

Pensar caminando

Diálogos críticos con Jean Robert



**DIEGO FERRARIS, LUCIA LINSALATA, SYLVIA MARCOS
Y PAULINO ALVARADO PIZAÑA (COORDINADORES)**

Pensar caminando

Diálogos críticos con Jean Robert

Coordinadores:

Diego Ferraris

Lucia Linsalata

Sylvia Marcos

Paulino Alvarado Pizaña

Pensar caminando. Diálogos críticos con Jean Robert —Diego Ferraris, Lucia Linsalata, Sylvia Marcos, Paulino Alvarado Pizaña (coordinadores)— México: Bajo Tierra A.C./ Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2025.
Incluye referencias bibliográficas

Diseño de interiores: Bajo Tierra Ediciones

Cuidado de la edición: Bajo Tierra Ediciones

Collage de tapa: Intervención de fotografía del archivo de Sylvia Marcos e imágenes de Beatriz Aurora y Enlace Zapatista por Gabriel Rodríguez y Paulino Alvarado.

La obra cumplió con un proceso de revisión por pares externos doble ciego.

Primera edición digital: 2025.

D.R. © Los autores

D.R. © D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

4 Sur 104, Col. Centro Histórico, Puebla, Pue. C.P. 72000

Teléfono (222) 229 55 00

www.buap.mx

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

“Alfonso Vélaz Pliego”

Av. Juan de Palafox y Mendoza 208, Centro Histórico

C.P. 72000, Puebla, Pue. Tel. (222) 229 55 00, ext. 3131

www.icsyh.com

D.R. © Bajo Tierra A.C.

Av. Universidad 2014, U. H Integración Latinoamericana, Ed. El Salvador,
Ent. B, Int. 8

ISBN BUAP. 978-607-2637-87-0

ISBN BAJO TIERRA A. C. 978-607-26689-9-7

Atribución - no derivadas 2.5 México.

Impreso en México

Eres libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra bajo las siguientes condiciones:

- Al reutilizar o distribuir la obra, tienes que dejar bien claro los términos de la licencia de la misma.
- Algunas de estas condiciones pueden no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
- Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales de los autores.



Pensar caminando

Diálogos críticos con Jean Robert

Coordinadores:

Diego Ferraris

Lucia Linsalata

Sylvia Marcos

Paulino Alvarado Pizaña



ICSYH
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Ma. Lilia Cedillo Ramírez

Rectora

Damián Hernández Méndez

Secretario General

Rosalinda Merino Calderón

Encargada de Despacho de la Vicerrectoría de Extensión y
Difusión de la Cultura

Mary Kriss Parra Górriz

Directora General de Publicaciones

Giuseppe Lo Brutto

Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vélez Pliego”

Índice

Agradecimientos	9
Introducción, <i>Lucia Linsalata, Diego Ferraris, Sylvia Marcos</i>	13

PARTE I - Textos de Jean Robert

El lugar en la era del espacio	29
Las aguas arquetípicas y la globalización del desvalor	59
La construcción social del sexo	83

PARTE II - Diálogos con Jean Robert

Para una historia razonada de las pérdidas: la crítica a la modernidad de Jean Robert, <i>Márgara Millán</i>	103
Jean Robert, pensar con los pies, <i>Javier Sicilia</i>	117
Filosofía política e historia de las herramientas en el pensamiento de Jean Robert, <i>Mariana Favela</i>	127
Relato de una amistad insólita: el amigo Jean Robert y el EZLN, <i>Diego Ferraris</i>	133
Jean Robert: una poética del lugar, <i>Humberto Beck</i>	163

La potencia de los habitares. Reflexionando a partir de las enseñanzas de Jean Robert, <i>Paulino Alvarado Pizaña</i>	173
La sociedad urbana, los devoradores del tiempo y las posibilidades del habitar. Reflexiones a partir de Jean Robert y Henri Lefebvre, <i>Rodolfo Oliveros</i>	207
Sobre lxs autorxs	237

Agradecimientos

El libro que tiene entre sus manos, *Pensar caminando. Diálogos críticos con Jean Robert*, es el resultado de un camino que comenzó en 2021, meses después de la muerte de Jean. Un camino en el que nos fuimos encontrando con distintas personas y colectividades con quienes anduvimos varios trechos y que hoy, si bien no todos como autores y autoras de los artículos del libro, forman parte de esta publicación en la medida en que contribuyeron a hacerla posible. A manera de agradecimiento, quisiéramos reanudar con la memoria el camino que nos llevó a construir en colectivo este texto, para expresar nuestra profunda gratitud a todas las personas que participaron en este recorrido.

Poco tiempo después de la muerte de Jean, compañeras y compañeros que habíamos compartido con él distintos momentos y lugares adentro y afuera del zapatismo, confluimos por azares del destino en el comité editorial de *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología de la BUAP*. En una de las tantas charlas

de programación de las labores de la revista, nos descubrimos compartiendo la admiración profunda que nutríamos por el pensamiento de Jean, la profundidad de las huellas que los diálogos con él habían dejado en nosotros y el gran afecto que por distintas razones sentíamos por su persona. Fue casi natural utilizar el medio que en este momento teníamos entre las manos —*Bajo el Volcán*— para comenzar a pensar juntos una forma de recordarlo.

De esta manera surgió una primera publicación dedicada a dialogar con el pensamiento de nuestro amigo: el *dossier* temático del número 6 de la *Revista Bajo el Volcán: Jean Robert: la radicalidad de un pensador de a pie*, que contiene alguno de los artículos que volvemos a reproponer en esta publicación. Nuestro agradecimiento va, en primer lugar, a los compañeros del equipo editorial de *Bajo el Volcán* que hicieron posible que este primer número pudiera salir con éxito. En particular, a Gabriel Rodríguez y a Diego Aguirre, cuyo apoyo ha sido imprescindible, pero también a Sylvia Marcos, compañera de vida de Jean, quien se sumó a la coordinación del *dossier* con el entusiasmo y la rigurosidad que la caracteriza. Asimismo, agradecemos a Aldo Zancheta, amigo entrañable de Jean Robert, admirador, difusor y editor de su obra en Italia, cuyo trabajo ha sido desde hace mucho años una inspiración para quienes coordinamos este libro.

La publicación del *dossier* de *Bajo el Volcán* dio paso a una nueva fase de este recorrido por el que seguíamos caminando sin apenas proponernos algo más que ir descubriendo las posibilidades que se abrían. Había que presentar la revista. Sin embargo, no quisimos limitarnos a hacer una simple presentación del número de la revista como se acostumbra hacer en estas circunstancias. Quisimos más bien abrirnos a la posibilidad de encontrarnos con más personas para seguir recordando a Jean. Fue así que, a partir de una serie de encuentros afortunados con más compañeros y compañeras del entorno del posgrado y de varios esfuerzos organizativos de la ciudad, optamos por organizar unas jornadas de

conmemoración, que incluyeron dos conversatorios sobre la obra y el activismo político de Jean, y una rodada ciclista por la ciudad de Puebla.

Las rodadas ciclistas son actos de rebelión en un mundo en que nuestra autonomía está siendo denegada a cada instante por la heteronomía del tiempo acelerado y los no-lugares del capital, como son las calles hechas para transportes motorizados con más prisa que los peatones y demás paseantes (ciclistas, patinadores o viajantes en carreta) que osan andar a ritmo de fuerza humana o animal. Las rodadas son rebeldía en acción organizada desde el disfrute y la reivindicación colectiva de que las calles son nuestras.

La rodada que realizamos en esta ocasión fue inspirada por el activismo perenne de Jean hacia el uso de la bicicleta como medio de disfrute y transporte autónomo y convivial, que nos devuelve las capacidades de acción, decisión y movimiento propios, en respeto y justa relación con los lugares en que decidimos movernos. Después de atravesar un pedacito de la ciudad de Puebla, la rodada llegó al Tianguis Alternativo, donde se realizó uno de los dos conversatorios titulado “Jean Robert: rebeldía en bicicleta”. Participaron antiguos compañeros de Jean que se encontraron hermanados por la bici, así como integrantes de una red ciclista difusa en el país. Todos ellos y ellas cuentan con nuestra profunda gratitud por la magia, los recuerdos, las reflexiones y el bello compartir que lograron generar ese día en memoria a la rebeldía de Jean. Agradecemos particularmente al Tianguis Alternativo de Puebla, Vía Recreativa, Enchúlame la bici, Rueda Libre y Ángel Serrano por haber hecho posible la realización de este evento tan conmovedor.

