo siempre estaré del lado de acá de tu allá?",<sup>49</sup>

Así, que con espejo y cristal seguía – y seguiré siempre – esa lucha fantástica de las comunidades indias del Sureste mexicano; esa lucha que ha logrado arrinconar la mentira y la muerte que como "ayuda humanitaria" el mal gobierno sigue enviando en tanquetas de primera clase.

<sup>48</sup> P. Freire, *Pedagogía de la autollullull*. pp. 110-111.

<sup>49</sup> "Carta a don Durito. desde el salón de clases", *vid. supra*, pp. 89-113.

No es por azar, don Durito, que en los últimos días de su lucha Paulo haya querido hacer énfasis en la lucha por la autonomía, dejándonos *Pedagogía de la autonomía*. Paulo igual que tú, siempre supo que las clases opresoras hacen todo lo necesario para que el ser humano se someta a sus designios perversos, tratando de impedir, por cualquier medio, que la voz de los sin voz sea escuchada, aplastando cualquier autonomía que no sea aquella que rige sus instintos más perversos: El miedo es su principal arma, apoyándose en el terror para imponer el silencio. Quiero, por ello, compartir contigo las siguientes palabras que Paulo me escribió semanas antes de morir:

Acabo de leer, tocado, en cada momento, por la belleza con que la palabra auténtica siempre se viste, por la "amorosidad" con la cual ustedes se entregan a la lucha en favor de la autonomía de las personas y en favor de la justicia amordazada, los textos con que ustedes, artesanos de la libertad, desocultan verdades necesarias. La verdad, por ejemplo, que habla sobre la imposibilidad de una globalización real de la cultura fuera del respeto integral a las diversidades culturales. La verdad que devela la crueldad de la ética del mercado, mimada por la ideología fatalista inmersa en el discurso neoliberal que nos enseña la acomodación pasiva a la realidad mantenida como intocable, en lugar de su transformación radical.<sup>50</sup>

Hermosas palabras éstas que me traen a la memoria, a tu fiel escudero:

Nosotros los que en el pasado vemos una lección y no un estorbo, los que volteamos al ayer para aprender y no para arrepentirnos. Nosotros, los que miramos el futuro como algo que se construye en el presente, los que aspiramos a un mañana con todos. Nosotros los que balanceamos el miedo con vergüenza, la prudencia con valor, y la indiferencia con memoria. Nosotros, los seres humanos que existimos, es decir, que desafiamos el poder.<sup>51</sup>

Para Paulo, inigualable don Durito, los seres humanos tenemos que romper la "cultura del silencio", recuperar nuestra dignidad perdida

<sup>50</sup> P. Freire "Prólogo", *vid. supra*, p. 9.

<sup>51</sup> Subcomandante Marcos, *Cuentos para una soledad desvelada*, p. 83.

reencontrándonos con la esperanza que es lucha y no espera vana, la esperanza que se construye con imaginación, asumiéndonos como seres utópicos y capaces de soñar y de realizar nuestros sueños.

Nosotros, ustedes todos los que pensamos que es posible y necesario un mundo donde la democracia, la libertad y la justicia abandonen su cómodo lugar de utopías y bibliotecas y venga a vivir (y a luchar, que es una forma hermosa de vivir) con nosotros [...]

Lo que nosotros hemos esperado, y seguimos esperando, es que la sociedad civil consiga algo un poquito más complicado, y tan indefinido como ella misma, un mundo nuevo.<sup>52</sup>

Claro está don Durito que la lucha no es fácil, los poderosos quieren presentar el mundo de hoy como el único posible, el fin de la utopía y de la esperanza, la devaluación de las rebeldías ante el imperio del dinero: los pobres sobran, no existen dentro de las realidades virtuales de la macroeconomía.

Para resolver este dilema debemos enfrentar un enemigo muy poderoso, el poder, vestido con el ropaje del neoliberalismo. Sus crímenes no reconocen frontera, representan la globalización de la desesperanza. El neoliberalismo oferta una nueva doctrina mundial: la rendición y la indiferencia como únicas formas de exclusión, la muerte y el olvido como único futuro para los excluidos, es decir para la mayoría. El crimen y la impunidad como máxima ley. El robo y la corrupción como industria principal. El asesinato como fuente de legitimidad. La mentira como dios supremo. Cárcel y tumba para los otros que nos sean sus cómplices. La internacional de la muerte. La guerra siempre. Eso es el neoliberalismo. Pero su poder se basa también en nuestras fallas. A la falta de propuestas alternativas nuestras, ellos ofrecen la continuidad de la pesadilla.<sup>53</sup>

Paulo y tú, don Durito, nos hacen un llamado para asumir nuestra rabia y nuestra rebeldía hasta convertirlas en prácticas de lucha puestas al servicio de la construcción de un mundo sin exclusiones, un mundo más humano en donde expulsando la sombra del opresor nos

<sup>52</sup> *ibid.*, pp. 71 Y 75,

<sup>53</sup> *ibid*" p. 83,

decidamos a recuperar nuestra memoria histórica, entendiendo que el grito de "*para todos todo, para nosotros nada*", sólo tendrá sentido histórico si nos decidimos a luchar con las y los desarraigados del mundo, recuperando nuestra dignidad perdida, recuperando nuestra autonomía, recuperando nuestra palabra: la verdad ética que nos asiste para *pronunciar* el mundo.

"Es con ella, con la autonomía que se construye penosamente, como la libertad va llenando el 'espacio' antes 'habitado' por su *dependencia*. Su autonomía se funda en la *responsabilidad* que va siendo asumida".<sup>s4</sup>

Quiero concluir este escrito, don Durito, retomando las palabras del poeta chiapaneco Óscar Oliva y con ellas, entregarte esta carta, colocando un granito de arena para la contrucción de ese mundo nuevo que ustedes, nosotros, estamos empeñados en construir: "La palabra nos puede hacer sujetos de la historia".<sup>ss</sup>

### La flor de la palabra. (Carta al viejo Antonio)

[...] el viejo Antonio se acordó de algo y ahí no más me contó [...] En el antes no había después. El tiempo se estaba ahí quietecito, asína como se está ahorita la noche [...] y entonces uno de los siete dioses les dijo a los otros, o sea que se dijo a sí mismo, que tenían que encontrar el modo de llegar al después y no estar siempre en el antes [...]

-No te canses preguntando cuando acabará tu camino. Ahí donde el mañana y el ayer se unen, ahí acabará [...]

Si sólo vemos muy cerca, entonces por ahí nos vamos a quedar. Si sólo vemos muy lejos, entonces vamos a tropezarnos mucho y perder el camino [...]

-¿y cómo vamos a saber mirar lejos y mirar cerca?

El viejo Antonio reanuda el cigarro y la voz:

<sup>s4</sup> P. Freire, *Pedagogía de la autollomía*, p. 90.

<sup>ss</sup> Palabras pronunciadas por el poeta chiapaneco Óscar Oliva en el programa "Expediente abierto a Chiapas" que se transmite los martes de 10 a 11:30 a.m. en Radio Universidad (México). Este programa salió al aire en la primera quincena del mes de enero de 1994.

-Hablando y escuchando a los que están cerca. Hablando y escuchando a los que están lejos.<sup>56</sup>

Respetado viejo Antonio:

Durante más de cinco años he estado en contacto permanente contigo, recibiendo tu ejemplo de lucha y de resistencia, de palabra y de silencio. Trayendo este tiempo a la memoria y al corazón; voy tejiendo la memoria con el hilo de tu palabra -la tuya y la del EZLN y en este tejer, entre sombras y luces, veo que tu palabra no ha quedado en el olvido sino que, por el contrario, ha germinando y florecido, llenándose de luz para desenmascarar la mentira y el desprecio que viene en la voz del mal gobierno. La palabra tuya rompió las sombras y el silencio que amordazaba la utopía crítica, para permitirnos soñar y luchar, llenar de esperanza el dolor y el olvido que viene haciéndose camino desde hace más de 500 años.

El viejo Antonio afilaba su machete [...] Yo dormitaba a su lado [...] El viejo Antonio confirmó de reojo que estaba despierto y me preguntó: -¿qué soñaste. -Nada -le dije [...] -Malo entonces. Soñando se sueña y se conoce [...] El hombre que no se sabe soñar muy solo se queda y esconde su ignorancia en el miedo [...] Por eso cuando los hombres y mujeres verdaderos dicen *vamos a soñar* dicen y se dicen *vanws a h/char*.<sup>57</sup>

En esta carta quiero contarte acerca del espacio de lucha, aunque pequeñito, que he abierto en el salón de clases universitario. Desde hace más de veinte años estoy trabajando en el aula, buscando alentar la participación estudiantil, tanto en la toma de decisiones como en la construcción de conocimientos.<sup>58</sup> Con la llegada de tu palabra y de tu lucha, se enriqueció mi práctica y, a través de ellas, he abierto las puertas y las ventanas del aula para recibir la luz que nos llega desde

<sup>56</sup> EZLN, *Documentos y comunicados* 3..., pp. 226, 281, 301, 331 Y332.

<sup>57</sup> Subcomandante Marcos, "La historia de los sueños", en EZLN, *Documentos y comunicados* 3..., pp. 73-75.

<sup>58</sup> Véase M. Escobar Guerrero, *Educación alternativa...*

la Selva Lacandona. En los inicios de 1994 cuando ustedes hicieron su aparición pública, mi trabajo en el aula ya había producido algunos resultados: estudiantes y yo, acabábamos de elaborar un primer diagnóstico sobre la cotidianidad en el salón de clases universitario. Pero, además de ti, la genial aparición de don Durito me permitió acercarme a través de otros símbolos a mi práctica educativa.

Por las calles aledañas al Zócalo deambula Ourito [00.] Nadie se percató de él. No lo ven [00.] Nadie ve a Ourito por la sencilla razón de que, en esta ciudad, nadie ve a nadie [00.] Ourito ha venido a despedirse de la ciudad de México y ha decidido darle un regalo a esta ciudad de la que todos reniegan y nadie abandona. Este es Ourito, un escarabajo de la Selva Lacandona [00.]

Se despidió Ourito con un regalo [00.] le da el mejor de sus regalos: un espejo irrompible y eterno [00.]

*¿Estarás siempre del otro lado del cristal?*", le pregunté y se preguntó Ourito. *“¿Estarás siempre del lado de allá de mi acá y yo siempre estaré del lado de acá de tu allá?”*<sup>59</sup>

El símbolo del *crystal-espejo* fue un buen instrumento para iluminar, de otra forma, todos los rincones del aula: logré junto con los estudiantes, entender y mirar, con otra imagen y otra palabra, nuestro quehacer cotidiano, repensando el diagnóstico que habíamos elaborado. Con el espejo para mirarnos a nosotros mismo y con el cristal para ver lo que sucede fuera del aula, constatamos, una vez más, que en este lugar casi nadie sabe nada de nada, posiblemente porque se sabe mucho de todo sin entender qué significa saber y/o por qué el "saber" que se sabe no puede aplicarse a una realidad real. "Y los espejos son para ver de este lado y los cristales son para ver lo que hay del otro lado [...]. Los espejos son para tallarlos [00.] Los cristales son para romperlos [...]. y cruzar del otro lado [00]." <sup>60</sup> Para cristal te quiero, *Espejo nunca*<sup>61</sup>

No fue difícil ver con claridad, respetado viejo Antonio, que el aula es un lugar simbólico en donde se transmite un "saber" del cual sólo se

<sup>59</sup> "Carta a don Ourito desde el salón de clases", *vid. supra*. pp. 89-113.

<sup>60</sup> *Idem*.

<sup>61</sup> Poema de Pedro Salinas.

puede oír hablar, es decir, escuchar y repetir, debido a que en este lugar se aprende a "saber" por medio de la "letra muerta", obligando a los estudiantes a seguir un camino tortuoso que no tiene más luz que la del pensamiento en sí mismo: la luz de la "letra muerta" que llega, casi siempre, a través de una transmisión de conocimientos acabados, dogmáticos, fríos y estáticos, para copiarlos en la memoria, como si el pensamiento fuese una fotocopidora. De esta forma, las y los estudiantes están obligados a construir una "realidad virtual", metiendo el pensamiento en una especie de "cárcel", en donde se está condenado a realizar un ejercicio gimnástico de abstracción, sin ningún vínculo con la "realidad real". Proceso que tiene lugar en el contexto de unas relaciones educativas que se van estableciendo entre malestar e inseguridad, para ocultar el verdadero rostro de la palabra e impedir que se hable del mundo real llenando el aula con un "silencio", que entre apatía y miedo, sólo permite realizar una sola tarea:

Escuchar a los que "saben". No pensar la realidad real.  
 "Saber" sólo lo que la "letra muerta" dice...  
 callar, no' hablar ni actuar según nuestros pensamientos

Quienes no acepten estas reglas serán despreciados y condenados a vivir en la "ignorancia", apartados y excluidos de los beneficios de la globalización, de la sociedad del hombre-cifra, del hombre-mercancía y del hombre-consumo: seres "sin cultura y sin historia", sin derecho a hablar, a rebelarse y a organizarse para decir y hacer lo que su pensamiento les dice. El perfil de hombre, sin palabra verdadera, gestado en el seno de la impunidad y del poder para unos pocos, no le permite tener derecho a decir su palabra porque su humanidad ha sido *castrada*, impidiendo la vinculación que debe existir entre pensar y actuar, conocer y transformar.<sup>62</sup>

Los procesos educativos, respetado viejo Antonio, parecen diseñados, como tú bien sabes, para construir una "realidad virtual", en don-

62 M. Escobar Guerrero y Grupo de Pedagogía Comparada, "Adiós a la transmisión de conocimientos", en *Rompan Filas*, vol. 6, núm. 26, pp. 3-9.



de podamos "meter", cuando sea necesario, nuestra "realidad real" acomodándola a los designios mágicos (técnicos y políticos) de la "realidad virtual", o sea, de la globalización. Por ello, quienes van escalando la pirámide escolar, reciben *diplomas* que los acreditan para hablar de una realidad que no existe.

