

Mesa

Una breve historia del futuro: comunidades utópicas y experimentales en México y su influencia en las prácticas culturales

Sofía Olascoaga— Moderadora

Gabriel Cámara— Presente y futuros de un pasado libertario
Influencia del CIDOC de Iván Illich

El Centro Intercultural de Documentación en Cuernavaca (CIDOC) fue el foro desde el que Iván Illich elaboró y comunicó su mensaje de liberación. El financiamiento inicial del CIDOC, creado en 1959, provino de la jerarquía católica estadounidense para aculturar al excedente de sacerdotes, religiosos y religiosas que en tiempos de la Guerra Fría se aprestaron para afianzar en Latinoamérica la religión cristiana y alejar a la gente del peligro comunista. Era la contribución de la Iglesia católica a la Alianza para el Progreso que promovían los estrategas políticos en la posguerra.

Iván Illich era un hombre de iglesia. Había sido párroco de puertorriqueños en Nueva York, vicerrector de la Universidad Católica de Ponce, en Puerto Rico, y tenía el título de monseñor. Brillante, libre y controvertido, fue la persona a quien los cardenales Spellman de Nueva York y Cushing de Boston dieron el encargo de formar misioneros para Latinoamérica. Paradójicamente, Illich eligió México para fundar el CIDOC debido a su legislación anticlerical —única en Latinoamérica— y la diócesis de Cuernavaca, al frente de la cual estaba un obispo progresista, Sergio Méndez Arceo. La actividad del Centro, además de la escuela de lenguas, consistió en promover seminarios de discusión y publicaciones sobre la empresa educativa, tanto del Estado como de la Iglesia. Pensadores de renombre como Paulo Freire, Paul Goodman, John Holt, Michael Maccoby, Erich Fromm, Everett Reimers, Jonathan Kozol, y muchos más, impartían conferencias y elaboraban, con Iván, la crítica a los sistemas educativos desde una perspectiva libertaria.

A partir de este antecedente es posible integrar la variada obra de Iván Illich, traducida a múltiples lenguas. En esencia, trata de la lucha contra la opresión que las instituciones con poder ejercen sobre los individuos. Los Estados nacionales, las iglesias, las burocracias de servicios sociales y particularmente la educación son vistas desde esta perspectiva, no como medios de ayuda para los individuos, sino como instrumentos sutiles de opresión y conformismo. Los sistemas educativos, estatales o privados son herederos de la Iglesia institucional que con su capa de salvación domina el pensamiento de individuos y grupos. En los años sesenta, cuando

en Latinoamérica la teología de la liberación retomaba la lucha de clases y empujaba a los cristianos a la acción política, Iván Illich se mantenía al margen porque veía en los socialismos y capitalismo el mismo propósito de un poder central que limitaba la autonomía de las personas.

Illich fue radicalizando su pensamiento y su discurso al grado de confrontarse directamente con la jerarquía eclesiástica estadounidense que lo patrocinaba. En 1967, durante la reunión anual en Boston del Catholic Inter-American Cooperation Program, escandalizó a los clérigos con su famosa ponencia “The Seamy Side of Charity”, en la que denunciaba el paternalismo impositivo de la ayuda externa, confesional o estatal. A ésta siguieron publicaciones que sacudieron la opinión pública tanto eclesiástica como civil, sobre todo “La sociedad desescolarizada” y “Némesis médica”. El escándalo llegó a Roma e Illich enfrentó un juicio eclesiástico. La manera en que lo hizo nos permite entender a Iván no sólo como un profeta que anuncia cambios de conciencia, sino que permite ver la veta artística, creativa, con la que conmovía a su auditorio. Antes de que pudiera ser condenado por un tribunal eclesiástico, Illich se adelantó a renunciar al oficio sacerdotal, aunque anunció con gran despliegue propagandístico que mantendría el celibato y la lectura diaria del *Breviario romano* —simplificación de las horas canónicas que se cantaban en los conventos y era obligatoria para los sacerdotes.

Iván Illich era especialmente erudito y brillante. Además, le gustaba fascinar y sorprender. No podía evitar ser el centro de atención en las reuniones, como le confesó a Méndez Arceo. Promovió siempre la convivencia, la amistad y la caridad, pero más de una vez ofendió a sus amigos, como cuando decidió unilateralmente suprimir el CIDOC. Según la experiencia de Betsie Hollands, una joven a la que Iván había invitado a trabajar con él para desbancar las escuelas católicas, consultó a un profesor de Fordham, Joseph Fitzpatrick, que conocía muy bien a Iván Illich. La respuesta fue que, en caso de aceptar, debería tener siempre las maletas listas. La joven rechazó la invitación.

Iván cubría su oficio de profeta diciendo que era un “*travelling salesman*”, pero su discurso fue una buena nueva, un verdadero evangelio que anticipó y encauzó conceptualmente luchas de liberación que en la actualidad son innegables. Las primaveras árabes, las inconformidades multitudinarias en Europa, los Okupa en Estados Unidos, todos ellos son encarnaciones de profecías que formuló Iván hace 40 años. La tarea intelectual de develar los engaños del poder se muestra en las discusiones que organiza Jorge Manzano, del ITESO de Guadalajara, para: “Reflexionar, junto con el gran público, en torno a la liberación de cuanto oprime al ser humano [...] Se trata de tomar conciencia de las cadenas de todo tipo en que la sociedad se halla atrapada, descubriendo los velos, de aparente belleza o necesidad, con que se ocultan esas cadenas y tratando de encontrar los caminos de liberación”.¹





Iván Illich con alumnos del CIF (Centro Intercultural de Formación)

Descubrir de nuevo la poderosa simplicidad del afecto, gozar la solidaridad, hablar de amor y honestidad en la política son encarnaciones del ideal illichiano. La justicia, que se había concentrado en lo económico social, ahora retoma su sentido profundo en la caridad y el amor humano.

La libertad personal que escandaliza a las buenas conciencias e incomoda al poder no es prurito de libertinaje, sino encuentro de cada uno consigo mismo y con el entorno en el que discurre la existencia. Es la posibilidad de realizar un proyecto de vida, ser la propia creación, aprovechando bien los talentos personales y aceptando las limitaciones inherentes a todo ser humano en cada circunstancia particular. La libertad que se defiende es para vivir plena y responsablemente el don de la existencia, contra el dismantelamiento interior que buscan los totalitarismos políticos o burocráticos. Si alguien entiende la paradoja de máxima libertad posible en medio de límites infranqueables son los artistas. Sin límites y sin libertad creativa no hay ni virtud ni belleza ni verdad.