El segundo conversatorio, que en realidad fue el primero en orden de acontecimiento, se realizó en el Edificio de la Aduana Vieja del ICSYH-BUAP. Participaron Sylvia Marcos, Lucia Linsalata, Márgara Millán, Mariana Favela, Diego Ferraris, Javier Sicilia y Paulino Alvarado, además de los asistentes al

evento. Durante el conversatorio versó sobre las miradas y propuestas críticas de Jean. Se habló de lo que se aprendió y aprende de las reflexiones que Jean tan generosamente nos fue regalando a lo largo de su obra. Se reflexionó y se hizo fructificar algunas aristas de lo mucho que nos heredó. Hablamos del inmenso ser humano que fue, de las formas de su conversar, de su pensamiento y de su búsqueda por hacer de la percepción propia y la colectiva, vías de entendimiento encarnado acerca de lo que vivimos, es decir, de lo que conocemos.

La diversidad y riqueza de las discusiones que se sucedieron esos días dejaron sembrado en nosotros el ánimo para plasmar parte de lo reflexionado en este libro, que ofrece tanto un compendio de textos de Jean, inéditos en español o poco difundidos, como algunos de los textos resultados de las participaciones en este último conversatorio. La realización del libro, sin embargo, ha sido una nueva aventura en la que hemos contado con más cómplices. Agradecemos, en particular, a Ramón Vera-Herrera, quien fue un apoyo invaluable en la revisión y ajuste de la traducción del ensayo de Jean Robert “El lugar en la era del espacio”; a Gizella Garciarena y a las demás compañeras de la colectiva Bajo Tierra Ediciones, quienes desde el principio apoyaron la idea del libro, aportando su trabajo para que se hiciera realidad; y a Grecia Ramos y Margarita Muñoz del ICSyH-BUAP por su invaluable apoyo durante todo el proceso de edición y publicación del libro.

Esperemos que los y las lectoras disfruten estas páginas tanto como hemos disfrutado nosotros el andar que nos ha llevado a construir este libro.

Introducción

Este libro surge del profundo deseo de recordar a un amigo, pero aún más de las ganas de seguir conversando con él. Arquitecto desprofesionalizado, mexicano nacido en Suiza, maestro generoso de múltiples generaciones, profesor itinerante, caminante incansable, luchador de abajo y a la izquierda, Jean Robert ha recorrido muchos andares en su vida, tantos que un libro no bastaría para recordarlos todos. En su vasto caminar algo marcó incansablemente el paso de su marcha y el detenerse de su pisada: su infinita pasión por la palabra compartida, por la escucha recíproca que deviene en diálogos plurales y diversos. Jean ha sido muchas cosas a lo largo de su vida, pero antes que nada era un gran conversador: un ser que cultivaba el arte de dialogar con sus prójimos, porque amaba a la gente y su dignidad.

No importaban el nivel de estudios de su interlocutor o interlocutora, la edad, el tono de su piel, la clase social, sus preferencias sexuales, Jean amaba abrir el patio interior de su casa para entretener palabras entre varixs. Amaba detener su paso

para extender su sonrisa amiga y tender un oído atento hacia el otro. Le gustaba sentarse a escuchar, compartir sus experiencias, contar las anécdotas más diversas, llevarnos de paseo con sencillez e ironía entre las aguas de su saber enciclopédico, transformar las estériles arenas académicas en cálidos fogones, donde la palabra circula amena y la amistad política florece.

Quizás fue por eso que aprendió a hablar y a escribir en tantos idiomas. Quizás por eso mismo nos invitaba constantemente a explorar la filología de las palabras. La palabra con-versada fue para él una extraordinaria herramienta convivencial y para nosotros un legado que no queremos dejar de practicar. Este libro es una forma de seguir conversando con Jean, de volver a escuchar sus palabras para seguir dialogando con él.

En estas páginas recordamos a Jean como un amigo afectuoso y un conversador sagaz, que recorría caminos complejos con palabras sencillas, con capacidad enciclopédica y actitud humilde y vernácula. Se podría decir que su humildad ha obstaculizado de alguna manera su propia notoriedad, pero al mismo tiempo habría que afirmar que precisamente ese rasgo de su carácter ha permitido a su pensamiento la concreción, la elasticidad y la apertura que expresa. La humildad como sentimiento y consiguiente comportamiento caracterizado por la conciencia de los propios límites y por el desprendimiento de toda forma de orgullo y seguridad excesivos de sí mismo le ha permitido abrirse a una crítica radical de la modernidad industrial y capitalista, concebida como gesto ético fundado en una autocrítica de los propios comportamientos y posturas personales, en el seno de las colectividades con las que se vive y en el suelo concreto que se pisa.

La contribución intelectual de Robert es teórica porque es práctica. Con Enzo Melandri podríamos decir que sus reflexiones muestran cómo el pensamiento surge al alba de dificultades concretas. Robert, de hecho, ha explorado formas posibles de moverse y de estar, personales y sociales. Ha intentado soluciones

y propuesto reflexiones para que la organización de la vida social pueda celebrar la dignidad de cada uno en el seno de las “carnalidades” próximas y biográficas con las que cada persona vive, en su hogar y fuera de él. Como escribe el amigo Humberto Beck,

sus ideas y sus actos [...] han encarnado, en varios planos y ámbitos, una potente voluntad de arraigo. En Jean Robert, las particulares raíces de esa voluntad de arraigo no son otras que los pies; y esa voluntad se expresa, ante todo, en el acto de caminar. Su obra como pensador, activista y “arquitecto desprofesionalizado”, se puede concebir desde ese punto de vista: como una serie de derivaciones del acto de caminar —practicarlo, pensarlo, describirlo, teorizarlo, y también creando las condiciones en las que más y más personas puedan ejercerlo— (Humberto Beck, “Jean Robert: una poética del lugar”).

Este pensar profundamente encarnado permitió a Robert elaborar una crítica demoledora de los axiomas de la modernidad capitalista; una crítica que permea toda su vasta obra, repartida en varios libros, tales como *La traición de la opulencia* (1979), *Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage* (1980), *Water is a commons* (1994), *La libertad de habitar* (1999), *La puissance des pauvres* (2008), *La crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal* (2010), *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich* (2019); y en un sinnúmero de escritos en cuatro lenguas (español, inglés, alemán y francés), publicados y traducidos en revistas y suplementos de varios países del mundo, como *Opciones*, *El Gallo Ilustrado*, *La Voz de la Tribu*, *Ixtus*, *Conspiratio*, *The International Journal of Illich Studies* y un largo etcétera.

Desde su intensa participación en los años setenta en las actividades del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), en Cuernavaca, México, y su asistencia constante y activa a las *Living* conversaciones al lado de su entrañable colega y amigo, Iván Illich, hasta las más recientes y continuas interlocuciones con los pueblos zapatistas, Jean Robert dedicó innumerables esfuerzos a

desarticular los sentidos comunes dominantes del pensamiento moderno y develar, con un lenguaje siempre ameno, sencillo y “desprofesionalizado”, las múltiples formas que adquiere el proceso de progresiva des-habilitación de las capacidades humanas y las prácticas autónomas de los pueblos y de la gente inscrito en el proyecto moderno. Para hacerlo, escribió y habló en varios idiomas; viajó por el mundo; recorrió múltiples caminos —todos los que su incansable y curioso caminar lo llevaron a explorar—; pero, sobre todo, se dejó enriquecer por las inagotables conversaciones que nunca dejó de cultivar con sus estudiantes, compañeros de lucha y amigas de toda la vida, así como por el diálogo cotidiano y fecundo con Sylvia Marcos, su compañera de vida. Diálogo hecho de recíproca estima y de silencios intelectuales, que custodiaban y celebraban la escucha atenta y el amor en la recíproca autonomía de los caminos y en el compromiso común.