Este análisis de la práctica educativa vivida en el salón de clases, desde la perspectiva de la participación estudiantil, me permitió entender, una vez más, lo limitado que resulta un trabajo de lucha dentro del aula, aunque no por ello sea despreciable. Así que mirando mi práctica docente, a través de la lucha de ustedes, en vez de desanimarme, me permitió preguntarme con los estudiantes, si no había llegado el momento de decir ¡ya basta! de tanta letra muerta en el aula e investigar de qué forma este grito de lucha y de resistencia, de dolor y de esperanza, podría aquí tener sentido. Para realizar esta tarea, contaba -además de los trabajos que habíamos escrito los estudiantes y yo- con los acuerdos que ustedes habían alcanzado con la *Señora* "sociedad civil", lo que me llevó a sacar una primera conclusión: era necesario trabajar conjuntamente<sup>63</sup> y, de esta forma, me decidí a elaborar y publicar las investigaciones realizadas,<sup>64</sup> teniendo como proyecto de trabajo la *metodología para el rescate de lo cotidiano y la teoría en el salón de clases*.

### *El miedo y la palabra muerta*

Sin embargo, respetado viejo Antonio, también quiero comentarte que en el aula, siempre me he encontrado con un obstáculo fundamental:

<sup>63</sup> En los primeros días del inicio de la guerra entre el EZLN y el gobierno, la sociedad civil salió alas calles para intentar detener la guerra. Meses más tarde el EZLN convocó a una reunión que se denominó Convención Nacional Democrática. Esta Convención buscaba organizar a la sociedad civil. Sin embargo este primer intento fracasó y el EZLN, meses más tarde, llamó a la sociedad a trabajar conjuntamente, creando el Frente Zapatista de Liberación Nacional.

<sup>64</sup> Los trabajos que elaboramos y publicamos en forma conjunta fueron: "Rescate de lo cotidiano;" ; "Adiós a la transmisión de conocimientos" y "Participación y compromiso docente". En proceso de publicación se encuentra *HomeTulje a Paulo Freire: pensar la práctica para transformarla*, trabajo elaborado pocas semanas después de la muerte de Paulo Freire.

la inercia de la *palabra muerta*. Esta palabra castró la participación estudiantil, siendo una herencia histórica difícil de superar. Pero, por fortuna, la palabra muerta no es totalmente estéril, lleva en sí misma su propia contradicción: puede mostrar también lo que trata de esconder, puede desenmascarar, traer a la vida *lafor de la palabra*, obligarla a iluminar la realidad real que cotidianamente hombres y mujeres sufren, viven, padecen, transforman y conocen.

La palabra muerta ha logrado cubrir muchos espacios con el miedo; miedo en especial a la figura del profesor, cómo representante del autoritarismo del padre, del jefe, del poder<sup>65</sup> y que, consciente e inconscientemente, se refleja en una cierta parálisis y apatía en todos los estudiantes. Así, el miedo no es una palabra muerta en el aula y tiene que analizarse: permitir a los estudiantes identificar la función represiva de la autoridad autoritaria, aprendiendo a entender sus dobles mensajes, la forma como ésta autoridad se las ingenia para negar la realidad y descubrir su conducta psicopática.<sup>66</sup> Para apoyarme en esta tarea, me encontré con la fábula de león que tú le contabas al Sup Marcos:

<sup>65</sup> "Por analogía con el famoso *triángulo edípico*, que reúne madre, padre e hijo dentro de un juego estrecho de relaciones libidinales, se puede elaborar un *triángulo psicopolítico* que agruparía tres elementos básicos de la realidad social como son la masa, el jefe, el sujeto. Si utilizamos las equivalencias correctas podríamos establecer la analogía entre la masa y la madre, el jefe y el padre, el sujeto y el hijo: se establecerla así, por bloques sucesivos, la analogía entre la masa y el ello, entre el jefe y el superyo, entre el sujeto y el yo. Todas estas analogías se pueden hacer pero es necesario desarrollarlas, precisarlas para poder identificar las huellas específicas de cada uno de los sucesos psicopolíticos". (R. Dadoun, *Op. cit.*, pp. 100-124.) La trad. es mía.

<sup>66</sup> Algunas de las características del psicópata son:

Siempre tiene la razón. Al hacer una separación entre su realidad interna y la realidad externa, decide que la realidad es como él la vive, en su mundo interno. No tiene la capacidad de captar el mundo externo, lo niega y prolonga sobre éste las fantasías que tiene en su mundo interno.

En las psicopatías se observa con claridad lo que se conoce como la "ley del embudo": para el psicópata sólo lo que él hace está bien hecho, lo que hacen los otros está mal. Muestra disgusto y desprecio por el otro, regañándolo y descalificándolo, cínicamente. cualquier crítica que no corresponda a la concepción de realidad que él tiene. En los discursos y en las prácticas neoliberales podemos apreciar con claridad estos patrones de conducta.

Siempre emite dobles mensajes: dice una cosa y su intención es otra muy diferente generando, entre quienes reciben su mensaje, desorientación e inmovilidad, pretendiendo con todo ello confundir y vencer.

El león es fuerte porque los otros animales son débiles [00.] El león no mata con las garras o con los colmillos. El león mata mirando [00.] Después la queda viendo. La mira a su presa [00.] Y, mirando que lo miran, el animalito se convence, el sólo, de que es pequeño y débil. Y, en el miedo que mira que lo mira el león, tiene miedo. Y entonces el animalito ya no mira nada, se le entumen los huesos.

### *La lectura de la realidad*

La presentación de la fábula del león me posibilitó, junto con los y las estudiantes, tomar distancia del mismo miedo para analizarlo. Aquí me di cuenta de que era necesario conocer la fuerza del miedo, representada en el león: la fuerza de la autoridad autoritaria para conocerla, identificarla y destruirla. Este análisis me llevó a redefinir mi práctica en el aula y elaboré una propuesta educativa encaminada a realizar una lectura de la realidad desde tres áreas: la emocional, la escolar y la sociopolítica.

En este nuevo desafío, respetado viejo Antonio, tengo como telón de fondo los efectos nefastos de la política económica neoliberal, de exclusión y de miseria, que estamos viviendo. De esta forma, al pensar sobre mi práctica educativa entiendo mejor la lucha de ustedes y la mía, comprendo mejor este mundo de la globalización de la miseria que se nos presenta como el único mundo posible, sin utopía y sin esperanza: un mundo que devalúa cualquier tipo de rebeldías, como medio para consolidar su imperio de exclusión, impunidad y manipulación.

Para resolver este dilema debemos enfrentar un enemigo muy poderoso, el poder vestido con el ropaje del neoliberalismo. Sus crímenes no reconocen frontera, representan la globalización de la desesperanza. El neoliberalismo oferta una nueva doctrina mundial: la rendición y la indiferencia como únicas formas de exclusión, la muerte y el olvido como único futuro para los excluidos, es decir para la mayoría. El crimen y la impunidad como máxima ley.<sup>67</sup>

No tiene capacidad para soportar los contactos afectivos y, por el contrario, los niega para manipular la realidad a su antojo, estableciendo una relación autoritaria.

<sup>67</sup> Subcomandante Marcos, *Cuentos para la soledad desvelada*, p. 83.

Los resultados de mi práctica educativa, hasta hoy obtenidos, respetado viejo Antonio, aunque limitados, son importantes en el contexto del aula universitaria. Puedo decir que existen, en términos generales, tres grupos de estudiantes: aquellos que aceptan el desafío de leer su realidad, utilizando el *espejo-cristal* que nos regaló don Durito; los que continúan asumiendo una posición pasiva y apática en el aula y, por último, aquellos que sin llegar a comprometerse totalmente, logran realizar un trabajo crítico. Cabe aclarar, en este momento, que ningún estudiante es obligado a tomar tu palabra para emprender la lectura de la realidad, cada estudiante es libre de seguir el camino que juzgue pertinente: no hay que olvidar que el aula no es un espacio para el proselitismo político, debido a que como decía Paulo Freire "*la educación no es la palanca de la revolución aunque toda revolución es educativa*".<sup>68</sup>

### *Amanera de conclusión*

*Nombramos  
para habitar  
las cosas*

*Hablamos  
porque somos  
hijos del silencio.*<sup>69</sup>

Por último, respetado viejo Antonio, me gustaría decirte que aunque la historia del salón de clases es poco alentadora, ya que sus espacios son inadecuados para sembrar la palabra verdadera hasta hacerla florecer y permitir que perfumen el ambiente, con aquel aroma que nos hace sentir que *conocer es organizarse y luchar*, vale la pena emprender este camino. Por fortuna, son cada vez más numerosos los estudiantes que

<sup>68</sup> M. Escobar Guerrero *et al.*, *Paulo Freire on higher education. A Dialogue at the National University of Mexico*.

<sup>69</sup> Tomado del poema "El correo de los bosques" del chiapaneco Juan Bañuelos y reproducido en semanario *Proceso*, p. 89.

se comprometen con este proceso educativo, que los cuestiona radicalmente y que están dispuestos a decir *¡ya basta!*, asumiendo una posición comprometida con su práctica educativa y social. Tu lucha, por ello, viejo Antonio, permite a la palabra florecer y con ella se puede aprender a soñar y luchar.

Sueña Antonio con que la tierra que trabaja le pertenece, sueña que su sudor es pagado con justicia y verdad, sueña que hay escuela para curar la ignorancia y medicina para espantar la muerte; sueña que su casa se ilumina y su mesa se llena, sueña que su tierra es libre y que es razón de su gente gobernar y gobernarse... Sueña que debe luchar para tener ese sueño, sueña que debe haber muerto para tener vida.<sup>70</sup>

Por ello, estoy seguro que vale la pena alentar este tipo de prácticas educativas, ocupando sus espacios con la palabra y la letra viva:

No morirá la flor de la palabra...

Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy,  
pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la Tierra,  
ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.

Nosotros nacimos de la noche: en ella vivimos; moriremos en ella.

Pero la luz, será mañana para los más: para todos aquellos que hoy  
lloran la noche; para quienes se niega el día;  
para quienes es regalo la muerte; para quienes  
esta prohibida la vida.

Para todos, la luz; para todos todo. Para nosotros la alegre rebeldía.

Para nosotros nada.<sup>71</sup>

De esta manera, juntando este espacio pequeñito, con otros mucho más grandes y pequeños, podremos, ustedes y nosotros, soñar y construir un mundo distinto, incluyente y plural, en donde cada hombre y cada mujer tenga el derecho de decir su palabra.

<sup>70</sup> Subcomandante Marcos, "Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía", en EZLN. *Documentos y comunicados...*, pp. 65-66.

<sup>71</sup> Palabras del subcomandante Marcos tomadas del texto "El supo Dignidad rebelde", reproducidas en el disco compacto *Juntos por Chiapas*.

Nosotros, ustedes todos los que pensamos que es posible y necesario un mundo donde la democracia, la libertad y la justicia abandonen su cómodo lugar de utopías y bibliotecas y venga a vivir (ya luchar, que es una forma hermosa de vivir) con nosotros.<sup>72</sup>

## Última carta a Paulo Freire

Querido Paulo:

Jamás pensé que llegaría el momento de escribirte una última carta. Menos aún pude imaginar que sintiera la necesidad de escribirte una carta que no podrás leer. Te escribo con el deseo de parar el tiempo y atrapar la eternidad, con el deseo de detener tu presencia y de "leer" tu vida y tu muerte, antes de dejarte partir para siempre: "No escribo solamente, nos decías, porque me da placer de escribir, sino también porque me siento políticamente comprometido, porque me gustaría poder convencer a otras personas, sin mentirles, de que vale la pena intentar el sueño o los sueños de que hablo, sobre los que escribo y por los que lucho".<sup>73</sup>

Aquel 2 de mayo de 1997, un día después de que tuvieran lugar múltiples protestas de los trabajadores y de las trabajadoras en diferentes partes del mundo, en contra de los gobiernos que han pisoteado nuestra dignidad, imponiéndonos "la cultura del silencio", al recibir la dolorosa noticia de tu muerte, tomé entre mis manos la *Pedagogía del oprimido* y, recordándote, leí y releí la dedicatoria que haces en ese libro:

A los desarraigados del mundo  
y a quienes, descubriéndose en ellos,  
con ellos sufren y con ellos luchan.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Subcomandante Marcos, *Cuelfos para una soledad desvelada*, p. 75.

<sup>73</sup> P. Freire, *Cartas a Cristina*, p. 17.

<sup>74</sup> P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, p. 7.

Envuelto en esta dedicatoria me entregué a tu recuerdo... me llegaron aquellas imágenes de años pasados, cuando fijaba mis ojos en los tuyos, siguiendo tus palabras. Así, dejando que mi pensamiento caminara a través del tiempo, para recordar la mirada profética de esos tus ojos llenos de sabiduría, volví a vivir tu mirada profunda cual rayo de sol que se impone sobre las sombras para desocultarlas, tu mirada que iluminaba tu palabra para pronunciar el mundo, haciendo obvias las falsedades que oprimen a los oprimidos, las falsedades que corrompen aún más a los opresores... y pensé, que ésta, tu dedicatoria, es la historia de tu vida y de tu muerte, de tu entrega, de tu rebeldía y de tu lucha.