Lo que uno no puede esperar del profeta es que realice su propia profecía; en el caso de Illich, que transformara las escuelas o las burocracias estatales. Cuando intentó realizar proyectos concretos, éstos pecaron de ingenuos. Quiso sustituir la enseñanza formal de las matemáticas por juegos que los chicos emprendieran libremente en las calles, para lo que pidió ayuda a expertos en la materia. El proyecto no avanzó, pero quedó la idea fundamental de concentrar la enseñanza formal en el dominio de las competencias básicas para convivir en la cultura contemporánea. El dominio de la lecto-escritura, saber dialogar con los autores, bastaría para aprovechar cualquier fuente de conocimientos para comunicarnos con los demás, para ejercer nuestra autonomía en el entorno social. En los setenta, uno de sus discípulos intentó, en Evanston, Illinois, poner en práctica la idea de Iván de establecer redes voluntarias de oferta y demanda de aprendizajes al margen de las escuelas, pero el experimento duró poco. Actualmente en México se buscan alternativas a la educación formal con experimentos illichianos. Tal es el caso de la “Universidad de la Tierra”, de cuyas sedes la más conocida está en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y también en Oaxaca, dirigida por Gustavo Esteva, compañero cercano de Iván. Más notoria aún se ha hecho la presencia de Iván Illich en la persona de otro de sus discípulos, el poeta Javier Sicilia, editor de su obra y articulista de la revista *Proceso*, desde donde difunde su mensaje. Al perder a su hijo, víctima de la absurda guerra del ex presidente de México Felipe Calderón, Javier Sicilia emprendió una cruzada nacional, incluso internacional, para despojar al poder de la máscara de servicio y mostrar el verdadero rostro de quien desprecia la vida.

La lección del pasado que sacamos para el presente y los futuros es que las visiones del artista-profeta que fue Iván, por poderosas que sean, necesitan madurar en el tiempo y encarnar en la realidad, no como las soñó el visionario, sino como las asimilen en su trabajo quienes las aceptan y cultivan con tenacidad.

Desde una postura personal, mi inspiración educativa debe mucho al trato con Iván. Su discurso resonó en mis experiencias escolares previas y el trabajo de varios años me permite ver con gran satisfacción una encarnación de sus ideas que él aceptaría seguramente con agrado. El nodo del cambio educativo en miles de escuelas oficiales, en zonas muy pobres del país, están siendo las relaciones, que son la base para aprender a aprender,² el encuentro libre del que tiene la competencia con quien quiere aprenderla en libertad y con autonomía. Las comunidades de aprendizaje que se extienden por el convencimiento y entusiasmo de maestros, estudiantes y padres de familia encarnan el ideal de Iván Illich de desplazar la interferencia burocrática para instaurar entre maestros y estudiantes relaciones de afecto, “un tipo de amistad que no se puede fijar de antemano, que hace un regalo o que ofrece el servicio al amigo [...] inevitablemente un acto de amor y bondad”.³

Hay un aspecto en el que Iván sí logró ver encarnado su mensaje: él mismo. La manera en que rechazó la medicina convencional y prefirió sufrir un cáncer en el rostro para vivir en libertad, con autonomía, sin interferencia burocrática, el dolor y la muerte. Iván entonces y ahora es presencia permanente entre nosotros. Más lo será para la próxima generación, consciente de la necesidad de liberarse.

Alberto González Pozo— El futuro desde el pasado:

Reflexiones sobre utopías arquitectónicas entre 1950 y 1975

A pesar de las catástrofes ocurridas durante el siglo XX (guerras mundiales y coloniales, dictaduras extremas y gradual deterioro ambiental), el tercer cuarto de esa centuria me parece especialmente interesante si se atiende a la cantidad y calidad de avances, logros y sueños que se alcanzaron en muy distintos campos de la economía, la política y la cultura. Por lo que toca a esta última y a las artes en particular, creo que el lapso entre 1950 y 1975 fue rico en propuestas, algunas realizadas y otras que se quedaron en utopías. Yo me referiré sobre todo a la arquitectura —el campo que mejor conozco—, ya que me tocó vivir o presenciar hechos que me parecen relevantes para el tema de esta reunión.

Comienzo por mencionar las obras de dos insignes arquitectos tapatíos. Enrique de la Mora y Palomar y su sobrino, fray Gabriel Chávez de la Mora. Ambos revolucionaron los principios que guiaban a la arquitectura y al arte religioso, procurando siempre aliarse a los esfuerzos que se hacían en el seno de la misma Iglesia

por renovar sus añejas prácticas, buscando un *aggiornamento*, una actualización que se veía posible entonces y que se alcanzó sólo en parte.

El primero, Enrique de la Mora, había comenzado antes. Su proyecto para la Purísima de Monterrey (1939-1946) hacía realidad, con una planta tradicional pero con cuerpos geométricos muy sencillos, la definición lecorbusiana de que “la arquitectura es el juego sabio, correcto y magnífico de los volúmenes reunidos bajo la luz”.

Esa obra iba acompañada de esculturas y pinturas de Herbert Hofmann, Jorge González Camarena, Federico Cantú y Jesús Guerrero Galván. Fue un parte aguas en la arquitectura religiosa y pronto recibió críticas acerbas de la burguesía regiomontana. Lo menos que decían de ella era que parecía gasolinera. Afortunadamente, críticos como Paul Westheim y hombres de cultura como don Alfonso Reyes iniciaron un alud de comentarios favorables que terminaron por justificar ampliamente esa obra.

Ya en los cincuenta, De la Mora avanzó hacia una soberbia solución en la capilla de El Altillo (1956-60), que acompañaba al esfuerzo de los Misioneros del Espíritu Santo por devolverle a sus prácticas litúrgicas algo de la simplicidad y del espíritu comunitario de las primeras etapas del cristianismo. Ellos tenían un programa semanal en la XELA de aquel entonces en el que se transmitían los cantos gregorianos de sus celebraciones, y que todos los melómanos, creyentes o no, oíamos sólo por el placer sonoro.

La capilla romboidal de El Altillo, donde cantaban los misioneros, marcó el inicio de una serie de colaboraciones entre Enrique de la Mora y Félix Candela, otro gran arquitecto que calculaba y construía todo lo que se le ocurría al primero con la técnica de los cascarones de concreto armado, en la que era un maestro consumado. El último eslabón de esa serie fue el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid, concluido a fines de los años sesenta.

Antes de proseguir con el tema de la arquitectura religiosa, me permito mencionar otras dos aportaciones visionarias, ambas de los años cincuenta. La primera (aunque ya no existe) fue la casa que se hizo Juan O’Gorman, contigua a la Ciudad Universitaria, en la que abjuraba de los principios del Movimiento Moderno que había seguido fielmente, incluso en su Biblioteca de Ciudad Universitaria. Para dar inicio a la que sería su morada, comenzó por una cueva que encontró en el manto de lava del Pedregal, acondicionándola como estancia.

A partir de ahí siguió levantando muros de trayectos ondulantes (como el veía desde el aire las ondulaciones de la lava), mientras que al nivel de suelo la casa ofrecía a los visitantes una fachada llena de antropomorfismos y otros elementos “picudos” (tal como según él lucía ese paisaje pedregoso visto desde el suelo).