En su andar, pleno, afectuoso, atrevido y diverso, su paso se mantuvo constantemente a lado de la gente común, al igual que su pensar radical, siempre atento a captar nuevos alientos de autonomía y posibles caminos de emancipación. Por eso mismo, entre el pensamiento de Jean Robert y los actos de su vida hubo siempre una profunda correspondencia. No sólo eligió el andar a pie y la bicicleta como una forma de estar en el mundo, como un acto de libertad y autonomía radical ante las formas de habitar el espacio impuestas por el automóvil y la sociedad hiperindustrializada. También fabricó y promovió el uso de excusados secos y de espacios de autoconstrucción al lado de su estudiante y amigo, César Añorve. Luchó con el Frente Cívico pro Defensa del Casino de la Selva, contra la destrucción por las grandes cadenas comerciales de este espacio tan amado por los y las cuernavaquenses. Acompañó las movilizaciones de los campesinos de Atenco contra el despojo de sus tierras en nombre del aeropuerto de Texcoco. Hizo suya la lucha por la dignidad y contra el olvido de los pueblos indígenas de México y fue, junto con otras y otros intelectuales, un interlocutor constante del Ejército Zapatista de

Liberación Nacional (EZLN), invitado por ellos, ellas y elloas a participar y tomar la palabra en encuentros internacionales en sus territorios autónomos, para compartir sueños y reflexiones, horizontes y principios anticapitalistas.

Pocos pensadores han logrado generar un pensamiento tan atrevido y encarnado como el que Jean Rober supo regalarnos con el ejemplo de sus actos, la agudeza de su pluma políglota y la infinita generosidad con las que siempre supo darse. Su partida deja un vacío enorme en los corazones de quienes tuvimos la dicha de conversar con él y en todxs aquellxs que reconocimos en él un gran maestro de vida, pensamiento y lucha. Pero sabemos también que al vacío de su ausencia física corresponde la plenitud de su presencia como escritor y amigo, cómplice de quien resiste y se rebela a toda forma de opresión en muchos rincones del mundo.

Para recordarlo decidimos construir este libro en dos partes. En la primera,¹ recopilamos tres textos fundamentales de la obra de Jean Robert, cuya lectura para la crítica del mundo existente nos resulta imprescindible.

El primero de ellos es la traducción al castellano de uno de los ensayos más acabados de Jean sobre el fenómeno moderno, contemporáneo, de la espacialidad: “Place in the Space Age”, el cual ha sido traducido como “El lugar en la era del espacio”.

En específico, este texto plantea una genealogía crítica sobre el concepto y la producción del *espacio* dentro del proceso civilizatorio de la modernidad. Ensayo una historización que puede llegar a ser un parteaguas en las reflexiones sobre esta noción y práctica, así como sobre sus efectos en la conformación de la percepción y socialización contemporáneas. Con las preguntas guía “¿qué hay en el espacio que destruye los lugares?” y “¿dónde habremos de encontrar mis amigos y yo el coraje para hacer nuestros lugares en la era del espacio?”, Jean se dispone a desentrañar

¹ En los textos de Jean se respetó la forma de citación empleada por el autor, por lo que ésta es diferente de la utilizada en los textos que conforman la segunda parte de este libro.

la naturaleza misma de ese espacio que, para la gran mayoría, hoy en día, es algo dado.

Así, Jean logra germinar un maravilloso ensayo dirigido a desmontar una de las verdades más arraigadas de la civilización moderna: la existencia ahistórica del espacio, es decir, la supuesta evidencia del espacio como una realidad natural innegable, y demostrar su falsedad. A ello opone una aseveración fundada: el espacio es una producción social, histórica, de la modernidad, una superstición endémica, uno de los sueños de la razón que, así como surgió, probablemente fenecerá.

Nos deja una pregunta: “¿qué pasa con la política cuando y donde el espacio prevalece?” ¿Cuándo y dónde su carácter abstracto, genérico, homogéneo, distanciado, estático y atemporal, amenaza con impregnar todas nuestras percepciones y capacidades imaginativas, sobreponiéndose a nuestros referentes vivenciales, relacionales, a nuestra “lugareidad”? ¿Cómo una comprensión y recepción genérica del mundo modifica nuestra ubicación en este mundo que es, de sí, diverso, recíproco, situacional? ¿Cómo una realidad material que va siendo aplanada por la homogeneidad de la espacialidad contemporánea, que va borrando las huellas de identidad, de pertenencia y vincularidad, condiciona nuestras prácticas vitales, nuestras posibilidades de referencia, nuestras potencias creativas para imaginar posibilidades ante la catástrofe en curso? Jean apunta a liberar nuestras comprensiones, pero, sobre todo, a liberar nuestros cuerpos, nuestras percepciones encarnadas y reconocernos en nuestros lugares y su potencialidad.

En suma, nos parece que este texto puede iniciar un debate necesario para imaginar y producir los mundos otros que necesitamos y anhelamos, con respeto y coherencia por las realidades a las cuales demos forma. Les invitamos a dejarse impregnar e interpelar por su agudeza y sus provocaciones de lo mejor intencionadas.

En “Las aguas arquetípicas y la desvalorización del valor”, Robert aborda un problema vital para nuestro tiempo, que se encuentra hoy en el corazón de muchas luchas de México y del mundo: el problema de la transformación del agua de un bien común, esencialmente gratuito, en un bien económico, o lo que es lo mismo, un bien sujeto a la ley de la escasez.

Robert nos explica, de forma amena y sencilla, como el agua libremente accesible y el H₂O procesado industrialmente se relacionan entre ellos como el modo autónomo y heterónomo de saciar la sed. Para que el segundo se constituyera en muchos lugares del mundo como la única forma de saciar la sed (esto es, como un monopolio radical), ha sido necesario destituir la capacidad innata de extensas poblaciones del mundo de saciar la sed sin recurrir a valores de mercado. Tal como nos enseñó Illich, toda producción de valor está siempre precedida por la producción de un desvalor, es decir, por un acto de desvalorización de las capacidades de la acción autónoma. Hoy, dice Robert, “la toxicidad del agua entubada es el desvalor que paraliza una libertad elemental y abre caminos a más mercados para nuevos valores”.

La imposición de un monopolio radical sobre el agua es, para el autor, un crimen de lesa naturaleza de las cosas, que ha llevado al ser humano moderno a desincrustar el agua de sus lugares de origen, de su matriz climática originaria, su matriz material concreta, y junto con ello, a borrar de la memoria colectiva de la mayoría aquellas capacidades perceptivas que permitían distinguir encarnadamente la experiencia de las aguas arquetípicas de la tradición de la del H₂O industrialmente procesada, distribuida en extensos tubos y millones de botellas de plástico. Ante esta realidad, Robert nos pone ante unas interrogantes hoy más que nunca actuales: “¿Qué estilo de lucha queremos? [...] ¿Pretenderemos abrir, como lo hacen los ricos, el grifo del tubo que llega a nuestra casa, o reclamaremos el control de aquellos otros tubos que se llevan el agua de nuestros ríos y de nuestro subsuelo hacia las canalizaciones de la ciudad vecina? ¿Queremos

unirnos a la Internacional de los que reclaman más valor entubado, o queremos conservar, libres y gratuitas, las aguas de nuestra cuenca?”.

Con “La construcción social del sexo”,² Jean Robert nos hace partícipes de las conversaciones e investigaciones que animó junto con Iván Illich, Barbara Duden y otrxs colegas desde finales de los años setenta, para construir una crítica a las certezas o axiomas que definen la mentalidad moderna. En diálogo con jóvenes que en los primeros años ochenta se definían “gay”, con sus propios estudiantes universitarios, con Platón, Iván Illich, Michel Foucault, inquisidores católicos protomodernos y Marguerite Yourcenar, en un lenguaje común y erudito, expone las propias reflexiones sobre la “cuestión homosexual”.

Con estilo dialógico ilustra su crítica histórica y filosófica entretrejiendo diversos conceptos como el latín “superstitio”, “género vernáculo” y “artes eróticas”, al fin de contestar a preguntas concretas: ¿los gais son una minoría discriminada? ¿Es necesario trazar su historia como “homosexuales” o sería más eficaz una historia del *heterosexual químicamente puro*? ¿Qué relación tienen estas figuras con otras “disidencias”? ¿Tiene sentido definirse “homo” en solidaridad con ellos?

Según Robert, esta “cuestión”, con sus prejuicios, definiciones e ideas, debe enmarcarse en una crítica más amplia y profunda, porque el “sexo” y por lo tanto la “homosexualidad”, así como la “heterosexualidad”, son construcciones epistémicas y sociales modernas: “la economía es el sometimiento de la subsistencia a la ley de escasez y la sexualidad es el sometimiento paralelo de las artes eróticas a la misma ley”.

En la segunda parte del libro invitamos a varios amigos de Jean para continuar dialogando con su pensamiento.