"No siempre es fácil *sepultar* a nuestros muertos, nos decías [00.] Vivir el luto con madurez es asumir la tensión entre la desesperación provocada por la pérdida y la *esperanza* en la reinvención de nosotros mismos".<sup>75</sup> En vida aprendí contigo a desocultar las verdades obvias, pero ocultas en favor de los opresores, aprendí a no repetirme, por el contrario a reinventarte. Con tu muerte estoy aprendiendo a dejar partir a nuestros muertos: familiares, amigos, luchadores sociales asesinados diariamente, aquellos desaparecidos por hambre, por violencia, por injusticia, por despojo... a los muertos que venimos cargando bajo la sombra del opresor que nos inmoviliza; estoy aprendiendo a dejarlos partir para que viva en nosotros su lucha, para poder gritar al mundo, con las palabras del literato nigeriano Wole Soyinka: "un hombre muere, cada vez que otros callan ante la tiranía".

Hoy, tu obra, como testimonio de lucha, seguirá siendo una invitación constante para vencer al *opresor*. El opresor que introyectado en cada una y cada uno de nosotros, desata nuestros instintos más primarios —la pulsión de muerte—, anidándose en el inconsciente y dejando libre a las más terribles y destructivas acciones: aquellas que compartimos con los otros cada vez que nos hacemos cómplices de la exclusión, cada vez que nos adherimos al racismo, a la xenofobia, a nuestros instintos fraticidas y filicidas; cuando aceptamos la injusticia, la desvergüenza y la miseria como males necesarios... cuando, ante

<sup>75</sup> P. Freire, *Cartas a Cristina*, p. 90.

el miedo que sentimos frente a la agresión que dirige hacia nosotros el opresor, nos hacemos sus cómplices, sus súbditos, sus carceleros, sus verdugos.

En ésta, la última carta que te escribo querido Paulo, quiero recordar el día 9 de febrero de 1984, cuando tuvimos la oportunidad de dialogar contigo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en el auditorio Ché Guevara. Allí estuviste para desafiamos a pensar la relación que existe entre educación y liberación. El día anterior te habías reunido con un grupo de esta Facultad, integrado por estudiantes del Colegio de Pedagogía y de la División de Estudios del Posgrado y por mí, para hablar en torno a nuestra práctica educativa en el salón de clases. Los estudiantes te comentaron de las dificultades que enfrentaban al intentar asumirse como sujetos de su proceso educativo, después de haber soportado durante muchos años una carga histórica de silencio y de negación de la cotidianidad escolar. Tú nos invitaste, entre otras cosas, a no dejarnos atrapar por algún dogmatismo, a estar dispuestos siempre a cuestionar nuestras "certezas" teóricas, abriendo espacios a todo tipo de críticas, aún a las provenientes de opciones antagónicas a las nuestras.

Hoy en 1997, a diferencia de 1984 y a 13 años de distancia, querido Paulo, tanto estudiantes como yo, queremos decirte que hemos logrado asumirnos como sujetos de nuestro proceso educativo; lo hemos alcanzado en la medida en que aceptamos el desafío de trabajar conjuntamente. Como resultado final de cada proceso educativo (dos semestres), escribimos y publicamos un documento. La elaboración de cada documento nos ha permitido ir más allá de la transmisión de conocimientos y dar un paso adelante hacia la creación de conocimientos. De 1992 a la fecha, he trabajado con distintos grupos de estudiantes, con quienes he compartido aciertos y desaciertos, pero con quienes hemos logrado abrir en el Colegio de Pedagogía un pequeño espacio de educación alternativa, sustantivamente freireano.

Este grupo de estudiantes de la asignatura de Pedagogía Comparada ha sabido recibir y rehacer las experiencias de grupos anteriores. La *metodología para el rescate de lo cotidiano y la teoría en el salón de clases* ha guiado nuestro proceso educativo, siendo una metodología



que emergió de la misma práctica y que nos ha ayudado a obtener resultados concretos: la primera tarea que nos propusimos fue la de conocer y estudiar *qué es lo que existe en el salón de clases, qué es lo que nos gustaría que existiera y qué es lo históricamente posible de ser llevado a la práctica*. Este documento nos sirvió de punto de partida para que, al siguiente año, pudiéramos producir otro trabajo, identificando y analizando la dinámica negativa que genera la transmisión de conocimiento en la cotidianidad escolar. Este trabajo lo intitulamos "*Adiós a la transmisión de conocimientos en el salón de clases*".<sup>76</sup> Un año más tarde, este cuestionamiento a la transmisión de conocimientos nos llevó a escribir un nuevo documento, que permitiera entender el significado profundo del "adiós" a la transmisión, elaborando el trabajo denominado: "*Participación estudiantil y compromiso docente*".<sup>77</sup> y hoy tenemos que decirte Paulo que tu partida del mundo nos tomó por sorpresa, cuando escribíamos un trabajo que tiene como título provisional "*La lectura de la realidad psíquica, escolar y sociopolítica*". Sin embargo, decidimos no continuar con este trabajo por el momento, para consagrar nuestro esfuerzo a la lectura de tu vida y de tu muerte.

Aquí quiero hacer un paréntesis para llamar la atención en relación con el manejo de palabras tales como: opresión, desarrapados, injusticia, desvergüenza... tú siempre nos invitabas a no dejarnos atraer por la sonoridad de las palabras que van perdiendo su significado profundo y se convierten en letra muerta: no van más allá de arrullar a quienes las pronuncian y quienes las escuchan. Cuando el ser humano pierde la capacidad de asombro, termina por adaptarse pasivamente al mundo, sin inmutarse ante la crudeza del acontecer cotidiano:

[...] ante]a miseria extrema que viven en sus comunidades [...] —dice Amoldo Kraus, citando a Isaac Díaz- se ha comprobado que muchas madres otomíes dan a inhalar tñer a sus hijos para que resistan el hambre, porque la pobreza es tal que no hay nada para comer [...] por menos

<sup>76</sup> M. Escobar Guerrero, "*Adiós a la transmisión de conocimientos*", en *Rompan Filas*, vol. 6, núm. 26, pp. 3-9.

<sup>77</sup> M. Escobar Guerrero, "*Participación estudiantil y compromiso docente*", en B. Calvo, G. Delgado y M. Rueda, comps., *Nuevos paradigmas; compromisos renovados*, pp. 335-355.

de un peso puede conseguirse una estopa mojada en tiner [oo.] La distancia que media entre el hambre y discursos triunfalistas es infinita.<sup>78</sup>

Acceder al conocimiento, por ello, es entender el camino de la lucha, en la medida en que conocer es desocultar la explotación y luchar para impedirla: "[...] del sueño a la realidad el camino es el de la lucha" afirmaba Canek, un rebelde indígena maya.<sup>79</sup>

Aquí en México, tu lucha podría traducirse en la frase: "Contra el neoliberalismo y por la humanidad". Esta frase empezó a gestarse a partir del 1 de enero de 1994, entre la sociedad civil, por un lado y, por otro lado, las y los que se taparon el rostro, para que nosotros tengamos rostro, los hombres y las mujeres de la dignidad rebelde, estos desarrapado que sueñan, como tú, en la reinvención de una sociedad tolerante y sin exclusiones, reinventando el poder para que, *quien mande, mande obedeciendo*. Aquellos y aquellas que, al igual que tú pero por caminos diferentes, han ofrecido su vida por la libertad, la justicia y la democracia: *todo para todos, para nosotros nada*, dicen y hacen los hombres y las mujeres que dijeron *¡ya basta!*, siendo portadores de la coherencia entre el discurso y la acción, de esa coherencia que te acompañó durante toda tu vida y que hoy nos has dejado como testimonio de tu palabra-acción.

Sí, es cierto, me dije, al releer tus palabras: "Tal vez las clases dominantes nunca se sintieron tan libres como hoy para su práctica manipuladora [...] al pregonar que no hay por qué continuar hablando de sueños, de utopías, de justicia social".<sup>80</sup> Siempre fuiste, Paulo, un hombre radicalmente comprometido con el develamiento de la mentira, cumpliendo la tarea que tenías que cumplir históricamente: con pasión, con dignidad, con entrega, buscando siempre la pulsión de vida, el *Eros* en el "otro", dejando de lado la agresión, el *tánatos*, lo malvado... enseñando y aprendiendo a "reeler y reescribir" amorosamente el mundo.

<sup>78</sup> Amoldo Kraus, "¿Hay hambre en México?", en *La Jornada*, p. 15.

<sup>79</sup> *Apud* subcomandante Marcos, "A la Marcha europea contra el desempleo, la precariedad y las exclusiones. Europa Rebelde. Planeta Tierra", p. 11.

<sup>80</sup> P. Freire. *Cartas a Cristina*.

Hoy, el dolor de tu partida es más intenso, pues hay muchas luchas que no hemos sabido luchar, porque en el camino en favor de las y los desarraigados, tenemos que seguir sufriendo mucho dolor, impidiendo la exclusión, el autoritarismo, la corrupción, la mentira. Quedarán muchas preguntas a las que tú ya no podrás ayudarnos a responder, pero está tu obra, con la que siempre que queramos podremos seguir dialogando. Pero, ahora, la responsabilidad es nuestra. Tú ya cumpliste con tu tarea, nosotros tendremos que cumplir con la nuestra.

La tarea que cumpliste la elaboraste como peregrino de lo obvio, haciendo evidente lo que pasa inadvertido en el acontecer cotidiano. De la práctica siempre ibas a la teoría para entenderla mejor y para transformarla. La reflexión sobre tu práctica te llevó a la gestación de tu propuesta pedagógica-política: tu método de alfabetización concientizadora, como camino de encuentro cultural entre analfabetas y alfabetizadores, encuentro dialógico que permite entender que la lectura del mundo antecede a la lectura de la palabra y que leer y escribir es *pronunciar* el mundo para releerlo y reescribirlo, transformándolo.

La alfabetización de adultos es una introducción a la pedagogía total, nos dijiste, en la medida en que el proceso de alfabetización es un proceso liberador, que conduce a desocultar la mentira y la explotación que el opresor impone sobre el desvalido. Tu método conduce a que los harapientos y excluidos se asuman como seres históricos, capaces de organizarse, de entender su "*cultura del silencio*" y de luchar contra la exclusión y la miseria, uniendo su palabra a su acción, o sea, la lectura del texto con la lectura del contexto, haciendo de la alfabetización, de esta forma, un proceso pedagógico-político y no un proceso puramente mecánico de aprendizaje de la letra muerta. Letra muerta que impide, tanto a letrados como iletrados, comprender que somos analfabetas políticos.

Como educador de la praxis, Paulo, nos desafiaste a pensar nuestras prácticas educativas para conocerlas mejor; nos convocaste a asumirnos como sujetos dialógicos, políticos y cognoscentes; sujetos capaces de reinventar nuestro espacio educativo, problematizándolo al preguntarnos siempre: ¿Qué conocimiento queremos conocer? ¿En favor de qué y de quién? Y, por lo tanto, ¿contra qué y contra quién? Tu

opción siempre estuvo en favor de una educación pública, de calidad y sustantivamente democrática, por una educación que rompiera con el autoritarismo sin caer en la permisividad; por una educación tolerante y dialógica, radicalmente democrática y no sectaria. "La educación no es la palanca de la revolución, -nos dijiste- pero toda revolución es pedagógica".

Invitándonos a llevar adelante el combate posible de hoy, para prepararnos a realizar el combate imposible del mañana.

En este contexto, querido Paulo, quisiera preguntarte si te vas satisfecho con tu testimonio de vida. Estoy seguro de que responderías que sí, lo harías con tu mirada resplandeciente de esperanza, con tu mirada que convertía la palabra en utopía, con tu mirada que volvía posible la utopía. Utopía y esperanza que tenemos que construir en la lucha cotidiana, en la lucha en favor de los desarraigados del mundo.

De sueños y utopías viables hablamos en muchas ocasiones, pero quiero recordar contigo una hermosa frase que escribiste, hace apenas unos meses, en el prólogo a este libro que nos dejaste como último regalo: "Este libro -afirmaste-, me hace recordar, con una nostalgia bien manejada, algunos de nuestros encuentros en São Tomé y Príncipe, en África, a mediados de los años setentas. Encuentros en los que hablábamos de utopías y de sueños, tan vivas y vivos hoy en la medida en la que el libro de ustedes se encuentra empapado en ellas y ellos. El sueño de un mundo en que amar sea más fácil, de un mundo que nazca de un profundo y radical *no* al proyecto neoliberal".

A mi memoria llegan, también, las imágenes de tus bromas y de mis bromas. Me acuerdo de la última vez que estuviste en México, cuando fuimos a visitar el Museo de Antropología e Historia. Te quedaste contemplando la maqueta de Tenochtitlan, pasados unos segundos me dijiste, "Púcha" Miguel, te das cuenta qué hubiera pasado si la invasión colonial no hubiera pisoteado esta cultura. Yo nada más te miré y te dije, fingiendo ser un gringo que hablaba mal el español: pero habría un gran problema, el profesor Freire no existiría. Tu continuaste la broma diciendo, sí, sí, como si tú fueras un gringo fanático de Freire. Esto lo asocio con una frase de Eduardo Galeano, refiriéndose al humor del subcomandante Marcos. Dijo Galeano que Marcos le re-

cuerda lo que en alguna ocasión le dijo un amigo brasileño: no te tomes en serio nada que no te haga reír.