Era una ruptura con la corriente imperante en las residencias burguesas de aquel entonces, como también lo fue otra memorable casa de Carlos Lazo en las

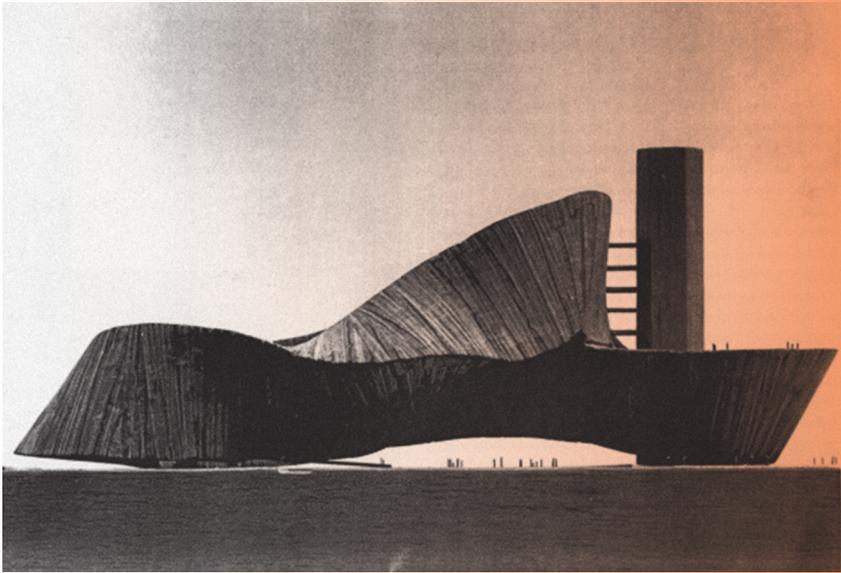
Lomas de Chapultepec, que se desarrollaba como una dona en torno a un patio central circular y estaba semienterrada, adelantándose en varias décadas a las viviendas ecológicas y semienterradas que Javier Senosiain ha venido erigiendo en tiempos más recientes, cada vez con más éxito.

Pero regresando a los años cincuenta y a la arquitectura religiosa, destaco el papel que desempeñó fray Gabriel Chávez de la Mora en Cuernavaca por esa época. Ingresó en 1955 a la recién fundada Escuela de Arquitectura de la Universidad de Guadalajara. Luego, recién titulado como arquitecto, ingresó a un convento benedictino que dirigía Gregorio Lemerrier y en 1957 se puso a trabajar en proyectos de interés para su orden y para la Diócesis de Cuernavaca, entonces a cargo de don Sergio Méndez Arceo. Así, fray Gabriel proyectó al mismo tiempo la rehabilitación de esa vetusta nave catedralicia del siglo XVI, adaptándola a un uso acorde con las nuevas tendencias litúrgicas que el obispo imprimió a su prelatura, y planteó el proyecto completo para ampliar y concluir el convento benedictino cercano a Santa María Ahuacatitlán.

Sin duda, ambos proyectos estaban inspirados no sólo por el peculiar sello que les conferían Lemerrier y Méndez Arceo respectivamente, sino por un espíritu de grupo que abarcaba a muchos sacerdotes y seglares de la diócesis, y a todos los frailes y novicios del convento, sin olvidar en este último, claro está, la labor del taller de artesanías a cargo de frailes y seglares. En éste se producían muchos objetos de gran calidad artesanal con cuya venta los benedictinos apoyaban su sostenimiento.

Lo importante de la capilla conventual de fray Gabriel residía en su disposición circular con el altar al centro, adelantándose (como ya lo había hecho su tío Enrique en El Altillo) a las recomendaciones del Concilio Vaticano II casi una década más tarde. Las consecuencias que estas innovaciones tuvieron para la arquitectura y el arte no se perdieron, aunque sí el *esprit de corps* que las animó. La disolución de la comunidad benedictina de Ahuacatitlán y el abandono del convento y su capilla en la segunda mitad de los años sesenta han sido narrados por varios, entre otros por Vicente Leñero.

Debo agregar que en la década siguiente, varios tratamos de seguir por esta misma vía y logramos otros avances, ya no en la arquitectura conventual sino en las iglesias de barrio que a mi me tocó resolver al sur de la Ciudad de México. Las cuatro principales muestran una evolución gradual de la planta basilical a la planta central, un empleo ventajoso de la tecnología de cascarones de concreto (con otro asesor distinto a Candela) y una misma insistencia en integrar obras de arte (vitales, cerámicas, medallones, pinturas) a la arquitectura. Sólo que para lograr buenos resultados en todos esos campos había que esperar varios decenios (dos y medio, por lo menos) adaptándose a los escasos recursos de las comunidades.



SITAC X
El futuro— The Future

Sin duda, en esa época ya lejana se hacía arquitectura mirando al futuro con confianza, una confianza que se basaba en la convicción de que el país contaba con todos los materiales y con la fuerza de trabajo experta, es decir, lo necesario para responder a los retos que planteaban los arquitectos y los artistas, que desde luego fueron muchos más de los que aquí he recordado.

No todo lo que se realizó tuvo seguidores. Por eso no puedo dejar en el olvido otra obra importante de Enrique de la Mora en la que tuve la fortuna de participar, que fue el Edificio Monterrey (1962), en la esquina de la calle Presidente Masaryk y Mariano Escobedo, ya que fue la primera estructura de su tipo en el continente americano, seguida sólo por el Edificio Celanese (hoy Semarnat) ubicado en Avenida Revolución, este último de Ricardo Legorreta, quien nos dejó hace poco. En ambos ejemplos se invirtió el orden estructural empleado hasta entonces (construir de abajo para arriba) y se adoptó otro principio: levantar uno o dos grandes tubos de concreto a manera de apoyos, llevarlos hasta la azotea y soportar desde ese nivel el resto de los pisos del edificio, colgándolos literalmente por medio de tensores de acero.

Fue aparentemente una complicación innecesaria, pero funcionó estupendamente con una cimentación más económica y un comportamiento notable en varios sismos, ya que ninguno de esos dos ejemplos ha sufrido la rotura de un solo vidrio desde su inauguración.

Pero en medio de las realizaciones también hubo utopías, es decir, proyectos que no llegaron a erigirse por diversas causas, pero que eran potencialmente factibles. Uno que recuerdo siempre es el proyecto del arquitecto Ernesto Gómez Gallardo, a fines de los años sesenta, para el concurso del Centro Pompidou en París.

Ese proyecto llegó a figurar entre los 10 finalistas, pero no alcanzó ninguno de los premios. Se me dirá que la obra ganadora de Piano y Rogers es insustituible, pero si vemos la evolución de la arquitectura en el último cuarto del siglo XX, me parece que Gómez Gallardo (desaparecido hace poco) se adelantó a todos con su propuesta, ya que planteaba una especie de "cinta de Moebius" para ese contenedor cultural. No tenía nada que envidiarle a las más atrevidas realizaciones de Frank Gehry 30 años más tarde.

Por eso, creo que si se trata de ver hacia el futuro, no estaría de más recordar estos episodios de la evolución de la arquitectura mexicana en el pasado, ya que de ellos todavía pueden extraerse principios válidos para el futuro que tanto nos preocupa.

Doctor Alejandro Chao Barona (†)—

Cadena de utopías: una experiencia

Considero que la percepción que tenemos del futuro se origina en el conjunto de imaginarios colectivos que formamos arracimando filamentos de las redes de memoria y proyectando deseos en burbujas que brotan de carencias.

Entiendo el futuro como la suma de esperanzas individuales y colectivas (de ser, de tener, de saber y de poder) proyectadas en el vacío existencial personal y de las civilizaciones, que no tiene más sentido que los imaginarios ideológicos impuestos por los sistemas de poder —familia, escuela, partidos políticos, Estado nacional y global— o que los deseos significativos de quienes representan nuestra identidad, los cuales, fervientemente, nos esforzamos por cumplir.

Entiendo el vacío existencial como la ignorancia compartida y asumida del “por qué, cómo y para qué” de la trama cósmica, la organización social y la conciencia personal; se trata de un hueco epistémico, apenas disimulado por la creencia en los mitos del origen, las especulaciones filosóficas o científicas y la esperanza en un destino que no sea tan inevitable y absurdo como la muerte de las personas o de las civilizaciones.