En el primer texto, “Para una historia razonada de las pérdidas: críticas a la modernidad de Jean Robert”, Margara Millán, la notable pensadora feminista mexicana y amiga entrañable de

² Publicado en el *Journal of Illich Studies*, vol. 8, núm. 2, 2021.

Robert, nos recuerda que él describía la modernidad como una guerra continua contra los pueblos y sus formas de existencia. A partir de allí, nos invita a comprender algunos de los pilares que para el autor sostienen esa guerra. Lo hace recorriendo unos de los ejes analíticos más sugerentes de la obra de Robert, tales como la desvalorización de las prácticas de subsistencia de los pueblos por la economía de mercado y la noción moderna de pobreza; la enajenación o la pérdida de autonomía que deriva de la destrucción de dichas prácticas; la coerción industrial y la transformación del género vernáculo en el sexo económico. Cierra el texto recordándonos cómo la obra de Robert representa hoy un valioso frente de contraataque que contribuye a desestructurar la guerra contemporánea contra las capacidades de subsistencia y abonar a la insurrección y revitalización de los saberes avasallados de los pueblos.

Con “Pensar con los pies”, Javier Sicilia, amigo íntimo y lector agudo de Jean Robert, nos regala a través de la fuerza vibrátil del recuerdo, una imagen de la deslumbrante personalidad del autor y de la potencia de su pensar encarnado. El pensar de un hombre que eligió trasladarse por el mundo con sus pies, evitando en la medida de lo posible las prótesis de goma que la civilización industrial ha impuesto a la mayoría, a través del uso del automóvil; un hombre que defendió con el cuerpo su terruño y el de otros pueblos; que eligió andar con la fuerza de sus piernas para cultivar la capacidad de sorprenderse y construir, desde allí, la experiencia profunda de su libertad.

Al recordarnos quien era Jean Robert, Javier Sicilia alumbra también, desde su sensibilidad cristiana, uno de los ejes vertebrales de la obra del autor: la crítica a la forma en que la desmesura de la civilización moderna, de su economía y su tecnología, ha roto radicalmente con la proporcionalidad del mundo, “sometiendo todo y a todos a una uniformidad espacial, destruyendo los símbolos y los ámbitos de las diversas culturas que siempre llamó vernáculos, vaciando de sentido sus matrices y haciendo a los hombres dependientes de instituciones que proporcionan

servicios de todo tipo”. Sicilia hace este ejercicio recuperando el recorrido reflexivo que Jean dio por la basílica gótica de Saint-Denis en París, recorrido que el autor expuso en dos artículos publicados en los números 34 y 35 de la revista *Ixtus*: “Del aquí, del allá y de un *poodle*” y “Nuevas preguntas sobre arte y arquitectura”.

Por su parte, el ensayo de Mariana Favela, “Filosofía política e historia de las herramientas en el pensamiento de Jean Robert”, es como una senda en el bosque crecido del pensamiento de Jean Robert. Mariana nos muestra distintos parajes que conforman íntimamente este pensamiento: congruencia y generosidad; cadencia, conversación; cohabitación, afectos; poner los pies, poner las manos; dejar trazas, dejar huellas; vocación de transformación. En una estrategia narrativa que no se contenta con el simple recorrer —con tan sólo pasar de largo por el pensamiento de Robert— a partir de los distintos parajes que nos va mostrando, nos señala también las claves de sentido que permitieron el germinar de ese bosque y lo mantienen como un lugar bueno para pensar y habitar. Claves entre las que encontramos, parafraseando a la propia Mariana, el historiar las alternativas existentes, la voluntad de romper la parálisis, el impulso por incentivar otras formas de vida y una práctica anticapitalista arraigada en la eutopía.

Nuestra autora remarca el hecho de que ello siempre se realizó en amistad, en complicidades, amores y compañía, como actos políticos inseparables. Y que son estos elementos los que sostienen la historia crítica de la instrumentalidad de Jean Robert, como una historia crítica de la tecnología capitalista, puesta ella es una forma de relacionamiento con el mundo. Es éste, un ensayo potente y sintético que nos invita a notar la relación entre perspectiva política, práctica vital y formas del ejercicio histórico y filosófico en Jean Robert, en cuya obra siempre están presentes lo insospechado, la espiritualidad, la provocación y el cuestionamiento a nuestras certidumbres más aceptadas.

Con “Relato de una amistad insólita: el amigo Jean Robert y el EZLN”, Diego Ferraris usa como ocasión su propia amistad con Jean Robert y Sylvia Marcos para hablar de uno de los itinerarios recorridos por él en su vida de activista e intelectual desprofesionalizado y anticapitalista. El pretexto narrativo es la composición de una carpeta que contiene diferentes textos escritos por Robert sobre el EZLN o leídos públicamente por él como invitado por el Ejército Zapatista en diferentes encuentros internacionales, entre 2007 y 2015. Relatando sobre esta experiencia, animada también por las contemporáneas y explícitas demostraciones de estima y afecto hacia Robert por parte de los mismxs compas zapatistas e indígenas organizadx que saludaron su despedida, el artículo lee críticamente las palabras de Robert fijándose en cuatro cuestiones: el estilo dialógico de las argumentaciones y los conceptos de territorio, lenguaje y modernidad, entendida como “una guerra de cinco siglos, cada vez más despiadada, contra la enjundia, la dignidad, el *conatus*”, “la potencia interna de un ser, su deseo de seguir siendo lo que era, enriqueciéndose en nuevos encuentros”.

Para el autor, Robert forma parte de una constelación de pensadorxs críticxs por el bien común, comprometidxs con las luchas antisistémicas; es un “comunero”, un amigo a descubrirse porque leyendo como corpus único sus intervenciones y textos se puede ahondar en su relación personal e intelectual con la tierra mexicana, con las comunidades indígenas y las luchas en resistencia y rebeldía, del país, de Chiapas y del mundo; hasta descubrir que “algunas amistades preceden y exceden el momento de conocerse de verdad; por ser parte [...] de un tejido que entrelaza entre sí diversos presentes, pasados y futuros”.

Humberto Beck, en “Jean Robert: una poética del lugar” describe la obra de Robert como “una poética del lugar, del ser encarnado, del arraigo que se deriva de esas raíces móviles (‘bien plantadas, más danzantes’) que son los pies”. Por sus temas y orientaciones, el pensamiento y el activismo de Jean Robert se

pueden leer como una crítica radical del “desarrollo” construida a través de una reflexión continua sobre la dimensión ética y estética del caminar. Según Beck, de este gesto se puede dar una genealogía: de Baudelaire a André Breton, de Louis Aragón, pasando por la re-significación del espacio público urbano de las insurrecciones, hasta la psicogeografía de Guy Debord, dice, pueden haber inspirado al “peatón” Jean Robert, y sus reflexiones sobre la exploración personal y social de la caminata, y sobre una filosofía del ser encarnado y del arraigo. Ofreciendo una lectura crítica dos textos fundamentales de la obra de Robert, *La Trahison de l'opulence* (1976) y *Le temps qu'on nous vole: contre la société chronophage* (1980), el artículo concluye con la propuesta de leer la obra de Robert en el marco de la que Beck nombra “Escuela de Cuernavaca”; “escuela” que, nacida alrededor de la experiencia del CIDOC, ha generado una teoría crítica propia, proponiendo una reconstrucción convivencial de la sociedad.

Por su parte, Paulino Alvarado, en su artículo, “Potencia de los habitares”, hilvana con sensibilidad y agudeza múltiples derivaciones de la crítica que Jean Robert propuso a la heteronomía de la espacialidad capitalista y al urbanismo hegemónico, recuperando a profundidad algunos ejes analíticos claves desarrollados por el autor a lo largo de su obra, tales como el destacamento perceptual del espacio en relación con el tiempo acontecido a lo largo de la modernidad; la primacía de lo visual, la anulación de los otros sentidos y la creación de una realidad desencarnada; la desmesura de la espacialidad moderna, la ruptura de la proporcionalidad, la disolución de los lugares por el espacio abstracto y la erosión de la capacidad de habitar. Alvarado recupera estas vertientes del pensamiento de Jean para recordarnos que la crítica demoledora que éste supo proponer a algunos axiomas de la modernidad estuvo siempre dirigida a encontrar posibilidades de transformación en medio de los escombros de la larga y sostenida guerra contra la subsistencia, emprendida hace más de 500 años por la civilización moderna. Es por ello que define a

Jean como un “innovador de las potencias vitales” y, desde esta mirada, dedica la segunda parte de su ensayo a recuperar las reflexiones del autor en torno a la libertad del habitar, a las formas vernáculas de cultivar este antiguo arte humano y a las potencias inscritas en aquellos que Robert definió como “remanentes de lugareidad”. Siguiendo esta pista, nos recuerda también las reflexiones que el autor propuso en torno a la importancia de re-apropiarnos de una corporeidad —individual y colectiva— situada en un lugar concreto y la manera en que dichas reflexiones se corresponden con el tema de la territorialidad y de las potencias inscritas en aquellos movimientos sociales que han construido sus luchas desde un sentimiento de profundo arraigo y defensa de sus lugares.