También tengo presentes imágenes de los momentos en los que nos entregábamos a hablar de esos grandes revolucionarios que tanto admirabas y con quienes compartirás el lugar que históricamente te corresponde. Entre estos revolucionarios destacaban Antonio Gramsci, el filósofo de la praxis, y Amílcar Cabral, el orfebre de la conciencia revolucionaria.

En este contexto, recuerdo la enorme felicidad con la que recibiste la invitación para ir a trabajar en países africanos de expresión portuguesa, con los gobiernos de Guinea-Bissau y de Cabo Verde, en 1975, y más tarde de São Tomé y Príncipe. Para ti, participar en la construcción de los procesos educativos alternativos en Guinea-Bissau y en Cabo Verde era una forma de ir al encuentro de la utopía soñada por Amílcar Cabral, por la que entregó su vida. Tu testimonio de peregrino de lo obvio se enriqueció con tu experiencia en esos países africanos, al reencontrarte contigo mismo, con una parte de tu propia historia, con una parte de tus raíces culturales.

Además de estos dos grandes revolucionarios también estaban presentes, en nuestras pláticas, el Ché Guevara y Fidel Castro: Fidel y el gran pueblo cubano. En muchas de las conferencias o cursos a los que asistías, siempre abrías un espacio para hablar de la dignidad del pueblo cubano. Sabías y criticabas los errores del comandante Fidel Castro y de su gobierno (siempre pensaste que socialismo y libertad no podrían ser antagónicos), pero también sabías que estos errores se habían acentuado como efecto del bloqueo que le ha impuesto el gobierno estadounidense, para tratar de aplastar la rebeldía cubana. Estabas seguro de que si al pueblo cubano lo dejaban ser él mismo, mucho más tendríamos que aprender y enseñar de la Revolución cubana.

El recuerdo de esos momentos hará que la herida siga sangrando por algún tiempo, pero también que llegue a cicatrizar. Esa herida que tu partida, como rayo fulminante, ha dejado en mi vida intelectual y emocional. Tus escritos seguirán "iluminando" mi práctica, tendré que dejarte partir para siempre, pero por siempre te honraré en mi compromiso en favor de las y los desarraigados del mundo.

Por último, diré contigo que:

En una sana y difícil experiencia del luto, luto del que nadie puede escapar, no podemos limitarnos a poner una palada de tierra sobre la ausencia, como tampoco, y también simplistamente, pretender que nuestra vida se reduzca al pasado [...] Nadie que sufre una pérdida sustancial continúa siendo el mismo de antes. La reinención es una exigencia de la vida.<sup>81</sup>

Hasta siempre Paulo, donde quiera que estés.

### Observaciones **finales**

La globalización es el fenómeno histórico más distintivo de fines de siglo: es el proceso de transformación del capitalismo, que ha dejado de ser internacional para convertirse en mundial. Las dificultades para definirlo en parte se derivan del hecho de que es una realidad posible, es un proceso en formación, especialmente complejo y denso. Es precisamente este aspecto el que permite descubrir la segunda dimensión relevante de la globalización: es el discurso teórico de moda, la nueva visión social del mundo que tiende a convertirse en dominante. En este nivel, destacan dos perspectivas.

Por un lado, hay una corriente vinculada con la concepción más ortodoxa neoliberal, orientada a sustituir a la vieja retórica de la Guerra Fría. Esta corriente pone el énfasis en la tendencia homogeneizante e identifica a la globalización como un fenómeno inevitable, cuyo impacto sería más o menos similar en todas partes, resultado de la interacción de las fuerzas de mercado -neutras, benéficas, al margen de la política- y que enfatiza las cualidades del aquí y del ahora. Como visión social del mundo, constituye la reconstrucción de la utopía liberal de la Modernidad, que logra sintetizar la esencia la tesis conservadora de la posmodernidad: da nueva vigencia a la concepción

<sup>81</sup> /*ibid.*• pp. 90-91

de la historia como decurso unitario y progresivo de emancipación, con *una* sola realidad relevante y la realización cada vez más perfecta del ideal de ser humano; elabora nuevos argumentos que sustentan los principios de exclusión y de inclusión, plantea la posibilidad de autoemancipación de los seres humanos -*vía* la competitividad-, un sólo futuro común -*un* mercado global sin fronteras- y un sujeto débil, sin conciencia histórica. Pero al mismo tiempo subraya las cualidades del presente, del aquí y del ahora. Como utopía, su ideal de sociedad está en el presente, que no plantea compromisos ni de carácter ético ni de naturaleza política.

De acuerdo a esta corriente, se define a la globalización como una nueva forma de competencia, en la cual necesariamente habrá ganadores y perdedores -reproduciendo en un lenguaje posmoderno las antiguas categorías de "naciones civilizadas" y "pueblos inferiores"- pero tomando en cuenta que los individuos serán capaces de adaptarse a los cambios debido a sus habilidades personales, de acuerdo a sus capacidades: no involucra la responsabilidad del estudioso de las ciencias sociales ni de las elites políticas y económicas. Es, en síntesis, la versión de fines de siglo de la *utopía hic et nunc*, del aquí y del ahora, que invalida toda posibilidad de construir una alternativa, pero además estimula y "justifica" la indiferencia ante la injusticia, la miseria y la marginación: son los "costos" que se deben pagar por la inserción en la economía global. La utopía global del aquí y del ahora, por un lado, se constituye en mito "asegurador" al augurar un futuro mundial, con la difusión de la tecnología y del conocimiento, el nacimiento de una cultura global unificadora y el ingreso a un mercado mundial "sin fronteras". Por otro lado, expresa el agotamiento del discurso universalista de la Modernidad y clausura las posibilidades para la emancipación y el nacimiento de una sociedad con conciencia de sí. En su lugar da paso a una sociedad que tiene acceso a la información y percibe la existencia de múltiples realidades, pero es una sociedad cada vez más compleja, más violenta y casi caótica, que "observa" sin comprometerse, optando por refugiarse en el mito "asegurador". En los círculos universitarios esta situación asume la forma de una "esquizofrenia" de la actividad intelectual.

La segunda corriente pone el énfasis en el carácter complejo y contradictorio de la globalización, que tiende a profundizar la polarización y a crear nuevos y más sofisticados principios de exclusión. En esta línea de pensamiento destaca la denuncia del papel homogeneizante que juega la cultura *global* y la educación, que crean un consenso en tono a la economía mundial. La globalización es en forma simultánea un proceso de rupturas y un proceso fundacional del tipo de sociedades que serán dominantes en el siglo XXI.

El agotamiento del discurso universalista de la Modernidad se gestó lentamente y fue precipitado por los cambios acelerados de la década de los ochentas, por la rebeldía de los "pueblos inferiores", por el resurgimiento de movimientos de afirmación de identidades diferentes a la identidad global, por los cuestionamientos surgidos en círculos académicos frente a su pretendida superioridad epistémica, pero también y en forma contradictoria por el auge de los medios de información: su misión era lograr la adaptación, sin embargo, al difundir la existencia de múltiples realidades -de los pueblos indígenas y de los grupos étnicos (tzeltales, tzatziles, choles, tojolabales, zaques, mapuches, ogoni, xhosa, twa, kurdos) y de las comunidades islámicas, entre otros- y las enormes diferencias que separan a las elites globalizadas de los grupos sociales pobres, se volvió insostenible el argumento central de la historia como decurso unitario y progresivo.

Resulta relevante el hecho de que la multiplicación de las comunicaciones ha sido convertida en un instrumento de culturas ignoradas para tomar la palabra y romper con el silencio secular: el zapatismo ha sabido aprovechar la irrupción de la "sociedad de los medios" para hacer oír su voz, para dar a conocer su historia, para denunciar su realidad y anunciar una sociedad distinta, basada en el respeto a sus instituciones comunitarias.

En este nivel destaca la importancia de analizar el significado sociopolítico del surgimiento del Estado residual, supeditado ante el extraordinario poder de las corporaciones globales, las fuerzas que operan en favor de la desintegración de las economías nacionales y la difusión del neoliberalismo tecnificado, que pregona el individualismo y



la búsqueda de beneficios como fundamentos de la mujer y del hombre ideal en la globalización.

La existencia de sectores globalizados y de sectores al margen de la globalización son dos caras de una misma moneda: las múltiples realidades están orgánicamente unidas y sólo es posible comprender la globalización en la medida en que se analiza la existencia de esas diferencias.

Los procesos educativos, en este contexto, tienen que convertirse en espacios de lucha y lo serán en la medida en que se asuma el conocimiento como posibilidad de denuncia de un presente injusto y como anuncio de un futuro más plural y democrático. Cada salón de clases tiene que contribuir a la "lectura" de la práctica que ahí se vive cotidianamente. El pensar la práctica escolar permitirá, al mismo tiempo, "leer" la cotidianidad social, para conocerla, develarla, desocultarla, para comprenderla y actuar para transformarla, transformándonos a nosotros mismos en seres comprometidos con nuestra realidad social.

Paulo Freire nos invitaba siempre a realizar lo posible de hoy para prepararnos mejor para realizar lo imposible del mañana; la utopía concreta que tenemos que construir. El salón de clases es un pequeño espacio para la utopía, pero no por pequeño habrá que despreciarlo, por el contrario, son muchos los salones de clases que necesitan abrirse a la utopía, a la posibilidad de encontrar alternativas viables que permitan a docentes y estudiantes asumirse como seres programados para aprender y para enseñar a construir un mundo en donde la utopía de la justicia, la libertad y la democracia dejen de ser letra muerta, o sea, en donde el ser humano una su discurso con su acción, su sueño con la esperanza y la utopía con la lectura del presente y del futuro. Estos planteamientos freireanos hoy adquieren una fuerza histórica sin precedente con la aparición del EZLN, la primera guerrilla no violenta que con la fuerza histórica de su palabra y de su razón ha tenido la convocatoria para presentarse a su vez como el único grupo que ha sido capaz de aglutinar una crítica y una alternativa en contra del neoliberalismo y por la humanidad en donde los excluidos tengan el derecho a decir su palabra.

En primer lugar, no es un conflicto local que afecta *solo* a unos cuantos indígenas "manipulados" por personas "no-indígenas", con la

infiltración de partidos políticos y "extranjeros" con "objetivos perversos" que buscan minar el ingreso de México en la economía global. Por otro lado, se afirma que los reclamos justos "de carácter social" de los indígenas están "contaminados" con intereses políticos. Estos argumentos están fundamentados en una visión racista, que reproduce los principios de exclusión -de la Modernidad y de la globalización- de los pueblos indígenas, calificados como "incapaces" de elaborar una utopía y de ser sujetos políticos -como si la política fuese el dominio exclusivo de los mestizos y de los "blancos"-, y que falsifica la naturaleza del conflicto, en la medida en que las injusticias sociales que denuncian son producto histórico de conflictos políticos. El racismo es un fenómeno esencialmente político, que expresa una lucha de poder: es una guerra "pensada en términos histórico biológicos". Desde la Ilustración moderna, es "la condición de aceptabilidad del matar",<sup>82</sup> que legitima el genocidio de los que son considerados como los más débiles, los "menos inteligentes", los menos blancos, o sea, los más alejados del ideal del "hombre". Combatir el racismo es necesariamente una lucha política.

En una deformación ahistórica y racista, se afirma que los indígenas sólo pueden hacer reclamos "del mundo indígena", *ajenos* de la sociedad *nacional*, inserta en la dinámica de la globalización. Además, como afirma Julio Moguel,<sup>83</sup> esta rebelión no puede ser explicada en forma exclusiva en términos de la "contradicción interna entre caciques-finqueros y sectores indio-populares" sino que plantea reivindicaciones esenciales de carácter nacional-democracia, derechos humanos, autonomía de la sociedad civil frente al aparato estatal, denuncia de las condiciones impuestas por el capitalismo neoliberal-gestadas en este momento histórico crucial. El neozapatismo no es una amenaza para la estabilidad y soberanía nacional y es profundamente simbólica: incluso el recurso de las armas, que indudablemente tiene un carácter defensivo, es fuertemente simbólico, lo que explicaría el

<sup>82</sup> Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, p. 265.

<sup>83</sup> Julio Moguel, *Chiapas: la guerra de los signos*, p. 19

uso de armas de madera. No buscan la guerra armada. Por el contrario, es una búsqueda para aportar soluciones reales a problemas concretos surgidos en parte por el reto de la globalización y en gran parte por la continuidad de procesos de explotación. La rebelión indígena expresa la rabia ante las injusticias, pero además es la construcción de una utopía concreta en el contexto de un país inmerso en las contradicciones de la globalización.

# EPÍLOGO

## La marcha de la palabra, hecha flor

Hoy, 11 de marzo de 2001, con la entrada<sup>1</sup> de la marcha de la palabra indígena al Zócalo de la ciudad de México, llegamos al epílogo de este libro que comenzó el 11 de enero de 1994. El libro termina aquí, pero la marcha continuará haciendo camino y juntando luchas por el reconocimiento, tanto de los derechos indios como de todos los excluidos, en esta etapa histórica de la globalización, que surge como un nuevo tipo de *utopía ne varietur* (para que nada cambie) y como fundamento del único conocimiento real y *verdadero*.