De esa angustia existencial por la carencia de sentido del universo y de la conciencia que tenemos de la conciencia surgen: la necesidad de una razón que haga explícita y explique, y de una utopía que anhele e imagine. Dualidad de la vigilia que atisba el entorno y del sueño que protege al dormir. Dualidad de la conciencia de materia y energía, en cuatro dimensiones, bajo el orden causal y de las categorías lógicas y, del estado alterado de inconciencia donde se difumina lo sabido y aparecen los bizarros personajes de los cuentos.

Hablar de futuro es hablar de utopía. Lugar y tiempo del nunca jamás que, sin embargo, está siempre presente. Utopía implica la aplicación humana, en un tiempo lento, de una acción que se aleja constantemente, pero en el espacio concreto donde se realiza el esfuerzo continuo, la interacción necesaria, la crítica permanente, la resistencia obstinada y la praxis cotidiana en lo inmediato, en lo necesario, en lo conocido.

Utopía es la visibilidad del todo desde la marginalidad inferior, desde la cercanía invisible que socava a la ideología dominante. Es aceptación de la heterogeneidad y rechazo indignado del rasero que intenta homogenizar a los humanos, a sus circunstancias vitales o a sus culturas; porque igualdad ante la ley no implica homogeneidad cultural, ni económica, ni política, ni social, pero sí responsabilidad ante lo esperado, lo buscado y lo encontrado.

Caminar hacia la utopía requiere despojarse, de manera consciente, de lo actual, para aprovisionarse de la esperanza. Se trata de re-encantar al mundo pero

evitando, con una crítica despiadada, el optimismo ingenuo. Se trata de pasar del *homo sapiens*, ideológicamente condicionado, al *homo demens*, al ser humano liberado, en el plano individual y colectivo, del encuadre agobiante del sistema impuesto desde las instancias del poder. La búsqueda utópica implica cuestionar, con una nueva ética, una nueva lectura y una nueva hermenéutica, cualquiera de los sistemas autoritarios, impuestos y cerrados.

En la utopía, el ser humano trata de romper la ilusión de la sociedad de consumo, confort y desperdicio, de la sociedad del espectáculo y el entretenimiento banal, del pasatiempo por aburrimiento; se trata de impregnarse del espíritu de indignación; de aceptar la pérdida de un pasado que se ha podrido y de adquirir una visión del futuro con un diálogo intercultural de multifacéticos saberes.

La utopía es pararse al borde del precipicio para atender el conato de lo que habrá de pasar; es escuchar la espera de la comunidad; contemplar el horizonte que anuncia a la aurora el término de la noche; trabajar con la razón precaria que da sentido a la pequeña acción, pero que es rechazada por el entorno y despreciada por la élite.

Por compartir la exploración de ese futuro utópico, es un honor estar en este panel donde se tejen nuevas utopías en la trama de “reinicio de la cuenta larga”, retomando esa metáfora angustiada de los mayas que se aplicaba para medir y comprender el movimiento imparabable del tiempo y el retorno invariable de los ciclos solares, lunares o venusinos, de la lluvia y la sequía, de la vida y la muerte de quienes sembraban y consumían las mazorcas del maíz, pero que estaban ciertos de regresar al polvo de la Tierra donde renace el maíz.

En todo mito, hablar de futuro implica nacimiento, muerte y resurrección; es decir, recuperar la memoria para proyectar el deseo. En este memorial de cadena de utopías, reviso las experiencias que se originan con mi participación en el publicitado monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección, en Cuernavaca, Morelos, donde se dio la convergencia de la religión católica en su más profunda manifestación, la vida monástica y la ciencia del psicoanálisis en su modalidad técnica revolucionaria de psicoanálisis grupal.

Esa convergencia intentó vincular a una religión que quiere dar respuesta, por un acto de fe, a la comprensión de la creación, redención y juicio de la especie humana en el tiempo lineal de una historia sagrada, con una ciencia que procura demostrar la precariedad de la razón y la voluntad, —enaltecidas por la teología y la filosofía—, al comprender a la subjetividad desde su doble vertiente, un Yo, sujeto consciente y, un No-Yo más propio pero, a la vez, ajeno y sujeto a pulsiones inconscientes supeditadas a la fuerza de la sexualidad y de la muerte, a la energía psíquica prefigurada en arquetipos universales o en imaginarios colectivos de los sistemas socioeconómicos

y del poder, o bien en los significantes de la lengua según se estudien diversas teorías del psicoanálisis, desde Freud hasta la actualidad.

Se trató de buscar la analogía de la práctica ascética basada en el *ora y labora* de la regla benedictina, que pretende propiciar la posibilidad contemplativa de la experiencia mística con la práctica psicoterapéutica que liberara al lenguaje de la censura de lo impropio, lo ridículo o lo irreflexivo, se abre a la comprensión de la transferencia y da paso a los síntomas, a los sueños, al chiste y al arte como formas de certidumbre para el autoconocimiento de la subjetividad.

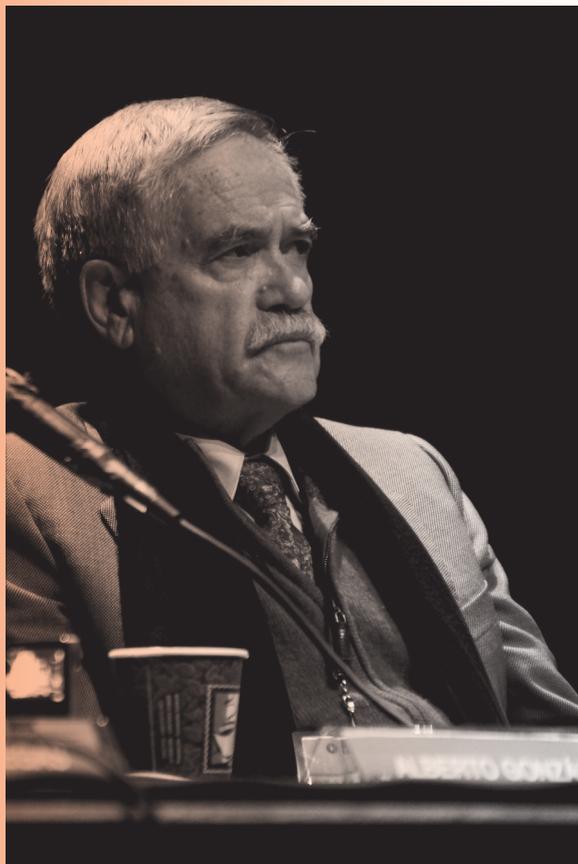
La primera utopía de la cadena de utopías se inició, precisamente, en el momento de ingresar en el monasterio. La explicación religiosa del por qué y el cómo se ingresa al monasterio radica en un llamado de la divinidad, en la gracia divina, en la vocación. El psicoanálisis explica que sencillamente se trata de una actuación de la fantasía narcisista del adolescente que abandona la dolorosa realidad de lo cotidiano por la pretensión de obtener la inmortalidad para el alma imaginaria.