Por último, Rodolfo Oliveros, en su texto “La sociedad urbana, los devoradores del tiempo y las posibilidades del habitar. Reflexiones a partir de Jean Robert y Henri Lefebvre”, elabora un entramado reflexivo tejiendo los puntos en común y la convergencia o divergencia en las miradas de ambos autores, a partir de sus hallazgos y reflexiones sobre el espacio y el tiempo de la modernidad. Vislumbrando el terreno compartido por Robert y Lefebvre en sus análisis espacio-temporales —la cotidianidad como sustrato y dimensión privilegiada de expresión y creación humanxs—, Oliveros desarrolla su artículo imbricando las propuestas de los pensadores sobre las dinámicas de vida que, desde el hecho cotidiano, se despliegan con toda su profundidad histórica dentro de los mundos urbanos y ciudadanos contemporáneos.

El objetivo de su artículo es “pensar en las posibilidades de la ciudad convivencial” a partir de develar las formas de desarticulación y rearticulación instrumental entre espacio y tiempo que caracterizan al capitalismo moderno. Para lograrlo, decide entrelazar las miradas y conceptos de ambos autores, creando un mirador privilegiado que permite enriquecer nuestra comprensión de la experiencia cotidiana y traer a la luz la enajenación de la ciudad respecto a sus habitantes, pero también, enraizar

las posibilidades para la creación de “espacios de esperanza donde otros tiempos, diversos, sean posibles y no excluyentes”. Hace esto último a partir de trenzar las nociones de *derecho a la ciudad* y *forma urbana convivencial*, con las de *reciprocidad*, *acontecimiento* y *discontinuidad temporal e histórica*. Un ensayo definitivamente sugerente.

Lucia Linsalata, Diego Ferraris, Sylvia Marcos

PARTE I

Textos de Jean Robert

El lugar en la era del espacio¹

Jean Robert

Traducción: Paulino Alvarado Pizaña²

Revisión: Ramón Vera-Herrera

Yacíamos
en las profundidades del monte, cuando
por fin reptaste hacia nosotros
Mas no pudimos oscurecernos hasta ti,
reinaba la compulsión de la luz.³

A mi oído, el título “El lugar en la era del espacio” tiene el mismo ominoso timbre que este extracto de un poema de Paul Celan. Tanteábamos la oscuridad, pero nos impactó la luz. Una luz que no admitiera su contrario sería insoportable. La sola idea de un día sin noche, de un sol sin luna ni estrellas, de una luz sin sombras, me estremece y me recuerda dolorosamente la vulnerabilidad de mis entrañas: tal debe ser la luz de la sala de disección.

¹ Este artículo fue compartido originalmente como ponencia en la Mesa de Oakland organizada por el alcalde de Oakland y anfitrión, Jerry Brown, el 23 de junio de 2001.

² La presente traducción pudo realizarse gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales DGAPA- UNAM, del cual el traductor forma parte actualmente, adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras, con la asesoría del doctor Efraín León Hernández.

³ Traducción de Ramón Vera-Herrera a partir de la versión en inglés de Michael Hamburger, *Paul Celan, Poems*, Nueva York, 1980, p. 235.

Pero siento que la *Lichtzwang*, la compulsión de la luz de la que habla Celan es más aterradora aún. Frente a ella, el dragón del *Libro de las revelaciones* es una metáfora ingenua para un horror indecible. Tal dragón golpeaba las estrellas con su cola y las apagaba. Siento que, para entender la intuición de Celan, la imagen apocalíptica debe invertirse exactamente. El poeta habla de la extinción, no de la luz, sino de la oscuridad, cual si el portador de una despiadada luz global amenazara ahora con borrar todas las zonas de penumbra, todos los claroscuros que protegen la tierna existencia local.

Escribí este ensayo con la convicción de que el espacio se ha vuelto el portador de una luz conceptual que expone lo oculto y lo que aún no es, que ecualiza lo interno y lo exterior y penetra cada rincón de mi hogar y mi corazón. Termina con una pregunta: ¿dónde habremos de encontrar mis amigos y yo el coraje para hacer nuestros lugares en la era del espacio?

Debo confesar que he sido creyente de una extraña religión natural que no rinde culto a Ge, Ra, Helios, Tonatiuh o Urano, la tierra, el sol o el cielo, o a alguno de los elementos, sino al espacio mismo, cual si éste fuera el elemento primordial. Al tipo de creyentes de la religión que busca el éx-stasis —literalmente: una posición fuera de cualquier interior concreto— en el espacio, se les llama arquitectos, o al menos así se les llamaba en mis días. Diseñaban casas como si las vieran desde una lejana orilla; las construían como recintos aislados para seres universales, que mantendrían a raya los detalles, lo particular, los individuos. Eliminaban como vanos ornamentos todo lo que no fuera tan universal como el espacio mismo. No satisfacían los deseos de personas concretas, sino las necesidades de los seres humanos. Como decía Le Corbusier, uno de tales creyentes: “lo mismo en todos lados y en todo momento”. Primero redujeron a las personas al papel de clientes, sujetos a necesidades, y pensaron que esta *reductio ad absurdum* exponía la verdadera relación primaria del Hombre con el mundo. Como las pinturas de Mondrian,

el pintor consentido de los arquitectos, eventualmente sus diseños capturaban, más allá de accidentes y singularidades, los poderes plásticos eidéticos del espacio puro. Esto les causaba, de nuevo en palabras de Le Corbusier, “una emoción tan intensa que podría llamarse indecible”, un estado que era, para él, uno de los caminos a la felicidad. ¿Puede uno decir con mayor claridad que, para este y otros oráculos y sus pitonisos, enmudecer ante el espacio era una experiencia religiosa?

Algunos de estos guardianes de las enseñanzas de los maestros, asombrados por el espacio, fueron en su momento mis maestros.⁴ En la década de los sesenta fui iniciado en la “Secktion Eins” del Instituto Politécnico Federal de Zúrich, el ETH. Para relatar cómo empezó el proceso de iniciación, permítanme contarles uno de los primeros ejercicios. Provistos con los planos de un edificio diseñado por uno de los Grandes Maestros (además de las superestrellas F. L. Wright y Le Corbusier, éstos incluían a Mies van der Rohe, Alvar Aalto, Walter Gropius, Max Breuer, Gerrit Rietveld y un puñado más, incluido el más local Max Bill), los futuros iniciados debían construir un modelo inverso de madera dura. Un modelo inverso es el equivalente tridimensional de un negativo fotográfico, un objeto en que el vacío aparece como lleno y lo lleno como vacío. Este ejercicio y otros de su tipo fueron diseñados en una de las cumbres de la arquitectura moderna, la Bauhaus. Tales ejercicios suponían enseñar a los neófitos que el espacio, y sólo el espacio, era la sustancia que debían aprender a amasar. Tiempo después, mucho después, meditar en esa disolución de la materia y la materialización de la nada me ayudó a entender por qué algunos arquitectos de esa tradición podían no sólo sentirse a gusto en la arquitectura estadounidense con armazón de globo, sino incluso ¡alabar su vacuidad material en

⁴ Tom Wolfe, quien no es arquitecto sino un ironista talentoso, se ha mofado de estos defensores de los oráculos sagrados y sus pretensiones de infalibilidad, llamando a sus guardianes o “pitonisos” “el compuesto”, que puede también traducirse como “el recinto”. Así que intentaré ahorrarme susceptibilidades ofendidas. Tom Wolfe, *From Bauhaus to our House*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1982.