Durante siete años nos mirarnos en el rostro de los hombres y las mujeres del color de la tierra, siguiendo el proceso de gestación de la semilla que dio origen a *la flor de la palabra*. La fortaleza de esta flor nació desde las entrañas de la tierra y, por ello sus pétalos, contruidos en la lucha, traen aromas como aquellas de la comandante Fidelia cuando nos dice:

[...] los invito a que luchemos juntos contra ese monstruo que traemos en el cuerpo y que nos ataca y que es una pobreza muy grande. Ayúdenos a lograr ese derecho que nos falta para arrullar con dulzura a nuestros hijos. Nosotras las mujeres feas, con su rostro todo tapado, pero no

<sup>1</sup> El 24 de febrero de 2001 el EZLN, representado por veintitres comandantes y por el subcomandante Marcos, inició una marcha por diez estados de la República Mexicana, con rumbo a la ciudad de México, llegando a su destino el 11 de marzo. La finalidad de esta marcha fue presentar ante el Congreso de la Unión sus argumentos a favor de la aprobación de los Acuerdos de San Andrés. Firmados el 16 de febrero de 1996 por el EZLN y por el gobierno, sin embargo el 20 de diciembre del mismo año el Secretario de Gobernación rechazó dichos acuerdos.

esta feo nuestro corazón y estamos dispuestas a luchar hasta la muerte.  
Somos gente analfabeta pero sí nos sabemos defender y aquí estamos".<sup>2</sup>

Quienes estaban escuchándola le respondieron: ¡No, *no está fea!*, ¡*No, no está fea!*

Hermano, hermana indígena y no indígena: un espejo somos, aquí estamos para vernos y mostrarnos, para que tú nos mires, para que tú te mires, para que el otro se mire en la mirada de nosotros. Aquí estamos y un espejo somos. No la realidad, sino apenas su reflejo. No la luz, sino apenas un destello. No el camino, sino apenas unos pasos. No la guía, sino apenas uno de tantos rumbos, que al mañana conducen.<sup>3</sup>

La marcha de la dignidad indígena es también un desafío a la globalización de la *imagen*, construida para intentar negar la realidad real; es una lucha entre la realidad virtual-realidad inventada dice Martínez Salazar-, hecha imagen por el color del dinero,<sup>4</sup> y la realidad real, hecha *flor de la palabra* por las mujeres y los hombres del color de la tierra. La realidad virtual ha sido diseñada y manejada principalmente por los medios masivos de "información", apostando siempre por el espectáculo, por la negación de la realidad, por los dobles mensajes, por la esquizofrenia social. -

## La sociedad globalizada y la negación de la realidad

La sociedad globalizada es la sociedad de la fantasía hecha imagen a través de la realidad inventada, dentro de una complicidad que funde

<sup>2</sup> Jaime Avilés, "Estamos feas. pero dispuestas a morir: *comandante Fidelia*", en *La Jornada*, 9 marzo, 2001, p. 7.

<sup>3</sup> Subcomandante Marcos, "Aquí estamos y un espejo somos", discurso pronunciado al arribo del EZLN al Zócalo de la ciudad de México el 11 de marzo de 2001", en "Perfil", supl. de *La Jornada*, 12 de marzo, 2001.

<sup>4</sup> El color del dinero, "nuevo rey Midas" que, como esencia de lo político, construyó su imperio estrechando los lazos entre el oro y el excremento. El dinero, "cultura anal" que hace parte de una fase infantil y perversa, le permitió al poder financiero construir su imperio. (Roger Dadoun, *La psychanalyse politique*.)

al sistema político y al poder de la imagen.<sup>5</sup> Los hijos de esta sociedad son fruto de un doble amamantamiento, de un doble mensaje: el del biberón, que está remplazando al pecho materno, y el de la televisión, que está remplazando la mirada materna. No es difícil observar como, en la denominada "era visual", la madre está conectada a la televisión al mismo tiempo que alimenta a sus hijos, dejando las puertas abiertas para que circule también esa leche envenenada de la imagen, que transforma el encuentro de madre-hijo en el encuentro mediático: madre-tele-hijo, origen tal vez del peor de todos los trastornos colectivos: la psicosis. Si dejamos que la sociedad globalizada siga imponiendo el binomio del biberón-tele para que el ser humano conozca su realidad, le seguiremos abriendo las puertas a la enfermedad mental, individual y social. Sabemos que la madre es la mediadora entre el mundo interno del niño y ese mundo externo, que en un principio percibe como amenazante, una vez que perdió el paraíso del útero materno.<sup>6</sup> La madre tiene que estar atenta y conectada a su hijo para enseñarle a "leer" la realidad, mostrándole que el mundo externo no es tan amenazante como él lo percibe inicialmente, que ese mundo no lo va a destruir y ayudarlo, así, a consolidar tanto su verdadera esperanza de vida como a conocer y manejar esas pulsiones muy primitivas que viven en su interior y que se traducen en angustias de muerte. La comandante Esther parece tener conciencia clara del papel de mediación ejercido por la madre en particular y por la mujer en general, sabiendo que esta mediación, esencial en la vida misma de todo ser humano, sólo puede desarrollarse

<sup>5</sup> R. Dadoun habla del "engaño de la imagen", debido a que la televisión contribuye a *domesticar-de domus*, hogar- "al pueblo de televidentes", hasta convertirlo en masa. La imagen que aparece en las pantallas se diseña y se muestra, con flujos y líneas de fuerza inconscientes, lo que ofrece al psicoanálisis político un instrumento valioso para el estudio de las nuevas psicopatologías de la vida cotidiana que se están desarrollando. Esto permite, a su vez, entender mejor la trascendencia de los planteamientos elaborados por Freud en dos de sus libros: *El malestar de la cultura* y *El porvenir de la ilusión*. "Sin embargo, existen insólitas claridades proyectadas sobre la figura del poder, todos los *tótems* y *tabúes*, que ponen al desnudo ese aparato que lanza luces desde la obscuridad para que el Sujeto sepa encontrar el camino hacia su autonomía". (*Idem.*)

<sup>6</sup> Fernando Martínez Salazar y Miguel Escobar Guerrero, "La lectura de la realidad", en *Rompan Filas*, vol. 7, núm. 35, pp. 24-35.

con una lectura adecuada de la realidad. De ahí que la comandante Esther haya dicho: "las mujeres somos dadoras de vida, sin nosotras no se transforma el mundo".<sup>7</sup>

En ese contexto, *lafior de la palabra*, que vino desde el fondo de la tierra, que se hizo marcha y que está en la ciudad de México, tiene múltiples voces que se expresan en cada una de las y los *comandantes*, así como en el subcomandante Marcos. Pero la palabra de *Marcos*, aunque se pronuncia con una sola voz, sintetiza múltiples rostros, es la palabra que emergió desde el seno de la tierra:

No morirá la flor de la palabra...

Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la Tierra, ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.

Nosotros nacimos de la noche: en ella vivimos; moriremos en ella.

Pero la luz, será mañana para los más: para todos aquellos que hoy lloran la noche; para quienes se niega el día;

para quienes es regalo la muerte; para quienes está prohibida la vida.

Para todos, la luz; para todos todo. Para nosotros la alegre rebeldía.

Para nosotros nada.<sup>8</sup>

Pero la clase en el poder quiere mirar la marcha de la palabra desde la ecuación de la era visual: *lo visible = lo real = lo verdadero*, por lo tanto es necesario destruir la conexión entre la marcha y la realidad, entre la masa y el líder, o sea, entre el *sub* Marcos y la sociedad civil, entre él y la comandancia zapatista, entre ésta y los pueblos indígenas. Para ello, existe una estrategia política para el manejo de la imagen inventada, aunada a la guerra real de "baja intensidad" que se desarrolla en contra de las comunidades zapatistas, cuyo objetivo es romper los consensos que, con su lucha, los zapatistas han ido construyendo con los desarrapados del mundo. De esta forma se busca

<sup>7</sup> Palabras recordadas por el poeta Óscar Oliva, conductor del programa de radio "Chiapas, Expediente Abierto" en Radio Universidad, en la emisión del 13 de marzo de 2001.

<sup>8</sup> Palabras de Marcos tomadas del texto "El supo Dignidad Rebelde", reproducidas en el disco compacto *Juntos por CHIAPAS*



reducir la realidad a ciertas "informaciones", a *spots*, a la pantalla chica, reduciendo la realidad real y presentándola con otro rostro, diferente a los rostros de quienes se atrevieron a pronunciar su palabra para decir su verdad y hacer evidente la corrupción del poder, su conducta esquizofrénica, su despotismo, su política racista<sup>9</sup> de exclusión que busca la eliminación del hermano, del otro, del diferente.

La estrategia política de la era visual necesita una sola voz que pueda ser identificada y manipulada: la construye desde la realidad inventada y la convierte en propaganda para que, al emerger, se pueda proceder a su eliminación, intentando confundir a la sociedad, atacando tanto su vida emocional como su aparato de pensar, ya sea con la repetición continua de mentiras hasta convertirlas en verdades o con dobles mensajes y/o con verdades a medias, que tienen la intención de inmovilizarla.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Es importante subrayar que, como dice el doctor Martínez Salazar, detrás del racismo está el deseo de eliminar al hermano. "Freud en *PsicoLogía de las masas y análisis deL yo*, sentó las bases para la comprensión de lo que serían los orígenes de la justicia en el desarrollo ontológico de ser humano. Ésta se da, dice Freud, cuando el hijo viéndose amenazado en su etapa infantil por el hermano que recién llega, y después de intentar rechazarlo por todos los medios, se ve forzado a aceptar su presencia porque los padres no le permiten el rechazo y, además, porque con su actitud le hacen saber que existe amor suficiente para él y para el nuevo miembro de la familia. El niño forzado cede parte del cariño de los padres a favor del hermano siempre y cuando éste también este dispuesto a hacer lo mismo. Tal sería el origen de la justicia". (Fernando Martínez Salazar, "Freud, algunas contribuciones a lo cultural y lo político", en *Rompan Filas*, núm. 43, p. 33.) El racismo, de igual forma que todo tipo de políticas económicas, educativas, sociales que favorecen a unos pocos —a un hermano en contra de los otros—, es un deseo desplazado de eliminación del hermano. Esto se agrava cuando es el mismo poder político —el Padre, el Jefe— quien encabeza el deseo de eliminación del hermano y sus consecuencias tienen un altísimo costo social, como las podemos apreciar, por ejemplo, en las secuelas de muerte dejadas con la creación de grupos paramilitares en Chiapas, en Colombia, en Rwanda, en Sierra Leona y en muchos países del mundo. De ahí que para el EZLN sea esencial, como principio de justicia, el respeto al diferente, al hermano, la necesidad de reconocerse en el otro y con el otro.

<sup>10</sup> Para entender el daño social proporcionado por la conducta del poder, nos apoyamos en los trabajos del doctor W. R Bion, quien realizó varios estudios para describir la forma de actuar del enfermo psicótico. Este enfermo tiene la capacidad de atacar el "aparato de pensar" del analista, emitiendo mensajes que tienen la intención de confundirlo para inmovilizarlo en su trabajo psicoterapéutico. De la misma forma que actúa el enfermo psicótico, parece estar actuando el poder, dentro de una proceder psicopático que se apoya

El *sub*, como líder, como jefe

Marcos, de acuerdo con el poder -encarnado en un grupo social concreto- es el líder absoluto de esos indios, luego hay que trabajar su imagen para mostrar a la masa<sup>11</sup> que él es, más que un guerrillero, un farsante, un buscador de imágenes, un impostor, un falso Mesías, un caudillo, un manipulador. En el discurso del poder, Marcos puede ser reducido a una imagen falsa: Marcos es Guillén, un hombre cualquiera que obedece a intereses oscuros, pretendiendo, así, vaciar su imagen, romper la conexión que existe entre Marcos y aquella sociedad que dice: "todos somos Marcos". El poder sabe del *hechizo* que existe entre el *sub* Marcos y la masa,<sup>12</sup> necesita diluirlo y romperlo, rescatarlo

en los *medios de de,jill'ormadón y de control del pensamiento*, para tratar de inmovilizar a la sociedad. (M. Escobar Guerrero, "El educador frente al filicidio del poder", en *Diálogos*, año IV, vol. 19-20).

ii La formación de las masas, según Roger Dadoun, tiene las siguientes características:

a. En toda persona existe el deseo primordial de retornar a su origen, de "fundirse dentro de la masa". La masa es un estrato base, en donde yacen los precursores de la pulsión sexual, la pulsión de apoderamiento y la pulsión de muerte.

b. La masa está preparada para recibir y entregar el *bienestar defusióll* que el sujeto necesita para confirmar su origen fetal. Aquí se da una regresión uterina como eco de aquel momento llamado paradisiaco: el feto fundido dentro de la masa amniótica, fusión uterina de la relación madre-hijo, haciendo cuerpo, haciendo masa con el cuerpo maternal.

c. Como madre arcaica, la masa posee esa ambivalencia que le permite al sujeto estar atado, inundado, desaparecido y marcado con esa fuente de bienestar impenetrable que experimenta con la fusión.

d. El fenómeno social de la masa, analizado como regresión, fusión, bienestar y angustia parece estar directamente unido al *inconsciente*. La identificación alienante juega aquí un papel determinante: el sujeto al unirse y perderse dentro del otro, se abandona y aliena toda identificación propia. La masa en su unidad, homogeneidad e identidad aparente, forma algo inconsciente: una viscosidad, un material blando y maleable que permite cualquier intervención y manipulación política. La masa es la materia prima de la política, esperando a su ofebre, el jefe. (R. Dadoun, *op. cit.*)