Es decir, que al joven no le basta la familia donde nace y crece, y deposita en el monasterio su fantasía de una familia ideal. La capilla monástica se convierte en la matriz fantástica, el crisol alquímico, la nueva madre que, gracias a la oración, la lectura divina y el trabajo, dará a luz a un nuevo ser; transformará la fallida humanidad en la virtud del santo. El abad sería el padre ideal a quien se rinde la voluntad con la obediencia y la inteligencia con la confesión de la verdad; es la figura que media entre el monje y la divinidad; el personaje fantástico a quien se le delega el poder de orientar el pensamiento, la conducta y la afectividad. Finalmente está la hermandad monástica, con quienes se convive en el recato de la castidad, del silencio, del respeto y de la mutua colaboración.

Sin embargo, hablar de familia, como lo expresa la tragedia griega, es hablar de la madre que se traga a los hijos para recuperar la sensación de plenitud o que los avienta al vacío para evitar la responsabilidad; es hablar del abuso de la autoridad paterna —como lo señala la *Teogonía* y el mismo Freud en *Totem y Tabú*—, que se torna caníbal para eliminar al competidor y que abusa en el ejercicio de la ley para satisfacer su compulsión de vigilancia, control y dominio; la familia implica, también, el complejo fraterno donde prevalecen la voracidad, los celos y la envidia, aunque genere así su propia destrucción.

De ahí que, por sentido común, el monasterio necesitaba recurrir al psicoanálisis que, en su versión popular, pretende curar los dolencias humanas, en especial la violencia y la sexualidad promiscua en versión incestuosa, la cual, por definición, requiere necesariamente de una familia, real o fantaseada.

Aquí aparecen dos personajes geniales —como ya señalan los libros y libelos publicados acerca de la experiencia monástica y psicoanalítica en Cuernavaca—,



Dr. Alejandro Chao Barona en SITAC X, 2012

genios que, tal vez por eso, se apartaron del comportamiento esperado en el ejercicio de su profesión —como han intentado demostrarlo tales libros— José Lemercier, el abad y, Gustavo Quevedo, el psicoanalista.

Un abad que se enfrenta a las autoridades del Vaticano en su intento, primero, por modificar la liturgia —al ponerla en lengua vernácula accesible para la feligresía—; después, al renovar la vida monástica —introduciendo el psicoanálisis y fortificando la secularización monacal para evitar la segregación entre hermanos y sacerdotes—, y, finalmente, al tratar de reformar la vida de la comunidad católica con la lectura cotidiana de la Biblia y la eliminación de la devoción popular que impide distinguir entre tanto santo a la figura redentora del Cristo resucitado.

La segunda utopía la inicia un psicoanalista que abandona el clásico diván individual por el psicoanálisis de grupo y que se atreve a cuestionar los dogmas “científicos” de las sociedades internacionales que pretenden detentar en círculos privilegiados el saber y el quehacer del psicoanálisis, convirtiéndolo en parte de la medicalización del poder en vez de cumplir con el mandato délfico de “conócete y cuida de ti mismo”, ampliado a la dimensión de los contenidos inconscientes.

Otros ya han hablado de ambos personajes, a favor y en contra. El único balance que puedo hacer es acceder a mi propia experiencia de profundo agradecimiento por su capacidad para abrir mi pensamiento y poder desmistificar el discurso que justifica el poder de cualquier institución y de orientar mi vida hacia la búsqueda de nuevas utopías.

Mi experiencia del monasterio partió de una desconfianza sustentada en una especie de teísmo heterodoxo a la búsqueda de una espiritualidad más allá de la doctrina convencional y de la autoridad eclesiástica.

Esta utopía culminó con mi salida del monasterio y mi búsqueda personal de una espiritualidad más afirmada en la teología negativa que en cualquier dogma; más vinculada a rituales locales que a la pretensión de la universalidad católica; más entendida como estado límite de la posibilidad humana que rompe con los encuadres ideológicos predeterminados por la microfísica del poder; más cercana a un estado alterado de conciencia que palpa en la oscuridad inexplorada.

En cuanto a la experiencia psicoanalítica, compartida al principio en sesiones con un grupo de monjes y, posteriormente, realizada en un trabajo más personal, se inicia con el reconocimiento de la necesidad transferencial, primero hacia el abad y después hacia el psicoanalista, gracias a la cual me atrevo a recorrer los círculos de mi infierno, a romper con los paradigmas que se me habían impuesto y a arribar a cierta libertad de placer y trabajo compartido con mi esposa, mis hijas y, actualmente, con mis nietos.

El psicoanálisis entendido como el reconocimiento de la improcedencia de pretender conocer a plenitud la propia subjetividad, pero de saber —en un sentido délfico,

socrático o budista—, cómo la ignorancia se transforma en deseo; cómo el deseo se torna en actuación maniaca o depresiva, en adicción o en narcisismo. Pero esta utopía culmina, a la muerte del doctor Quevedo, cuando me transformo en “psicoanalista silvestre”, como diría Groddeck, es decir, alguien que trabaja, investiga y enseña acerca del psicoanálisis pero que considera contradictorio o improcedente pertenecer a cualquier tipo de asociación.

Esa ignorancia y ese saber, con los errores y tropezones que comete quien rastrea la nada en el desierto, se han traducido en los siguientes eslabones de la cadena de utopías, es decir, mi plan de vida y de trabajo profesional. Se trata de la inserción en las experiencias educativas de Kairós y de Ilnamiqui; en la participación activa para la procuración del bienestar colectivo al trabajar con comunidades marginales desde la Unidad Central para el Desarrollo Social de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos; en la creación de la Red de Cooperación Interinstitucional con otras universidades y organizaciones de la sociedad civil y, finalmente, con la vinculación de las instituciones de educación superior de esa red con sectores de la educación pública media y básica, a fin de procurar alcanzar las Metas del Milenio y los objetivos del Programa de Educación Para Todos, concebidos como derechos humanos y como una opción crucial para evitar la violencia y restituir paz al país.

La tercera utopía, después del monasterio y el psicoanálisis, fue la fundación y el trabajo realizado primero en Kairós, en la Ciudad de México y, posteriormente, en Ilnamiqui, en Cuernavaca. Ambas escuelas activas nacieron de la preocupación teórica derivada del trabajo en el psicoanálisis infantil, de las diversas vertientes de concebir el desarrollo del niño —tema de mi tesis de licenciatura en Psicología— y, finalmente, del problema planteado, entre otros, por Foucault, y resentido por muchos de mi generación, del autoritarismo del docente en la práctica escolar y de su relación con la formación del superyó infantil; la escuela considerada como un instrumento para encarnar en los cuerpos infantiles el discurso del poder.

Además, en aquel momento era importante crear escuelas abiertas a diversos tipos de discapacidad —en especial para niños con problemas neurológicos, neurosis o psicosis— y generar una escuela para padres que los hiciera más conscientes de su papel, corresponsables de la educación escolar y atentos a la violencia implícita en la convivencia intrafamiliar, la cual se refleja en el comportamiento de sus hijos.

Kairós se inició con un grupo de personas que asistían a psicoanálisis de grupo y que estaban interesadas en participar, junto con sus hijos, en una forma diferente de concebir la enseñanza y el aprendizaje escolar. Por otro lado, Ilnamiqui se planeó para cinco años, pero duró 15, aunque tenía pocas posibilidades de sobrevivir por su inestabilidad económica, ya que en términos operativos se cobraba menos de lo que costaba, pues se trabajaba de acuerdo con las capacidades de cada niño.