sus libros!⁵ Obviamente, es lo más cercano al espacio puro, inmaterial, que la historia de la arquitectura pueda ofrecer. Sin embargo, no tardó en intrigarme otra pregunta recurrente, que ningún maestro pudo responder jamás: ¿por qué algunos clientes de los arquitectos desarrollan un odio tan genuino y profundo por el espacio que han adquirido, en ocasiones, con costos monetarios estratosféricos?⁶

Siendo un hombre común, me confrontaba a menudo con situaciones que cuestionaban el culto de mis maestros por el espacio y me hacían volver a ver a la materia como llena y al vacío como hueco. Pasé parte de 1963 y 1964 en Ámsterdam como proyectista en un estudio de arquitectura. Ocurrió algo notable, triste pero extrañamente dichoso. En esos años casi no había autos en la ciudad: un “atraso” por el que el alcalde Van Hall se sentía avergonzado frente a sus colegas europeos. Él y el ayuntamiento que lo respaldaba (había sido héroe de la resistencia holandesa) querían ponerse al día con Essen, Fráncfort o Milán: construir caminos para irrigar la ciudad con tráfico vehicular, un signo de desarrollo económico. Esta amenaza cercana le dio a Ámsterdam una atmósfera de delicada vulnerabilidad, una cualidad que estaba por perder para siempre. No he dejado de meditar acerca de esa conciencia de pérdida inminente, de algo único que pronto se iría para siempre, y que impregnaba la ciudad durante ese caluroso verano de 1964. Mi colega Hajo van Wering me llevaba a nostálgicas caminatas después del trabajo. Una tarde me llevó bajo un puente desde donde podíamos echar un vistazo al silencioso encuentro de la vida peatonal con el agua, la piedra y el cielo que debió haber inspirado a Ruisdael. Al día siguiente me hizo

⁵ Bernard Tschumi, *Architecture and Disjunction*, Cambridge MA, The MIT Press, 1997.

⁶ Un ejemplo particularmente triste es la depresión y casi bancarrota de Edith Farnsworth, la primera clienta estadounidense de Mies van der Rohe, una vez que se mudó a su trozo de espacio puro (Alice T. Friedman, “Domestic Differences: Edith Farnsworth, Mies van der Rohe, and the Gendered Body”, en Christopher Reed, *Not at Home: The Suppression of Domesticity in Modern Art and Architecture*, Londres, Thames and Hudson, 1996, pp. 179-192).

subir al campanario de una iglesia para ver qué tan hábilmente daba campanadas el encargado, y escuchar cómo caía su música cristalina sobre una ciudad aún libre del estrépito del tráfico motorizado. Fue Hajo quien me habló acerca del nombre por el que las familias antiguas aún se refieren entre ellas a su ciudad amada: *mokum*, una corrupción de la palabra hebrea *makkom*, cuyo significado es un lugar donde Dios ha expresado su palabra, un refugio para la gente amenazada.

En una atmósfera gozosa de precariedad, la gente joven comenzó “a mover” las calles. Un grupo se hizo llamar Provo y buscó provocar a las autoridades municipales para que confesaran abiertamente su prejuicio antipeatonal. Para demostrar la inutilidad de los carros, pusieron bicicletas públicas, libres, en todas las esquinas de las calles y fueron arrestados por ello. Otro grupo comparó Ámsterdam con una manzana y pidió a la gente que se reuniera en su centro. Emergieron muchos centros por medio de las reuniones subsiguientes. ¡Ah!, lastimosamente, la resistencia popular fue aplastada por la guerra del Progreso contra los ámbitos de comunidad de la gente y Ámsterdam dejó de ser un *makkom* (lugar de refugio) para peatones. Sentí que me estaba volviendo esquizofrénico. Mientras por un lado me iniciaban como creyente en los poderes extáticos del espacio, al mismo tiempo estaba siendo seducido cada vez más por el deleite de las calles, por la olorosa, sombreada, vibrante y vulnerable vida de las calles, como recién había descubierto. La calle misma era plena, pero no por la solidez de la madera del modelo inverso que nos imponían como ejercicio en la carrera. ¿Qué debía pensar sobre el tráfico automotriz después de lo vivido? ¿No era acaso la inevitable corrupción del “espacio indescriptible”? Nuevas preguntas me asaltaban: ¿qué hay en la arquitectura que destruye las calles? ¿Qué hay en el espacio que destruye los lugares?

Terminé mi iniciación y me volví uno de ellos: un arquitecto. Casi todos los lugares que tuve que volver indescriptibles aún pueden visitarse en la ciudad franco-suiza de Neuchâtel, y la calle

que cayó víctima de mi arte se llama Rue des Épancheurs: un banco monofuncional se erige ahora donde se hallaba la diversidad de las relaciones tácitas de apoyo mutuo entre vecinos cercanos. Pero me había puesto un límite. Si no resolvía mi enigma en dos o tres años, haría algo, quizá un viaje.

Aterricé en México en 1972. Redescubrí la materia en la forma del adobe mexicano, ese ladrillo crudo, secado al sol, de barro y paja. Estaba especialmente encantado al descubrir que, en el mejor adobe, la “paja” viene como excremento de burro. Al principio pensaba que los adobes eran ladrillos primitivos. Eran de fabricación propia pero también eran mucho más fáciles de reparar que aquellos requemados en horno hasta que se tornaban rojos; eran más pesados y difíciles de manejar que los bloques huecos de cemento, que eran más baratos pero más endebles. Me tomó mucho tiempo liberarme del modelo inverso. En una ocasión, los desmaterialicé en algo —¿en un espacio?— indescriptible para el sentido común de mis vecinos. Bueno, hice con ellos una casa de arquitecto. *Su casa, mi casa.*⁷

Me tomó algo de tiempo comprender que esos frágiles e irregulares elementos de la mayoría de las casas en los pueblos mexicanos querían engendrar un tipo de lugar del que nadie me había hablado en el ETH de Zúrich. Cuando toco las paredes de mi casa, aún siento el rezumar de su lamento, sólo que ahora intento escuchar. Llegué a comprender que era un acto violento, casi una violación, usar adobe para generar espacio.

Los sollozantes adobes me hicieron sensible al abuso de las palabras “política”, “construcción de ciudad” e incluso “construcción comunitaria” cuando estas actividades transfieren la despiadada luz del espacio global al interior de los lugares de la gente. Pasé tiempo en las bibliotecas dándole vuelta a mis preguntas y no tardé en descubrir que la creencia en el espacio no es sólo el mito de arquitectos y planificadores urbanos. Se ha vuelto una superstición endémica de las más modernas y racionales

⁷ En español en el original [N. del T.].

personas, uno de *los sueños de la razón*⁸ que generan los monstruos de los que Goya habló.

Doy la bienvenida a esta oportunidad única para ajustar cuentas con un viejo dilema del que rara vez se habla, y poder hacerlo públicamente. Quizá pueda ayudar que plantee una nueva pregunta: ¿qué pasa con la política cuando y donde el espacio prevalece?

La historicidad de una certeza moderna

El espacio es un bicho histórico. “Cien años después de Newton el espacio fue asumido como un *a priori*, mientras que cien años antes de él, nadie lo conocía.” Si son ciertas estas palabras del físico y filósofo alemán Carl Friedrich von Weizsäcker,⁹ Kant estaba equivocado: el espacio no es un *a priori* universal. No es algo evidente que estuviera presente en todas partes desde el principio. Euclides hizo geometría sin conocer el espacio.¹⁰

El señalamiento de Von Weizsäcker es sorprendente. He aquí un físico profesional que intenta convencernos de que antes del nacimiento de la física moderna tuvo lugar un cierto evento y ese evento es nada menos que ¡el nacimiento del espacio! Expresado de un modo menos dramático y más técnico, él argumenta que el espacio es un constructo histórico; defiende la *tesis de la historicidad del espacio*.

⁸ En español en el original [N. del T.].

⁹ Citado en Ladislav Kvasz, “Was bedeutet es, ein geometrisches Bild zu verstehen?”, en Dagmar Reichert (ed.), *Räumliches Denken*, Zürich: Hochschulverlag AG an der ETH, 1996, p. 95.

¹⁰ La geometría euclidiana se refiere a las propiedades de las figuras trazadas en una superficie, no a la superficie o a cualquier otro espacio construido. Puesto que Euclides no conocía el espacio, es un anacronismo hablar de “espacio” euclidiano. El espacio es “retroproyectado” a la geometría euclidiana, al afirmar, primero, que en esta geometría la forma de las figuras permanece constante aún en movimiento y, segundo, que cualquier “espacio” en que las formas y funciones de los objetos permanezcan constantes aún en movimiento es “euclidiano”. Para un ejemplo de este uso del término “espacio euclidiano”, véase Patrick Heelan, *Space-Perception and the Philosophy of Science*, Berkeley, University of California Press, 1983, en especial p. 41.