12 "En el discurso contemporáneo podemos apreciar que la palabra *masa* tiene dos acepciones ideológicas distintas: en singular, la masa tiene una connotación peyorativa, de derecha. Las masas son valorizadas a la izquierda como actores dinámicos y soberanos de la historia y de la vida política. La masa evoca una gran cantidad de campos semánticos donde cabe diferentes connotaciones como multitud y colectivo, grupo, comunidad, pueblo,

y arrebatárselo. El poder necesita que el sujeto regrese a la masa, en donde pueda ser fanatizado, alucinado, convertido en un ser irracional que pueda seguir moldeándolo según sus intereses. El poder sabe que tiene que ahogar el grito de los excluidos, regresarlo al silencio de donde emergió. El poder necesita ser el único jefe,<sup>13</sup> hacerle sentir a la masa que trabaja para ella, que sabe de sus angustias, que las conoce y está pronto a resolverlas, que no le fallará. Sin embargo, el poder quiere establecer con la masa una relación irracional, de subordinación y de silencio; una relación vertical entre él y la masa para mandar mandando, nunca una relación horizontal en donde se mande obedeciendo.

clase, alguien o gente. Y aunque Freud habla de la Iglesia y el Ejército como masas artificiales o convencionales, nosotros llamaremos masa a todas las formas posibles e imaginables". (*Idem.*)

<sup>13</sup> Para R. Dadoun, la relación que se establece entre el jefe y la masa es la siguiente:

a. Entre el jefe y la masa se da una unión muy especial que no es solamente de complemento sino que es simbiótica ya que el jefe y la masa se nutren el uno en el otro, asumiendo, juntos todos los roles libidinales: paternal y maternal, fraternal y filial, infantil, masculino y femenino.

b. La masa, descrita como "apática". es a la vez pasiva e impulsiva y frecuentemente caracterizada como infantil y femenina. El jefe es el representante de un poder paternal fálico quien establece, con la masa feminizada, la que él "posee" y violenta, una relación de tipo sexual en donde el sujeto político queda perturbado, infantilizado, atrapado, desconcertado y con la mirada perdida, al entregarse al cuerpo jefe-masa hasta llegar a formar parte adherente de la masa.

c. La masa proyecta al sujeto, quien está metido dentro de un remolino de alucinaciones, de objetos internos y externos, los acontecimientos, las pulsiones y los fantasmas de los cuales el sujeto se nutre. El jefe contempla la masa alucinada, como producto de una película llena de fantasmas, así como de otras construcciones libidinales. Esta acción del jefe le permiten convertirse en el expositor político del inconsciente: él lo expone, lo detalla y lo exhibe. Lo hace a tal punto que la masa se ciega y se alucina. El jefe eleva a la masa a la potencia de lo político: inconsciente, poder, jefe. Esta fórmula condensada del psicoanálisis político funciona con su doble: jefe, potencia, inconsciente.

d. El jefe no excluye, de ninguna manera, los bloques del inconsciente en los que se constituye y se muestra. Estos bloques surgen proyectados, reagrupados, aglutinados sobre su persona, en la armadura de la psique: el yo y el superyo.

e. El jefe, bajo sublimes apariencias sabe presentarse como el Ser Bueno por excelencia. El psicoanálisis político se concentra, por ello, en las dimensiones sociales manifiestas en el estatus del jefe, planteando otra forma de abordar el análisis, en la unidad que se da entre el jefe-masa. (*Idem.*)

El *sub* Marcos conoce esta estrategia y seguro está de lo que es y de lo que representa como líder, como un jefe opuesto a la imagen del político tradicional, del jefe manipulador. Marcos conoce la relación que se da entre su liderazgo, a favor de los condenados de la tierra, y su imagen, tanto real como fantaseada: él nació de la noche, en el rostro de los sin rostro, para verse y mostrarse en el otro, con el otro, por ello sabe que como jefe tiene que ser *sub* para permitir que el otro se asuma como sujeto,<sup>14</sup> para, así, mandar obedeciendo, algo que el jefe político actual no puede hacer de la misma manera ya que éste tiene que obedecer primero a los mandatos de sus jefes económicos internacionales, al capital financiero, ingeniando las farsas que sean necesarias para poder esconder el doble mensaje al que está obligado. El *sub* es el orfebre de la conciencia de los excluidos, de quienes le dieron rostro a su no-rostro: a quienes dio voz, para ser con ellos y ellas. Por esto, a diferencia de otros líderes, el *sub* no puede guardar para sí mismo el investimento libidinal<sup>15</sup> de que es objeto, intentando manipular bajo su manto protector a la masa, sino que, como exigencia de su mis-

<sup>14</sup> Para R. Dadoun, las características del sujeto son las siguientes:

a. El sujeto constituye, para el psicoanálisis político, su "objeto" máspreciado: es el sujeto el que debe aparecer, el que *debe* encontrar y seguir su voz entre la masa y el jefe, el que *debe* resistir y definirse frente a la traición, ante la manipulación y el dominio que le llega tanto del exterior (campo de lo político) como desde el interior (campo del inconsciente), hasta lograr determinar los medios que le permitan construir su autonomía'.

b. Es imposible que sujeto conserve su estatus, debido a que se encuentra apasionado entre la masa y el jefe. La masa lo jala hacia ella, hacia lo más bajo y, de alguna forma lo atrapa, lo ingiere, lo aniquila. El jefe -entendamos el poder- "lo toma desde lo alto" atrapándolo por la violencia o la seducción, escondido dentro una forma de dominio sublimado y mortífero.

c. El análisis del psicoanálisis político permite buscar otra forma de entender al sujeto, menos indignante, una forma de análisis que sea a la vez, político, crítico y moral en donde el sujeto pueda encontrarse consigo mismo, rechazando el hundimiento al que lo somete la masa: el poder de las trampas engañosas y deslumbrantes a las que esta expuesto. (*Idem.*)

<sup>15</sup> Invertir es poner en el "otro" cosas que son de uno: se inviste a las personas atribuyéndoles determinadas características. Las masas permiten un flujo de libido, de esa energía sexual que abarca todas las formas de amor. La libido se dirige al "objeto" amado para intentar poseerlo y es por ello que las masas depositan la libido en el líder. en el jefe, quien a su vez, maneja la fantasía de la masa para realizar los movimientos de depositación de libido que son necesarios para cohesionar y hacer funcionar a la masa.

ma lucha, tiene que devolver a la masa la libido, la capacidad de reconstruirse con los sujetos que la conforman, invitando a una lucha colectiva que permita la cohesión de la masa, pero evocando el sujeto que está perdido dentro de la masa, llamándolo para que emerja del anonimato, para que logre diferenciarse de la masa y convertirse en sujeto autónomo, capaz de construir redes de lucha colectiva.

El *sub* Marcos, como todo líder, dice Martínez Salazar,<sup>16</sup> es un visionario que logra mirar lo que los demás no alcanzan a ver: él observa y conoce la política del doble mensaje que caracteriza al poder y logra identificarla y desenmascararla, "demostrando que el poder está vendiendo una realidad que no es real: el poder dice que el rojo no es rojo sino azul. Marcos señala que el rojo es rojo y el azul es azul y que el gobierno está tratando de vender una mentira". Marcos no acepta la realidad que se quiere vender y pone en evidencia a la clase política, negándose inclusive a entrar en conversación con un poder esquizofrénico, mañoso y tramposo que quiere seguir con sus múltiples máscaras, diciendo una cosa y haciendo otra muy diferente.<sup>17</sup> Esto asusta a la clasepolítica porque sabe que la fuerza de "Marcos está en sus ideas, en lá realidad que ellas contienen, de ahí el temor que se le tiene a su palabra. Pero.además, Marcos consiguió que gran parte de la derecha entrara en contradicción con ella misma, logrando *encueralarla* y hacerle transparente sus verdaderas intenciones autoritarias, racistas, xenóforas y excluyentes."

<sup>16</sup> Fernando Martínez Salazar, "Marcos y la percepción de la realidad", notas preliminares de un trabajo en proceso de elaboración. para ser presentado en la reunión científica anual S. Freud. Las comillas a lo lago del párrafo hacen referencia a dicho trabajo.

<sup>17</sup> En alguna ocasión el doctor Martínez Salazar citó un ejemplo que servía para explicar el origen de la psicosis: se trataba de una niña que era bañada por su mamá en una bañera de agua muy caliente. La mamá le decía a la niña que el agua no estaba caliente. porque necesitaba que el agua no se enfriara para poder bañar también a su hijo. Este ejemplo puede ayudar a entender la conducta del doble mensaje que emite la conducta del poder en relación con la aprobación de la ley de derechos y cultura indígenas. Las verdaderas intenciones de la conducta de poder se refieren a la necesidad de mantener "caliente" la cuota financiera y racista que subyace en la lógica del color del dinero.

## Paz o guerra, Eros o Tánatos y la pulsión de apoderamiento

El subcomandante Marcos representa el *símbolo* de la vida y de la muerte, de Eros y de Tánatos, el de la guerra y el de la paz; el símbolo de la mirada tranquilizadora llena de esperanza en la vida y el símbolo de la pipa que busca contener la angustia del encuentro con la muerte; el símbolo del escritor que habla para "leer-transformando" la realidad y el símbolo del guerrillero que está *pronto* a morir para que la palabra sea pronunciada, como palabra que se expresa para transformar el mundo, como diría Paulo Freire.

Marcos ya no es lo que fue, ni será lo que es: quien haya sido, murió para permitir que apareciera el *sub* Marcos, quien, a su vez, está condenado a morir para que triunfe la palabra, depositando en la muerte parte de su identidad. El *sub* Marcos sabe que tiene que ser derrotada la opción guerrerista que él representa, derrotando al mismo tiempo a la pulsión de muerte que se ha apoderado de la conducta del poder. El *sub* Marcos sabe que el único abono verdadero en el que puede germinar, crecer y reproducirse *la flor de la palabra*, impulsada por *Erös*, es callando las armas, haciéndolas inútiles, para permitir que hable la palabra, la suya y la del otro, derrotando a Tánatos. La flor de la dignidad se hace camino colectivo entre la palabra negada de muerte:

Somos y seremos uno más en la marcha, la de la dignidad indígena, la del color de la tierra, la que develó y desveló los muchos méxicos que bajo México se esconden y duelen. No somos su portavoz, somos una voz entre todas esas voces, un eco que dignidad repite entre todas las voces, a ella nos sumamos, nos multiplicamos con ellas, seguiremos siendo eco, voz somos y seremos. Somos reflexión y grito, siempre lo seremos. Podemos ser con o sin rostro, armados o no con fuego, pero zapatistas somos. Somos y siempre seremos.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Subcomandante Marcos, "Aquí estamos...", en "Perfil", supl. de *La Jornada*, 12 de marzo, 2001.

En este contexto, Marcos es un fluido de las pulsiones de vida y de muerte que subyacen en todo ser humano,<sup>19</sup> es una apuesta por Eros en contra de Tánatos, haciendo evidente que la pulsión de apoderamiento, manifestada en la conducta del poder<sup>20</sup> al servicio de la globalización, es un deseo de controlar al otro – a la madre por la angustia que les suscita su desplazamiento, su abandono –, es una apuesta por el control absoluto, por la desaparición del otro que sólo se consigue con su muerte – real o simbólica –, es una apuesta por la negación de la realidad, es una apuesta por el imperio del color del dinero que se sigue acumulando sobre los hombros de quienes son el color de la tierra. Eros y Tánatos son dos pulsiones que rigen la vida de cada ser humano y a partir de éstas emergen dos formas de enfrentar al po-

<sup>19</sup> De acuerdo con R. Dadoun, como se señaló en la "Segunda carta a don Durito", presentada en este libro, "el pensamiento freudiano tiene una estructura dualista marcada por la esencia conflictiva de la psique: su expresión paradójica se alcanza dentro de la lucha inexplicable que enfrenta a dos 'potencias celestiales', 'el Eros eterno' y 'su adversario no menos inmortal' Tánatos: pulsión de vida y pulsión de muerte, fundamento de toda construcción analítica. La pulsión llamada de apoderamiento o de poder es, paradójicamente, el eslabón perdido del pensamiento político de Freud, sin dejar de suscitar, por ello, menos interés y necesidad de profundizarla. El psicoanálisis político tomará a la pulsión de apoderamiento como línea que conduce al inconsciente." (*Idem.*)

<sup>20</sup> La pulsión de apoderamiento actuaría para hacer sentir que no es el niño quien depende de las personas, sino que las personas dependen de él. La pulsión de apoderamiento alimenta y da origen al deseo de poder y al poder mismo. En forma de esquema, este proceso se daría de la siguiente manera: "Estado de angustia por las separaciones de la madre → desvalidez, temor, tristeza → resarcimiento con los objetos del juego y el juego mismo, hacia donde previamente se desplazaría la figura parental madre → pulsión de apoderamiento, en donde se sentiría que la persona desplazada depende del niño y no el niño quien depende de ella → sensación de que es ahora él quien controla las ausencias y reapariciones de la madre y, por ende, el que adquiere el poder sobre los demás → constitución de la fuente en donde se origina el deseo de poder y el poder en sí, en el desarrollo ontológico del ser humano". (F. Martínez Salazar, *Op. cit.*, p. 32.) En este mismo sentido R. Dadoun plantea que la pulsión de apoderamiento aparece como siendo la Pulsión misma, alrededor de la cual se agarra la pulsión sexual y la pulsión de muerte, sosteniendo el imperio del ser humano, como primera y última manifestación de vida. Para este autor, la política ofrece a la pulsión de apoderamiento su terreno principal de acción ya que ella es, principalmente, expresión y ejercicio de la pulsión de poder y de la *pulsión para el poder*. Aquí encuentra una línea directa y brutal, el camino permanente al acto para imponer su imperio, arrastrarlo o soltarlo, siendo lo cotidiano de todo poder. (R. Dadoun, *op. cit.*)

der: la guerra o la paz, la pulsión de muerte o la pulsión de vida. El poder financiero impulsa, como manifestación de la pulsión de apoderamiento, el imperio de las cifras macroeconómicas, que se construye con la muerte de los otros, de los diferentes, la de los hermanos. El Tánatos del poder -como expresión de un mal manejo de la pulsión de apoderamiento--, pudre la sangre y oscurece el pensamiento, como dice el *sub*, y tiene que ser controlado y derrotado bajo el imperio de Eros *hechoflorde la palabra* que aunque nació desde el poder de Tánatos -en las armas de quienes se hicieron soldados *para* preparar la siembra de la palabra, haciendo del fusil una *pala*- tiene que seguir creciendo sin la ayuda de las armas. Si bien el fusil -como símbolo de muerte- continúa, custodiando el cumplimiento de la palabra empeñada, tiene que ser derrotado para que el imperio de Eros sea viable, para que la pulsión de apoderamiento encuentre formas distintas de expresión a aquellas marcadas por la angustia de separación. Ahí está el centro tanto de la esperanza -la viabilidad de un mundo en donde quepan muchos mundos- como de la negación de *laflor de la palabra* -para que sólo tenga cabida el imperio el color del dinero. Las preguntas fundamentales son si, como sociedad, estamos en condiciones de aceptar que Eros y Tánatos son dos pulsiones que se enganchan a la pulsión de apoderamiento, determinando la conducta del poder y si como sociedad tenemos la capacidad de aceptar que es responsabilidad de cada uno de nosotros prepararnos para controlar el Tánatos del poder y permitir que sea Eros quien logre imponer su imperio.