En términos de la atención emocional, se respetaba y confrontaba la agresión. Se aclaraban las manifestaciones de sexualidad infantil. Se desarrollaban actividades fuera de la escuela y del salón. Se promovían talleres artísticos y manualidades, y se estaba en contacto estrecho con la naturaleza con acciones ecológicas.

En la búsqueda por disminuir el autoritarismo del sistema escolar, se trataba de compartir la toma de decisiones acerca de las actividades a realizar cada semana en asambleas donde participaban, al mismo nivel, maestros y alumnos. El tiempo en la escuela se repartía de acuerdo con esas decisiones, aunque se daba espacio para el cumplimiento de los requerimientos planteados en los programas de la Secretaría de Educación Pública.

Fue una experiencia sugestiva pero que difícilmente podía obtener los resultados esperados de mayor compromiso de los padres, mayor flexibilidad en los maestros y mayor responsabilidad de los alumnos. La mayoría de los alumnos provenía de familias disfuncionales, los maestros tenían una formación más universitaria que normalista y algunos alumnos habían sido considerados como problemáticos en otras escuelas.

Por otra parte, las necesidades de libre manifestación de los más pequeños, contrastaba con la exigencia de límites que necesitaban los adolescentes. Las separaciones y discriminaciones del entorno social se reflejaron en la escuela para padres y tampoco se logró cohesionar a la comunidad de los maestros. Innamiqui se llegó a considerar como una escuela para niños locos y no como una escuela abierta al problema que presenta la formación afectiva y las interacciones de mando y obediencia en la formación infantil, así como el problema que plantea para la sociedad la marginación y discriminación de niños con capacidades diferentes.

Sin embargo, en encuentros recientes con exalumnos de Kairós y de Innamiqui, impresiona el hecho de que la mayoría tiene una sólida carrera académica o se dedica a actividades artísticas con cierto renombre, aunque seguramente, como muchos más, tuvieron problemas de adaptación, ya que participan del problema de las familias nucleares y de los anhelos colectivos y competitivos de éxito y confort, aunque tal vez con más conciencia de su futilidad.

La cuarta utopía de la cadena, una vez concluida la experiencia de las escuelas activas, se inicia con el trabajo en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos de la Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social, UNICEDES, que al paso de los años se convierte en la Dirección de Desarrollo Comunitario. Se trata de abrir a la universidad, que suele estar cerrada sobre sí misma en sus juegos de abalorios, para que entienda y participe en la resolución de los problemas locales de pobreza y marginación; para que atienda las necesidades de grupos vulnerables, y para que comprenda y colabore en la búsqueda de soluciones alternativas para solventar los requerimientos de poblaciones marginales urbanas o campesinas.

Al principio se trabajó en programas de desarrollo comunitario con la Universidad de Calgary, siguiendo la metodología de investigación acción participativa. Más adelante se llegó a la conclusión de la necesidad de modificar algunas premisas de la propia universidad para que se pudiera regionalizar la educación universitaria con sedes periféricas localizadas en comunidades marginales, donde se pudieran ofrecer algunas carreras formales y realizar trabajos de extensión universitaria que brindaran la oportunidad a un mayor número de jóvenes de cursar su educación superior y de participar en la vida cultural de la universidad.

Además, se trabajó para atender la formación de aquellos grupos de población que no contaban con los requisitos de educación formal que les permitieran cursar una carrera universitaria. Se formaron consejos populares con organizaciones de la sociedad civil y se reconocieron los conocimientos informales impartidos por éstas a fin de atender a aquellas personas que deseaban formarse en áreas desatendidas por la universidad, tales como la medicina tradicional y alternativa; herramientas psicoterapéuticas para trabajar problemas comunitarios; metodologías de trabajo social encauzadas a mejorar la vida de la población; el resguardo y atención a los derechos humanos por una ciudadanía responsable; la atención a problemas suscitados por el crecimiento de la cuota demográfica de la tercera edad y de una juventud sin oportunidad de estudio o trabajo; la resolución de los problemas generados por diferencias discriminadoras de género o de etnia.

Actualmente existen los siguientes consejos populares: el Consejo de Medicina Tradicional, que atiende el saber de lo objetivo; el Consejo de Psicología Alternativa, que atiende el saber de lo subjetivo; el Consejo de Ancianos, que recupera y aplica el saber por la experiencia vivida; el Consejo de Género, que procura el saber de la unidad en la diferencia, y el Consejo de Personas de Conocimiento, que recupera los saberes tradicionales.

Años más tarde se inicia el quinto eslabón de la cadena de utopías con la formación de la Red de Cooperación Interinstitucional, que agrupa universidades y organizaciones de la sociedad civil interesadas en trabajar desde la educación informal o la educación popular, o bien la educación permanente, para resolver los problemas de un bienestar colectivo equitativo e incluyente, abierto a las necesidades específicas de las localidades.

Esta red fue reconocida por la Asociación Internacional de Universidades vinculada a la UNESCO y ha trabajado en un diplomado de diálogo de saberes dirigido a estudiantes y personas de la comunidad, que les permite utilizar metodologías que atienden a la comunidad al implementar proyectos propuestos por ésta. Además, trabaja en un proyecto de investigación participativa que vincula a tres universidades autónomas estatales en la región Ajusco-Volcán y realiza actividades conjuntas para

recuperar saberes tradicionales, como en el primer encuentro de chamanes y medicina tradicional celebrado en Tepoztlán y el próximo que se llevará a cabo este año en la Universidad Intercultural del Estado de México.

Arribamos, finalmente, a la sexta utopía, que consiste en el trabajo conjunto de las organizaciones y universidades que componen la Red de Cooperación Interinstitucional con los subsistemas de la SEP, la iniciativa privada y los grupos comunitarios organizados, a fin de cumplir con los objetivos del Programa de Educación Para Todos propuesto por la Organización de las Naciones Unidas hace más de 20 años y firmado por nuestro país.

Se trata no sólo de cumplir los seis objetivos del Programa —que se resumen en lograr la atención de los niños en su primera infancia, alcanzar la universalidad de la educación básica, atender las necesidades de aprendizaje de los jóvenes, alfabetizar a los adultos que lo requieran, lograr la paridad de género y mejorar la calidad de las escuelas—, sino de vincular a las instituciones de educación superior para que colaboren en la solución de los problemas educativos más apremiantes de la región.

En el Primer Foro celebrado en Cuernavaca se propusieron como objetivos los siguientes:

- 1** Colaborar para evitar la violencia en la región al vincular a las instituciones educativas de nivel medio básico y superior con el sector laboral, para que el proceso educativo sea sostenido y sustentable, no sólo con becas o financiamientos, sino mediante la creación de alianzas estratégicas que permitan la inserción de estudiantes en el sector laboral remunerado, con la creación de empresas dentro de las instituciones educativas para que provean insumos o servicios a los sectores público e industrial, y con la coordinación y articulación de programas académicos y formativos adecuados para la realidad laboral.
- 2** Generar desde las instituciones de educación superior programas de apoyo académico para los docentes de los diversos niveles educativos con el objetivo de que contribuyan a elevar la calidad educativa mediante la actualización y fortalecimiento de las estrategias de enseñanza-aprendizaje, así como talleres que favorezcan la construcción de habilidades que permitan el uso y manejo eficaz y eficiente de los contenidos curriculares y de las herramientas y tecnologías adecuadas para la instrucción.
- 3** Fortalecer el papel de la educación y de las instituciones educativas como vehículos promotores del desarrollo humano, con programas de vinculación comunitaria participativa entre las instituciones educativas y su contexto social, a la vez que, internamente, se incrementa la matrícula académica y se evita la

deserción escolar, a fin de reducir el engrosamiento de las filas del empleo informal y/o del empleo relacionado con actividades criminales y delictivas.