Por sorprendente que pueda sonar, el espacio —en sentido estricto, una nada perfectamente homogénea— es una construcción histórica. Como todos los constructos históricos, tuvo un inicio y pronto podría llegar a su fin. Éstas, al menos, son las ideas que propongo explorar en este ensayo. Mas mis argumentos en favor de la historicidad del espacio me guiarán, a su vez, a enfrentar tres punzantes preguntas sobre la sociedad dominada por el espacio que hemos vivido y en gran parte seguimos viviendo:

1. Quiero comprender cómo es que la noción de espacio homogéneo llegó a ser un elemento crucial para desarrollar la gestión administrativa moderna tal como es asumida en la sociedad tecnológica.
2. Preguntaré cómo es que la creencia en “el espacio”, en tanto un *a priori* de todas las percepciones, ha afectado a la noción mucho más antigua de “lugar”. El “hogar” de un ciudadano significaba el lugar más allá del umbral donde comenzaba el ámbito de lo común. El hogar se situaba ante los ámbitos de comunidad en una relación cualitativa que se desvaneció cuando el umbral se redujo a una mera frontera que separa dos dominios del mismo “espacio”.
3. Además, busco reconocer de qué manera el espacio *a priori*, formal y abstracto, afectó la percepción ética y política del lugar, resultante del reconocimiento recíproco y la devoción mutua; esa atmósfera que crea la gente cuando habita junta en un espíritu de hospitalidad.

Por lo general, estas preguntas se topan con la terca resistencia de la mayoría de las personas que han pasado más tiempo sentadas en escuelas, en embotellamientos de tráfico o tras las computadoras que platicando con sus vecinos. Han aprendido a pensar el espacio como el último *confinamiento*. Para ellas, la

existencia es una mera rutina en espacios planeados y la libertad es una expansión ilimitada de esas esferas. En 2001, cuando un *freak* de las computadoras dice “espacio”, bien puede referirse al contenedor multicapas de hipertexto en la nada electrónica, pero para la mayoría de los comuneros alfabetizados, el espacio aún significa “espacio de trasfondo”,¹¹ el *trasfondo universal* de todas las existencias particulares, separado de éstas y —sin embargo— presente en ellas y tras todas ellas, en cierto sentido como la página blanca tras las letras. Lo que ellos llaman “espacio” se ha integrado tanto en la maquinaria mental que configura sus percepciones, que ya no tienen la distancia necesaria para cuestionarlo.

Un bicho histórico... que podría llegar a su fin

Como ya sugerí previamente, tomar conciencia de que el espacio es histórico, implica que éste tuvo un inicio y, por lo tanto, podría ahora acercarse a su fallecimiento. Esta idea difícilmente habría molestado a la gente hace una generación. Sólo le habría parecido ridículo a quienes hubieran laborado con matemáticas de bachillerato y confuso para quienes pendulan entre su casa y

¹¹ Miriam Schild-Bunim, *Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective*, Nueva York, 1940. El espacio moderno de trasfondo —la maquinaria mental detrás de cada escena pintada— estaba ausente en las pinturas antiguas y medievales. Incluso los pintores de Pompeya, quienes conocían varias técnicas sofisticadas para evocar profundidad y lejanía, lo ignoraban. Estas técnicas, por lo tanto, no son antecedentes de la perspectiva. Decir “ausente” e “ignoraban” no debería sugerir que los pintores premodernos *no sabían algo* que fue descubierto después. Más bien se adherían a su mundo de una forma radicalmente diferente a como hacen las personas modernas. Ante esto, Paul Veyne dentro de su artículo “The Roman Empire”, en Philippe Ariès and Georges Duby, *History of Private Life*, vol. 1, afirma que ningún ser humano podía atisbar el trasfondo desnudo de las escenas que estaba habitando, pues no había ningún trasfondo. Salomon Bochner, en su texto “Space” del *Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York, Charles Scribener’s Sons, 1973, vol. 5, pp. 294-306, analiza múltiples palabras antiguas para “lugar”, “lugar divinamente protegido”, “apertura”, “terreno despejado”, “vacío”, “libertad de movimiento”, “ausencia de límites y, por tanto, de “forma” y concluye que las lenguas premodernas clásicas tienen una abundancia de términos para designar la “lugareidad”, así como “el salir de un lugar”, pero ninguna para lo que llamamos “espacio”.

el trabajo. Para el siglo xx, la realidad del espacio cartesiano, tri-dimensional, dentro del que ocurre todo movimiento, ha llegado a ser “algo que se da por sentado”. Esto hizo imposible reconocer al espacio como una criatura epocal.

Aun así, en el alba del siglo xxi, las certezas inocentes acerca de ese confinamiento de todo o, como diría Foucault, lo *confinado en el espacio*,¹² ya no es un absoluto como lo fue en tiempos del Sputnik. Desde entonces, ha comenzado a cuestionarse el estatus del espacio como naturalmente dado. Las dudas surgen de dos lados. Por un lado, la transición de las técnicas instrumentales a las informáticas, del gobierno de las personas a la administración gerencial de las poblaciones, ha debilitado las certezas intuitivas que eran el soporte de la “modernidad”. Por el otro lado, los historiadores han reunido mucha evidencia para sostener la tesis de que el espacio *a priori*, abstracto, apenas llegó a ser parte de la sabiduría popular mucho tiempo después de la época de Newton. Ésta es una amenaza de doble filo: creer que el espacio es la caja natural que contiene todo lo que existe puede invitarme a una nueva libertad o fortalecer una nueva tiranía. Puede liberarnos del sueño ingenuo de que el espacio se puede tornar habitable —es decir, que mujeres y hombres pueden encontrar su morada en un espacio planificado— o subrayarnos la perversidad de anhelar una jaula reconfortante. Pero puede también hacernos terminar estrepitosamente dentro de un “espacio” virtual en que lo lejano y lo cercano, el centro y la periferia, el yo y lo otro, colapsen dentro de una *nada*¹³ cableada en tiempo real.

Ese “algo” aún denominado “espacio” no tiene cualidades táctiles ni orientación, no tiene olor, sabor, ni recuerdos. Es inmune a los colores y las sombras, a los ritmos y sonidos de cualquier cosa inmersa en ello, mientras despoja de su aura a las cosas y

¹² *Renfermement in space*, en el original [N. del T.].

¹³ *Erehwon*, en el original. Hace referencia al libro de homónimo escrito en 1872 por Samuel Butler, en el que la trama se desenvuelve en un lugar imaginario llamado *Erehwon*. El nombre proviene de la inversión de la palabra *Nowhere* [N. del T.].

a las personas, al confinarlas. No obstante, intento persuadirles de que esta nada, esta ausencia de todo,¹⁴ es un constructo social que caracteriza a un periodo histórico, la modernidad. Un periodo que propongo denominar “la era del espacio”. Esta era del espacio es la época en que las coordenadas cartesianas de las matemáticas y la física se convirtieron en el último más allá de toda realidad. Es el periodo histórico en que escuelas y carreteras han inducido a la mayoría de las personas a reducir la inacabable riqueza perceptual del mundo a un sistema de mediciones de distancias relativas.¹⁵

Resumamos: el espacio que Kant tomó por un *a priori* de la percepción es un constructo mental relativamente reciente. Eso significa que hay un “antes” y un “después” de su invención. La invención del espacio es, quizás, una de las grandes líneas divisorias de la historia: los seres humanos modernos no pueden recuperar las formas perceptuales de quienes vivieron *antes* de tal invención, y la gente de antes tampoco podría entender la visión de las generaciones que vinieron después. Nuestra era del espacio es profundamente extraña para la mentalidad premoderna. Así lo manifiesta el rechazo visceral a los confinamientos por parte de las personas recientemente engullidas por esta era. Por ejemplo, la confianza de un campesino mexicano en que cualquier objeto es libre de ser recogido como un bien común una vez que ha caído al suelo suele sobrevivir mucho después de que él se haya vuelto un albañil en la capital. De ahí la tan mal vista costumbre de muchos migrantes urbanos de dejar en el suelo todo aquello que ya no necesitan, para que lo recojan otros. Finalmente, para la mente moderna, el espacio en tanto trasfondo universal es el más allá in-trascendente¹⁶ de toda realidad.