La conducta psicopática del poder,<sup>21</sup> la de Tánatos, está basada en el principio de que sólo lo que éste quiere que se vea y se diga es lo que existe. Esta conducta está alentando un comportamiento esquizofrénico de la sociedad, la que muchas veces no sabe a qué atenerse y

<sup>21</sup> El psicoanálisis, dice Martínez Salazar, permite definir la conducta psicopática por su actuar agresivo, ya que en su objetivo conlleva el daño hacia el otro. El individuo que la manifiesta no tiene la capacidad para soportar la frustración que le produce el no poder apoderarse de los objetos de su alrededor, decidiendo tomarlos por la fuerza y apropiarse de ellos indebidamente. Este individuo genera un daño social y/o individual porque siempre existirá una víctima despojada o dañada con su actitud. (M. Escobar Guerrero, "El educador frente al filicidio del poder", en *Diálogos*, pp. 85-92.)



termina aceptando apáticamente<sup>22</sup> lo que la imagen le dice, quedándose en el terreno de la fantasía. De ahí que, por ejemplo, el país líder en la difusión de la imagen como fantasía, Estados Unidos, continuamente esté presentado matanzas entre los mismos estadounidenses, debido a que muchos de ellos ya no soportan la realidad y la invisten con fantasías destructoras, sin distinguir la realidad real de la realidad inventada. De ahí la peligrosidad de un sistema con esas características, en donde la ética está supeditada al color del dinero y en donde este color sea el encargado de diseñar el imaginario social. No es por cuestiones del azar que la *marcha del color de la tierra*, en la fantasía del poder, produzca mucha angustia y sus fantasías se desborden ante una realidad real que los interpela y arrinconas: el rojo es rojo y no azul. Por ello, a través de *los medios de difusión de imágenes* se ven, se oyen y se leen toda clase de fantasías esquizoparanoides<sup>23</sup> en relación con la capucha de los zapatistas, especialmente la de Marcos. El comandante Zebedeo<sup>24</sup> previene a la sociedad para que esté alerta, teniendo "oídos para escuchar lo que no es cierto", diciendo NO al racismo. "Tiene la lucha muchos caminos y un solo destino tiene: ser color con todos los colores que visten a la tierra".<sup>25</sup>

La realidad real fue compartida y revivida, como realidad cruel y cotidiana, en los encuentros que sostuvieron los zapatistas y la sociedad civil durante su travesía por diez estados de la República Mexicana. En este encuentro se fueron recolectando luchas, como flores de la palabra sembrada y sembrándose a su vez nuevas semillas, buscando unir la imagen enmascarada del espejo y del cristal con la metáfora de

<sup>22</sup> La apatía es un estado de indefensión social en el cual se pierde el impulso de vida, la esperanza, dejando el camino abierto a la desesperanza, a Tánatos. Las personas que la padecen entran en una depresión pues no saben qué hacer, hacia dónde seguir, a quién seguir: se paralizan y sienten que es mejor no hacer nada, entregándose al "libre interjuego" entre Tánatos y Eros.

<sup>23</sup> Vid. *supra*, pp. 114-132. "La masacre de Actea!. La globalización y el imperio de la pulsión de muerte. Una lectura psicoanalítica". (Segunda Carta a don Durito).

<sup>24</sup> Palabras expresadas por el comandante en el programa del poeta Óscar Oliva "Expediente Abierto", Radio Universidad, 13 de marzo de 2001

<sup>25</sup> Subcomandante Marcos, "Aquí estamos...", en "Perfil", sup!. de *La Jornada*, 12 de marzo, 2001.

aquella llave, que como mensaje último de la marcha de la palabra, el EZLN entregó a la sociedad civil: la llave son ustedes.

México, no venimos a decirte qué hacer, no venimos a guiarte a ningún lado: venimos a pedirte humildemente, respetuosamente que nos ayudes. No permitas que vuelva amanecer sin que esa bandera tenga un lugar para nosotros, los que somos el color de la tierra. Gracias, ésta es la séptima llave, la que faltaba. La séptima llave son ustedes.<sup>26</sup>

El EZLN sabe que el poder no le dará nada que no le sea arrancado y por ello decidió, desde el inicio de la marcha, marchar con la sociedad civil: sus demandas son las mismas que asumió el Congreso Nacional Indígena. De ahí que *la marcha de la palabra, hechafloz*, sea un puente que nos permite pasar de un lado para otro, en múltiples direcciones, tejiendo luchas y redes que nos ayuden a construir un mundo en donde quepan muchos mundos, un mundo que derrote el individualismo, un mundo en donde la dignidad sea un espejo, una mirada, un puente que balancee el reconocimiento de nosotros mismos con el respeto al otro, cerrando las puertas al racismo, o sea, a la eliminación del hermano:

y la dignidad es un puente. Quiere dos lados que, siendo diferentes, distintos y distantes, se hacen uno en el puente sin dejar de ser diferentes y distintos, pero dejando ya de ser distantes [...] Sólo así podemos construir la casa, que así llamaban antes al mundo, donde quepamos los todos que somos iguales porque somos diferentes.<sup>27</sup>

México D. F., 11 de marzo de 2001

<sup>26</sup> *Ibid.* De las siete llaves que entregó el EZLN a la sociedad civil, durante la marcha, destacamos las siguientes: *Primera*: "Si ellas y ellos entran conmigo, más fuerte será la voz de todos". Centro ceremonial otomí en Temoaya, Estado de México. *Segunda*: "Una vez roto el silencio de los indios, no está en juego que vuelvan al pasado". Tepoztlán, Morelos. *Tercera*: "Fue necesario desafiar para hacer la guerra; es necesario desafiar para hacer la paz" Iguala, Guerrero. *Séptima*: "La llave son ustedes". Zócalo de la ciudad de México.

<sup>27</sup> Subcomandante Marcos, "Sólo nos queda escoger: aprendemos juntos a ser dignos, o sólo morirnos e indignos", mensaje del EZLN a los habitantes de Puebla de los Ángeles. (*La Jornada*, 28 de febrero, 2001, p. 28.)

## BIBLIOGRAFÍA'

*Anuario Estadístico de los Estados Unidos Mexicanos 1993*. México, INEGI, 1993.

ANGEL/S, Massimo de, "Globalization, new internationalism and the Zapatistas", en *Capital and Class*, núm. 70, 2000, pp. 9-35.

BIENEFELD, Manfred, "Is a Strong National Economy a Utopian Goal at the End of the Twentieth Century?", en R. Boyer y D. Drache, eds., *States against markets. The limits of Globalization*. Nueva York, Routledge, 1996.

BILLINGHAUSEN, Hermann, "Dignidad, la piedra angular de la negociación", en *La Jornada*. México, 11 de junio, 1996, p. 14.

BOLTVINIK, Julio, "Poverty measurement and alternative indicators", en Rolf van der Hoeven y Richard Anker, eds., *Poverty Monitoring. An international concern*. Nueva York, St. Martin's Press, 1994.

BAÑUELOS, Juan, "El correo de los bosques", en *Proceso*, ed. especial. México, 1 de enero, 1999, p. 89.

Comandancia General del EZLN, "Palabras para el acto central de la fiesta de independencia de México", en *La Jornada*. México, 17 de septiembre, 1994.

- Cox, Robert W., "Global restructuring: making sense of the changing international political economy", en R. Stubbs y G.R.D. Underhill, eds., *Political economy and the changing global order*. Toronto, McClelland & Stewart, 1994, pp. 45-59.
- DADOUN, Roger, *La psychanalyse politique*. París, Presses Universitaires de France, 1995.
- ESCOBAR GUERRERO, Miguel, *Educación alternativa, pedagogía de la pregunta y participación estudiantil*. México, UNAM, 1990.
- ESCOBAR GUERRERO, Miguel, "El psicoanálisis político", en *Rompan Filas*, vol. 8, núm. 42. México, 1999, pp. 28-33.
- ESCOBAR GUERRERO, Miguel, "La construcción de lo cotidiano escolar", en *Rompan Filas*, vol. 2, núm. 7. México, 1993, pp. 12-17.
- ESCOBAR GUERRERO, Miguel, "La construcción de una pedagogía utópica", en M. Rueda y M. A. Campos, comps., *Investigación etnográfica en educación*. México, CISE-DGAPA-UNAM, 1992, pp. 377-398.
- ESCOBAR GUERRERO, Miguel, "Lo cotidiano en el salón de clases", en *Rompan Filas*, vol. 4, núm. 15. México, 1994, pp. 21-27.
- ESCOBAR GUERRERO, Miguel *et al.*, *Paulo Freire on Higher Education. A Dialogue at the National University of Mexico*. Nueva York, State University of New York, 1994.
- ESCOBAR GUERRERO, Miguel y Grupo de Pedagogía Comparada, "Adiós a la transmisión de conocimientos", en *Rompan Filas*, vol. 6, núm. 26. México, 1996, pp. 3-9.

- ESCOBAR GUERRERO, Miguel y Grupo de Pedagogía Comparada, "Rescate de lo cotidiano escolar", en *Ethos Educativo*. México, marzo 1996, pp. 122-133.
- ESCOBAR GUERRERO, Miguel y Grupo de Pedagogía Comparada, "Participación estudiantil y compromiso docente", en B. Calvo, G. Delgado y M. Rueda, comps., *Nuevos paradigmas; compromisos renovados*. México, Universidad Nacional Autónoma de Ciudad Juárez, 1998, pp. 335-355.
- ESCOBAR GUERRERO, Miguel, "El educador frente al filicidio del poder", en *Diálogos*, año IV, vol. 19-20. Barcelona, diciembre, 1999, pp. 85-92.
- EZLN, *Crónicas intergalácticas*. Chiapas, Planeta Tierra, 1996.
- EZLN, *Documentos y comunicados. 1 de enero - 8 de agosto de 1994*. México, Era, 1994. (Problemas de México)
- EZLN, *Documentos y comunicados 2. 15 de agosto de 1994-29 de septiembre de 1995*. México, Era, 1995. (Problemas de México)
- EZLN, *Documentos y comunicados 3. 2 de octubre de 1995-24 enero de 1997*. México, Era, 1997. (Problemas de México)
- EZLN, "México: entre el sueño, la pesadilla y el despertar", en *La palabra de los armados de verdad y fuego*, 3. México, Futeovejuna, 1995.
- FIELDS, Gary S., "Poverty changes in developing countries", en Rolph van der Hoeven y Richard Ankker, eds., *Poverty Monitoring. An international concern*. Nueva York, St. Martin's Press, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo*. Trad. de Alfredo Tzveibely. Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.

FREIRE, Paulo, *Cartas a Cristina*. Trad. de Stella Mastrángelo y Claudio Tavares Mastrángelo. México, Siglo XXI, 1996.

FREIRE, Paulo, *Cartas a quien pretende enseñar*. Trad. de Stella Mastrángelo. México, Siglo XXI, 1994.

FREIRE, Paulo, *La educación en la ciudad*. Trad. de Stella Araújo Olivera. México, Siglo XXI, 1997.

FREIRE, Paulo, *Pedagogía de la autonomía*. Trad. de Guillermo Palacios. México, Siglo XXI, 1997.

FREIRE, Paulo, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Trad. de Stella Mastrángelo. México, Siglo XXI, 1993.

FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*. Trad. de Jorge Mellado. México, Siglo XXI, 1983.

FREIRE, Paulo, *Política y educación*. Trad. de Stella Mastrángelo. México, Siglo XXI, 1996.