4 Mejorar la calidad de vida de la población promoviendo programas de bienestar colectivo que vinculen a las instituciones educativas con organizaciones de la sociedad civil que trabajan en comunidades, a fin de modificar el concepto de “ninis” —esos jóvenes que “no estudian ni trabajan”—, mas no por falta de interés o necesidad, sino porque “no se les proporcionan espacios ni apoyos para estudiar o trabajar”. Se requiere crear programas comunitarios, apoyados por las instituciones de educación superior y los sectores público e industrial, que incluyan a los jóvenes en proyectos que favorezcan el desarrollo de sus capacidades culturales (artísticas, musicales), deportivas, sociales y de apoyo comunitario (salud, construcción, seguridad), tecnológicas (uso y manejo de tecnologías digitales) y de autoempleo y generación de empresas. Así, dejáremos de desaprovechar el capital generacional que representan estos jóvenes para México.

Estos objetivos, más la experiencia del trabajo realizado, se presentaron en París, en un Foro Internacional convocado por la UNESCO, como un modelo de trabajo para vincular los acuerdos globales con las necesidades locales.

En un segundo foro celebrado a finales del año pasado se revisaron las acciones realizadas y se tomaron los siguientes acuerdos:

1 Promover para el Servicio Social de las instituciones de educación superior una normatividad y operatividad que las oriente a un verdadero servicio “social”, es decir, que se concientice (su retribución a la sociedad, su responsabilidad social, su ritual de paso de estudiante a miembro activo de la sociedad, ver al otro, formarse en las acciones propias de la democracia, etc.) y se capacite a quienes quieran prestar servicio a la sociedad que los apoyó en su formación. Este servicio social deberá regirse con criterios académicos (proyectos sociales interdisciplinarios de la Red de Cooperación Interinstitucional) para que se pueda trabajar conjuntamente en proyectos afines realizados por el sector privado (en empresas certificadas en “responsabilidad social”), en programas sociales del sector público, en las organizaciones de la sociedad civil o de los propios grupos comunitarios.

2 Exigir en la formación de los estudiantes créditos sociales curriculares (conjuntamente con los créditos deportivos, culturales, por el manejo de las nuevas tecnologías e idiomas) y que, desde el principio de su formación, se orienten al trabajo con visión social, para que superen el egocentrismo competitivo

del sistema y entiendan la cooperación del nosotros, vinculándose a los Consejos de Ancianos, al INEA o a instancias que trabajen en la promoción del bienestar social.

3 Abrir las puertas de las universidades a jóvenes de las comunidades aledañas, para llevar a cabo actividades de educación permanente, deportivas y culturales (con flexibilidad de horarios para aquellos que trabajan), con la finalidad de que las sientan parte de su patrimonio comunitario. Además, colaborar en la creación de la Casa de la Universidad —Casa del Maestro y Casa del Pueblo— en cada municipio, donde se brinde orientación a los jóvenes, capacitación y apoyo a los maestros, y se oriente y capacite a la comunidad para que participe activamente en los procesos educativos.

4 Crear un Comité Estudiantil de la RCI para abrir espacios de opinión y debate a los jóvenes estudiantes para que sus intereses y demandas se puedan atender.

5 Interactuar, de manera interinstitucional, en las actividades que realiza cada una de las universidades y organizaciones de la sociedad civil para referir a esos proyectos a estudiantes en prácticas académicas o profesionales, a los prestantes de servicio social y a los académicos voluntarios.

6 Colaborar estrechamente con los Consejos Populares para que su acción en el campo de la educación popular, de la educación permanente y de la educación no-formal pueda ser más eficaz y eficiente.

7 Continuar con el Diplomado de Diálogo de Saberes y las Fiestas de la Salud e Identidad como elementos formativos de una conciencia colectiva que favorezca la desaparición de la discriminación, la inclusión de los pueblos originarios en igualdad de condiciones y el respeto por los conocimientos tradicionales.

Agradezco a todos los organizadores la oportunidad de participar en este “reinicio de la cuenta larga”, con un memorial que inicia con una experiencia monástica y que, actualmente, involucra diversas organizaciones en el trabajo de búsqueda de un bienestar colectivo con una educación más justa e incluyente, que permita fortalecer la paz y la seguridad de nuestro México.

Muchas gracias.

Abraham Cruzvillegas— El tiempo en Mesoamérica

Desde la experiencia de la colonia Ajusco, en los Pedregales de Coyoacán, haré un relato de la consolidación de la comunidad como motor de ejercicios educativos a partir de necesidades específicas, como la lucha por la propiedad de la tierra, por los servicios, en contra de la corrupción y la abulia burocrática, la consolidación de una

conciencia política a partir de la organización popular (principalmente de jóvenes y amas de casa), tanto en las Comunidades Eclesiales de Base como en la organización política y el activismo, hasta la actualidad en organismos independientes de promoción y defensa de los derechos humanos.

- ¿Puede llamarse “utópicas” a experiencias como la de mi colonia?
- ¿Puede considerarse a la configuración física/formal de estas experiencias —a las que coloquialmente se denomina “autoconstrucción”— “arquitectura utópica”?
- ¿Es la “autoconstrucción” (entendida como un sistema económico y social cuyas causas están ancladas en la historia de la injusticia social de México) un modo de vida ideal?
- ¿Cuál es el futuro de la “autoconstrucción”?
- ¿Cuál sería el modelo curricular de la “autoconstrucción”?
- ¿Es viable una Universidad de la Autoconstrucción?

En los pedregales de Coyoacán —como en casi todo el país— se gestó poco a poco un movimiento que reclamaba la tenencia de la tierra, según la consigna agrarista de Emiliano Zapata traída al espacio urbano: “la tierra es de quien la habita”. Ante los desalojos por falta de documentos de propiedad, se hacían plantones alrededor y al interior de los terrenos, donde la gente se organizaba por turnos durante el día y la noche, al regresar del trabajo y de la escuela, o interrumpiendo la labor doméstica, en veladas que ocasionalmente se llenaban de música, bromas y discusiones acaloradas. Una figura memorable en esas ocasiones fue doña Jovita Figueroa, quien cocinaba nopales con huevo —estilo zacatecano— para todos. En su casa vimos el documental *El Grito*, de Leobardo López Aretche, entonces censurado, sobre el movimiento estudiantil de 1968 y su violenta represión por el gobierno del presidente Gustavo Díaz Ordaz. Junto con doña Jovita, muchos jóvenes venidos de otros contextos participaron de distintas maneras en la lucha urbana desde el Ajusco, entre otros: Gloria Tello, Martín Longoria, Leopoldo y Gilberto Ensástiga; por otro lado, Ignacio Medina y Jorge Alonso hicieron una investigación en la colonia que fraguó en un ensayo al que llamaron “Lucha urbana y acumulación de capital”; también la cineasta María Novaro desarrolló su tesis universitaria con un proyecto acerca de la participación de las mujeres en esos procesos de los Pedregales de Coyoacán.