FREUD, Sigmund, "El malestar en la cultura", en S. Freud *et al.*, *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. Trad. de José L. Etcheverry. México, Siglo XXI, 1981.

FREUD, Sigmund. "Respuesta a Einstein", en Freud *et al.*, *El psicoanálisis frente a la guerra*. Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1970.

GILL, Stephen, "Structural change and global political economy: globalizing elites and the emerging World Order", en y. Sakamoto, ed., *Global transformation: challenges of the State System*. Tokio/ Nueva York/París, United Nations University, 1994, pp. 169-199.

GILLY, Adolfo, *Chiapas la razón ardiente*. México, Era, 1997.

GINNEKEN, Wouter van, "Poverty estimates for the ILO's World Labour Report", en Rolf van der Hoeven y Richard Anker, eds., *Poverty Monitoring. An international concern*. Nueva York, St. Martin's Press, 1994.

GOAD, G. Pierre, "Middle powers to the rescue", en *Far Eastern Economic Review*, vol. 163, núm. 24. Hong Kong, junio, 2000, pp. 24-25.

HABERMAS, Jürgen, *Ensayos políticos*. Trad. de Ramón García Cotarelo. Barcelona, Península, 1988.

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires, Taurus, 1989.

HURRELL, Andrew y Ngaire Woods, "Globalization and inequality", en *Millennium*, vol. 24, núm. 3. Londres, 1995, pp. 447-470.

*Human Rights Watch World Report 1994. Events of 1993*. Nueva York, 1994.

JACOB, André, dir., *Encyclopédie Philosophique Universelle 1. Les Notions Philosophiques*. París, Presses Universitaires de France, 1990.

KLEIN, Melanie, *Obras completas I*. Buenos Aires, Paidós-Horme.

KRAUS, Amoldo, "¿Hay hambre en México?", en *La Jornada*. México, 16 de junio, 1997, p. 15.

LARSON, Jorge, Esteban Martínez y Clara H. Ramos, "¿Cuántos justos por pocos pecadores?", en "Perfil", supl. de *La Jornada*. México, 16 de febrero, 1994.



LAWSON, Edward, *Encyclopedia of Human Rights*. Nueva York, Taylor and Francis, 1991.

LEMOINE, M., "Pacification politico-militaire' au Chiapas", en *Le Monde Diplomatique*. París, 21 de abril, 1998.

LEYTON-BROWN, David, "The political economy of North American Free Trade", en R. Stubbs y G. R. D. Underhill, eds., *Political Economy and the changing global order*. Toronto, McClelland & Stewart, 1994, pp. 352-365.

Lowy, Michael, *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Trad. de Francisco Dávila. México, Fontamara, 1991.

MAFFESOLI, Michel, *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Trad. de B. Moreno Carrillo. Barcelona, Icaria, 1990.

MAFFESOLI, Michel, "La socialidad en la posmodernidad", en G. Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 103-110.

MARCOS (subcomandante), "A la marcha europea contra el desempleo, la precariedad y las exclusiones. Europa rebelde. Planeta Tierra", en *La Jornada*. México, 14 de junio, 1997, p. 11.

MARCOS (subcomandante), "Carta a Eduardo Galeano", en *La Jornada*. México, 11 de mayo, 1995, p. 6.

MARCOS (subcomandante), "Comunicado", en *La Jornada*. México, 17 de marzo, 1995, pp. 10-11.

MARCOS (subcomandante), *Cuentos para una soledad desvelada*. México, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, 1998.

MARCOS (subcomandante), "El neoliberalismo, caótica teoría del caos económico: Durito", en *La Jornada*. México, 20 de julio, 1995, p.10.

MARCOS (subcomandante), "El león mata mirando", en EZLN, *Documentos y comunicados 2. 15 de agosto de 1994-29 de septiembre de 1995*. México, Era, 1995. (Problema de México)

MARCOS (subcomandante), "De qué nos van a Perdonar", en EZLN, *Documentos y comunicados. 1 de enero - 8 de agosto de 1994*. México, Era, 1995. (Problemas de México)

MARCOS (subcomandante), "La historia de las palabras", en *La palabra de los armados de verdad y defuego 3*. México, Fuenteovejuna, 1995.

MARCOS (subcomandante), "La historia del león y el espejo", en "Perfil", supl. de *La Jornada*. México, 17 de julio, 1998.

MARCOS (subcomandante), "México 1998. Arriba y abajo: máscaras y silencios", en *La Jornada*. México, 17 de julio, 1998.

MARCOS (subcomandante), "Durito IV", en *La Jornada*. México, 11 de junio, 1995, p. 17.

MARCOS (Subcomandante), "La historia de los sueños", en EZLN, *Documentos y comunicados 3. 2 de octubre de 1995-24 de enero de 1997*. México, Era, 1997. (Problemas de México)

MARDONES, José María. "El neo-conservadurismo de los posmodernos", en G. Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 21-40.

MARTÍNEZ SALAZAR, Fernando, "Freud, algunas de sus contribuciones a lo cultural y 10 político", en *Rompan Filas*, núm. 43. México, 1999, pp. 26-33.

- MARTÍNEZ SALAZAR, Fernando, "Arnaldo Rascovsky, psicoanalista, maestro y amigo", en Jaime F. Ayala Villarreal *et al.*, eds., *Homenaje póstumo al doctor Arnaldo Rascovsky*. México, Asociación Psicoanalítica Mexicana, 1996.
- MARTÍNEZ SALAZAR, Fernando y Miguel Escobar Guerrero, "La lectura de la realidad", en *Rompan Filas*, vol. 7, núm. 35. México, 1998, pp. 24-30.
- MATEOS, Mónica, "Presentan el libro *Cuentos para una soledad develada*, de Sup Marcos", en *La Jornada*. México, 21 de junio, 1998, p.29.
- MOGUEL, Julio, *Chiapas: la guerra de los signos*. México, Juan Pablos/La Jornada, 1998.
- PAULSON, Joshua, "Fake greentry: the Mexican government uses 'environmentalism' to repress the Zapatistas", en *NACLA Report on the Americas*, vol. 34, núm. 1,2000, pp. 1-2.
- PETRELLA, Riccardo, "Gloocalization and internationalization. The dynamics of the emerging world order", en R. Boyer y D. Drache, eds., *States against markets. The limits of Globalization*. Nueva York, Routledge, 1996, pp. 62-83.
- REESE, W. L., *Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought*. Atlantic Highlands, Nueva Jersey, Humanities, 1993.
- REBELLATO, José Luis, "Globalización educativa y cultural: ¿integración o construcción de alternativas?", en *Diálogos*, vol. 15-16. Barcelona, 1998, p. 41.
- RASCOVSKY, Arnoldo, "El filicidio y su trascendencia en la motivación inconsciente de guerra", en Sigmund Freud *et al.*, *El psicoa-*

- nálisis frente a la guerra*. Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1970.
- RASCOVSKY, Arnaldo, "Sobre el filicidio y su significación en la génesis acting-out y la conducta psicopática en Edipo", en Jaime F. Ayala Villarreal *et al.*, *Homenaje póstumo al doctor Arnaldo Rascovsky*. México, Asociación Psicoanalítica Mexicana, 1996.
- ROCHA MENOCAL, Alina, "The politics of marginalization: poverty and the rights of the indigenous people in Mexico", en *Journal of Intemational Affairs*, vol. 52, núm. 1, 1998, pp. 85-100.
- SANAHUJA, José Antoni, "Trade, politics, and democratization: The 1997 global agreement between the European Union and Mexico", en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 42, núm. 2, Coral Gables, Florida, 2000, pp. 35-62.
- SJOLANDER, Claire Turenne, "The rhetoric of globalization: what's in a wor(l)d?", en *International Journal*, vol. LI, núm. 3, 1996, pp. 603-615.
- STAHLER-SHOLK, Richard, "Massacre in Chiapas", en *Latin American Perspectives*, vol. 25, núm. 4, 1998, pp. 63-75.
- STEPHEN, LVNN, "The construction of indigenous suspects: militarization and the gendered and ethnic dynamics of human rights abuses in southern Mexico", en *American Ethnologist*, vol. 26, núm. 4, 1999, pp. 822-842.
- STREETEN, Paul, "Poverty concepts and measurement", en Rolph van der Hoeven y Richard Anker, eds., *Poverty Monitoring. An international concern*. Nueva York, St. Martin's Press, 1994.
- SUCHIKI, Jaime, "Mexico's New Year awakening", en *North South*, vol. 3, núm. 5. Coral Gables, Florida, 1994.

THACKER, Strom, "NAFTA coalitions and the political viability of neoliberalism in Mexico", en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 41, núm. 2, 1999, pp. 57-89.

VATTIMO, Gianni, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en G. Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 9-19.

VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel, "Rencontre avec le sous-commandant Marcos. 'L'heure de la société civile a sonné'", en *Le Monde Diplomatique*. París, agosto, 1999.

VELTMEYER, Henry, "The dynamics of social change and Mexico's EZLN", en *Latin American Perspectives*, vol. 27, núm. 5, 2000, pp. 88-110.

WATSON, Hilbourne A., "Economic globalization: NAFTA and its consequences" en Wallace Clemens y G. Williams, eds., *The News Canarian Political Economy*. Kingston, Queen's University, 1994.

### **Otro material**

*Juntos por Chiapas* (disco compacto)

# Índice

Carta (a modo de prólogo)	:	9
---------------------------	---	---

Introducción		11
--------------	--	----

## Historia y utopía

Historia y utopía en las visiones sociales del mundo	"	21
La construcción de utopías como constante de la humanidad , . . . . .		23
La dimensión histórica de las utopías sociales		26
Los principios de inclusión y de exclusión en el proyecto de la Modernidad		30
El determinismo "del aquí y del ahora"		32
La globalización como proceso histórico		35
El proceso de globalización como principio de homogeneización		39
El proceso de globalización como principio de exclusión		42
¿Muerte de las utopías en la globalización?		45

## Utopía y lucha

La utopía como denuncia del presente . . . . .		51
"La concentración de la riqueza y la distribución de la pobreza"		54
"La globalización de la explotación" . . . . . • . . . . .		65

La utopía como construcción	
La utopía como construcción de alternativas educativas	77
Metodología para el rescate de la teoría y de lo cotidiano y en el salón de clases	79
Rescate de lo cotidiano y de la teoría	82
El rescate de lo cotidiano	83
Rescate de la teoría . . . . .	84
Carta a don Durito, <i>desde el salón de clases</i> . (Primera carta) . . . . .	89
La masacre de Actea!. La globalización y el imperio de la pulsión de muerte. Una lectura psicoanalítica. (Segunda carta a don Durito)	114
La conciencia rebelde. (Tercera carta a don Durito)	132
La flor de la palabra. (Carta al viejo Antonio)	147
El miedo y la palabra muerta . . . . .	151
La lectura de la realidad . . . . .	153
A manera de conclusión . . . . .	154
Última carta a Paulo Freire . . . . .	156
Observaciones finales . . . . .	164
Epílogo	
La marcha de la palabra, hecha flor . . . . .	173
La sociedad globalizada y la negación de la realidad	174
El <i>sub</i> , como líder, como jefe	178
Paz o guerra, Eros o Tánatos y la pulsión de apoderamiento . . . . .	182
Bibliografía	187

*Globalización y utopía*, editado por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de junio de 2001, en los talleres de Sigma Servicios Editoriales, Av. Revolución 1101, 20. piso, Col. Mixcoac, C. P. 03910, México, D. F. El tiraje consta de quinientos ejemplares.



*Globalización y utopía* nos muestra cómo las primeras manifestaciones de la globalización se realizaron en el campo de la economía —mundialización de la producción y de las finanzas— lo que propició el auge de una corriente teórica —basada en el discurso neoliberal— que presenta una visión simplificada de este fenómeno. En este discurso teórico dominante, la globalización reproduce la visión clásica de la Modernidad, pero encubierta en un lenguaje renovado, de una sola realidad, una sola historia, una sola ética neoliberal, y por lo tanto elabora un ideal de hombre y de mujer global. La globalización implicaría, nos explican los autores, además de los niveles de la producción y las finanzas, la difusión de la tecnología y del conocimiento en el nivel mundial y la transformación de los patrones de consumo, orientados hacia productos culturales para consumidores de mercados mundiales.

La globalización está transformando el tejido social de los distintos países, generando tanto una recomposición inédita como nuevas formas de identidades y de diferenciación. Por ello, rescatar el valor de las utopías críticas en el contexto de la globalización es la finalidad de este libro. Aparecen aquí *don Durito* y *el viejo Antonio*, dos personajes creados por el subcomandante Marcos. Don Durito es un escarabajo que encabeza la lucha contra el neoliberalismo y por la humanidad. El viejo Antonio representa el encuentro de Marcos con la simbología de la cultura indígena: con la memoria histórica, con la dignidad y con la lucha a favor de un mundo en donde quepan muchos mundos.

**Miguel Escobar Guerrero** estudió Filosofía, tiene una maestría en Planificación Educativa, doctorado en Educación y estudios de investigación en psicoanálisis aplicado a lo social. Su trabajo de investigación ha estado centrado en la participación estudiantil. Actualmente es profesor-investigador en el Colegio de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

**Hilda Varela** estudió Relaciones Internacionales; tiene una maestría en Investigación en Estudios del Desarrollo —con énfasis en economía política— y tiene doctorado en Ciencia Política. Su trabajo de investigación ha estado centrado en los procesos políticos de África subsahariana. Actualmente es profesora-investigadora en el Centro de Estudios de Asia y África en El Colegio de México.

ISBN 968-36-9368-7