Fueron muy diversos los grupos vecinales que devinieron organizaciones sociales, con vínculos religiosos como las Comunidades Eclesiales de Base, permeadas por la Teología de la Liberación, y otras con perfiles políticos explícitos, como la Unión de Colonias Populares (UCP), nutrida de los idearios de Genaro Vázquez,

el Che Guevara, Mao Tse Tung y León Trotsky, en una mixtura a veces contradictoria, surgida del diálogo entre colonos y universitarios de izquierda, pero con fines específicos, derivados de necesidades apremiantes. Mientras los hombres eran fuerza de trabajo durante el día, mujeres, jóvenes y niños marchaban hacia las oficinas del Departamento del Distrito Federal, en el Zócalo. Hubo un sinfín de marchas, manifestaciones y mítines donde señoras con delantal y bolsa del mandado en mano arenaban a la comunidad. Ahí coreábamos: “El pueblo, unido, jamás será vencido”, “Zapata vive: la lucha sigue”, “El pueblo uniformado, también es explotado”, “No somos machos pero somos muchas”, “Pueblo: únete”, “Salario mínimo al presidente, pa’ que vea lo que se siente”, “Sacaremos a ese buey de la barranca”, “Protestar es un derecho, reprimir es un delito”, “Se ve, se siente, Ajusco está presente”, entre otras consignas que se importaban de los partidos políticos de oposición, de grupos organizados de homosexuales, de sindicatos, de otras causas y luchas, también reprimidas. En la Ciudad de México la UCP aglutinó a numerosos grupos de vecinos con necesidades similares; a mayor escala, en medio de un clima de franca represión y desconocimiento de la administración pública, la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup) fue radical en sus exigencias y en sus alcances. Uno de los momentos más impactantes y conmovedores de aquellos tiempos, para mí, fue la gigantesca marcha de la Conamup hacia el DF, a principios de los años ochenta: era una interminable columna de familias —campesinas y urbanas—, exigiendo el reconocimiento de un derecho del que ya se había tomado posesión.

Rubén Morales, hijo de un picapedra originario de Nahuátzen (el pueblo de mi padre), quien había estudiado Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, fue uno de los carismáticos líderes jóvenes de la colonia. Sin protagonismos, sin filiación política explícita, sin dinero, sin discursos grandilocuentes, sin heroísmos histrionicos y sin más respaldo que el de los vecinos, en corto organizó, gestionó y cohesionó a una buena parte de la *comunidad* —en el empleo justo de la palabra— para la demanda y solución de asuntos de la vida cotidiana de nuestra colonia. El maestro Rubén, como era conocido, desapareció prematuramente, víctima de las consecuencias de una golpiza por parte de la policía, en el año 1985. Del mismo modo —prematamente— las organizaciones políticas llamadas de izquierda fueron desapareciendo, para hacer coaliciones que, hipotéticamente, cobrarían mayor fuerza en la rudimentaria posibilidad de una alternancia democrática. Así, con la transformación del mundo y de sus nomenclaturas, en México también la izquierda se atomizó en híbridos confusos y contradictorios, con ideologías intercambiables o negociables, en función de los beneficios que pudiera representar la participación directa de los fondos públicos, e incluso dejar de ser oposición, como algo extraordinario, como algo que hay que aprovechar.

En medio de procesos sociales a veces acelerados, la colonia Ajusco fue fraguando y tomando forma: al tiempo que se erigían construcciones precarias, su uso las iba desgastando, lo que volvía patente una simultaneidad de configuraciones en las que los gustos, hábitos y necesidades determinaban nuevos modos, materiales, técnicas y, finalmente, criterios estéticos en las casas y en los espacios que se comparten, como banquetas, fachadas y accesorias. La parte ornamental, los colores, las plantas y espacios para animales domésticos no están exentos de precariedad e improvisación. La intención estética suele obedecer a necesidades no materiales, pero que se traducen en combinaciones de formas y materiales de construcción ocasionalmente impredecibles; mi colonia es una prueba irrefutable de ello. Una perla de los pedregales: entre las piedras originales del terreno se erigen columnas de cemento sin pintar, bardas de ladrillos sin recubrimiento, a veces sólo encaladas, en las que se incrustan —además de las enredaderas y matas silvestres de la zona— puertas y ventanas de herrería con florituras cercanas al rococó, si no es que decididamente piratean la exuberancia del churrigüesco, con remates de latón pintado a mano, en representaciones de racimos de uvas y vides, soles y medias lunas de cerámica de Toluca con rostro humano, y que rematan en perros de yeso que vigilan atentos la propiedad. La descripción no pretende hacer ironías sobre las decisiones específicas de las fachadas o de las casas, sino en la manera de traducir en —insisto— formas y materiales que son, en sus combinaciones, retratos fieles de sus moradores. Construcciones sin ventanas, bastidores de madera, pisos de loseta y linóleo, paredes con acabados de *tiral* planchado, molduras de plástico y ventanales de aluminio, pueden ser escogidos sobre la marcha, en un momento en que se cruzan la voluntad visual, la urgencia del confort, el ingenio funcional y la escasez monetaria. Por eso, la ausencia de planificación o la aparente incongruencia estilística de muchas autoconstrucciones también es ideológica, tiene un sustento económico y político, incluso en la más plena frivolidad. La configuración formal de las casas está arraigada en la intuición primera, en el instinto de supervivencia y en el referente lejano de lo que representa vivir la vida dignamente, es decir, satisfaciendo todas las necesidades vitales, incluyendo el registro visual del entorno cotidiano, de sus objetos, de sus ornamentos, de la relación física rutinaria con las cosas: ergonomía y proxemia salidas del alma.

En mi colonia, los modos de convivencia fueron transformándose en función de haber cubierto algunas necesidades o de sustituirlas por otras. Así se diluyó o se complementó —casi de modo imperceptible— el vínculo entre los pobladores originales que permanecieron y los que han ido llegando. A través de un flujo incesante de bienes y actitudes entre los pobladores y la población flotante, la oferta de servicios y productos se incrementó cada vez más, sobre todo en la medida en que se fueron abriendo los accesos principales, como el eje vial Aztecas, que



SITAC X
El futuro— The Future



Sofía Olascoaga modera la mesa "Una breve historia del futuro: comunidades utópicas y experimentales en México y su influencia en las prácticas culturales" con Abraham Cruz Villegas, Alejandro González Pozo, Alejandro Chao Barona y Gabriel Cámara. SITAC X, 2012

desahoga el tránsito hacia las avenidas Pacífico, División del Norte e Insurgentes. El comercio informal invadió casi todos los rincones de la colonia (aunque podría decirse que se apropió del mundo contemporáneo), principalmente en un abigarrado y gigantesco tianguis donde puede conseguirse prácticamente cualquier cosa, y que circunda al Mercado de la Bola. Este último es una referencia obligada y epicentro de la zona, no solamente por ser el primer centro comercial de la colonia, sino también por ser emplazamiento de manifestaciones políticas y eventos populares, y porque sigue siendo sitio de discusión e intercambio de energía en torno a problemas comunes. Sigue siendo —justamente— una plaza pública. Aunque en su origen el mercado también fue un asentamiento irregular, su edificación formal, financiada por el gobierno de la capital, fue catalizada por la magnitud de las necesidades que lo determinaron: la población se incrementaba día con día y en los alrededores no había otra fuente que abasteciera alimentos, ropa y demás artículos de primera necesidad; el mercado se convirtió en otra demanda urgente de la comunidad.