¹⁴ *No-thing*, en el original [N. del T.].

¹⁵ Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, París, 1968, pp. 77-94. En el alba del siglo xx, este matemático y físico expresó su convicción de que el espacio “euclidiano” (o, mejor dicho, cartesiano) de las matemáticas y física clásicas no es idéntico a los “espacios” de nuestras percepciones. El espacio cartesiano es un constructo altamente artificial.

¹⁶ *In-trascent* en el original [N. del T.].

Agnosticismo y ascetismo disciplinados

Para continuar esta indagación en una certeza moderna, tuve que practicar una disciplina que llamo *agnosticismo espacial*. Mediante este término me refiero al esfuerzo ascético por zafarme del racimo de nociones y percepciones que nos impone el confinamiento de todas las realidades al interior del espacio homogéneo de la ciencia y la gestión administrativa. En un mundo de carreteras, aeropuertos, recintos educativos y pabellones penitenciarios, este confinamiento es *tecnogénico* —ya sea generado o reforzado por la tecnología—. Es por esto que la práctica del agnosticismo ante las certezas de la era del espacio pide un ascetismo ante sus tecnologías. Aunque no puedo abstenerme de verme enredado con ruedas motorizadas que entumecen mis pies, entre los cables que cancelan distancias, con la televisión que mira hacia todo sitio desde un no-lugar,¹⁷ aún puedo cultivar una actitud escéptica y resistir convertirme en su esclavo.

Disto mucho de ser el único descreído. Pero se ha vuelto necesario distinguir entre unos y otros descreídos. De hecho, hay dos tipos de escépticos del espacio. Por un lado, los irreflexivos internautas, adictos a la ciencia ficción, místicos *new-age* y administradores de sistemas conectados a la realidad virtual, que abjuraron de la era del espacio sin siquiera percatarse de ello. Por otro lado, aquellos cuya mirada escéptica del espacio se enraíza en el estudio de la historia, quienes han sido mis guías.

Patrick Heelan, quien es filósofo y físico, es uno de ellos. El espacio, ese concepto dominante proveniente del siglo xx, para él es producto de la mediación tecnológica y la educación visual.¹⁸ Argumenta que los grandes pintores como Van Gogh y Cézanne entendieron que nadie mira naturalmente dentro del espacio de

¹⁷ *Looks Everywhere From Nowhere* en el original [N. del T.].

¹⁸ Patrick A. Heelan, *Space Perception and the Philosophy of Science*, Berkeley, University of California Press, 1983. El espacio visual no es euclidiano. Es, más bien, “hiperbólico” o “lobachevskiano”. Mas ¿qué es el espacio euclidiano si Euclides no conoció el espacio, sino tan sólo figuras?

la perspectiva lineal, sino en una extraña geometría que “curva” todas las líneas rectas y es, quizás, no-euclideana.¹⁹ Heelan explica también por qué los agnósticos del espacio son tan pocos: el ser humano moderno y educado, se resiste ferozmente a la revelación de la arbitrariedad de sus certezas.

El filósofo de la ciencia Yehuda Elkana alega que cada forma de pensamiento es “específica al espacio”, es decir, que está determinada por el tipo de “caja” dentro de la que fue generada.²⁰ Elkana examina el modo en que diferentes espacios —el laboratorio, la sala de urgencias, un museo, un estudio cinematográfico— generan formas características de conocimiento, pero entiende que todos estos espacios surgen de las mismas “suposiciones institucionales universales y libres de contexto que, para él, deberían ser el principal tema para quienes investigamos la ilusoria obviedad del espacio. Sin embargo, Elkana parece no darse cuenta de que cualquier espacio planificado por una institución moderna profesional —sea medicina, educación, gobierno o servicio social— es radicalmente heterogéneo respecto de cualquier lugar creado por el acto mismo de habitarlo. Por ejemplo, es insensible a la diferencia radical entre una celda monacal y un laboratorio. El primero es un lugar engendrado por gestos cotidianos que responden a reglas comunitarias, mientras que el segundo es un espacio tecnogénico necesitado de control profesional. En contraste con la mayoría de los recintos modernos, la celda monástica, la capilla de la cofradía y la pequeña escuela barrial son ejemplos

¹⁹ Al contrario de lo que ocurre en la geometría euclidiana, el movimiento (y el cambio de tamaño) en el espacio no-euclidiano afecta la forma de las figuras. Según Heelan, con el espacio visual ocurre lo mismo.

²⁰ Es el editor en jefe de *Science in Context* y ha dedicado todo un número de su revista a esta idea: 1991, vol. 4.1, “The Place of Knowledge: The Special Setting and Its Relation to the Production of Knowledge”. [El lugar del conocimiento: el escenario espacial y su relación con la producción del conocimiento.] Al respecto, véase también Richard Sennett, *Flesh and Stone*, Nueva York, W. W. Norton & Co, 1994, y “Something In the City: The Spectre of Uselessness and The Search for a Place in the World”, *Times Literary Supplement*, núm. 22, septiembre de 1995, pp. 13-15.

Los espacios institucionales modernos eliminan la carne de la experiencia. No son lugares habitables.

eminentes de lugares que deben su existencia y atmósfera a la actitud de las personas y a su relación entre ellas.

El agnosticismo espacial toma otra forma con Ladislav Kvasz.²¹ Para este matemático, físico y epistemólogo, el espacio es inseparable del concepto de “equivalencia proyectiva”. Imaginen que se sientan ante su mesa en la noche y observan una taza y su sombra bajo la luz de una lámpara. Conforme acercan sus ojos a la fuente de luz, las formas de la taza y su sombra tienden a traslaparse. Si pudieran verlas desde el punto exacto ocupado por la lámpara, el traslape sería perfecto: la taza y su sombra serían, pues, *proyectivamente equivalentes*. En general, se dice que dos figuras son proyectivamente equivalentes si hay algún punto desde el que ambas pueden ser vistas en traslape. Este punto es llamado “centro de proyección”. Su construcción, argumenta Kvasz, define siempre una subjetividad espacial. Si una de estas figuras es un objeto real y la otra un dibujo sobre una superficie, el centro es el ojo de un pintor renacentista practicando la perspectiva lineal. Desde este punto de vista subjetivo, los pintores renacentistas construyeron un espacio ideal en el que computaron, punto a punto, la proyección de objetos reales y pretendieron, posteriormente, que lo que dibujaron era lo que su ojo en realidad había visto. Así fue como la perspectiva lineal pudo convertirse en el paradigma de la representación visual de la realidad e incluso de la observación objetiva por cientos de años. Ello inauguró un estilo de pensamiento por el que sólo era real lo que podía comprimirse en un espacio construido. De acuerdo a Kvasz, todas las aplicaciones derivadas del principio de equivalencia proyectiva son ejemplos de la diversidad de cajas mentales en las que el espacio puede confinar la realidad. Este comentario lo realiza con respecto a la geometría proyectiva de Gérard Desargues, la geometría no-euclideana de Lobachevski y luego al modo en que Beltramy, Cayley y Klein la verificaron a plenitud en superficies

²¹ Ladislav Kvasz, “Was bedeutet es, ein geometrisches Bild zu verstehen?”, en Dagmar Reichert (ed.), *Räumliches Denken*, Zürich: Hochschulverlag AG an der ETH, 1996, pp. 95-123.

euclideanas proyectivamente equivalentes. Para Kvasz, cada una de estas hazañas conceptuales porta la marca de una forma epocal de subjetividad.

El filósofo holandés Jan Hendrik van den Berg, creador de una forma radical de fenomenología que llama “metablética”,²² la doctrina de los cambios, está interesado en la forma de la subjetividad que, sospecha, acompaña todo tipo de espacio. Dado que la propia subjetividad específica da cuenta de la construcción del espacio en una época (¿si acaso existe una!), del estilo de su arquitectura y hasta del tipo de enfermedades que la gente sufre [*sic*], amplias conexiones pueden trazarse entre esas esferas aparentemente separadas. Así, Van den Berg ve una correlación (a partir del siglo XVIII) entre la desaparición de las relaciones interior-exterior típicas del estilo barroco en arquitectura, la emergencia de geometrías no-euclideanas²³ y, más o menos al mismo tiempo, la primera descripción clínica de una neurosis bajo el nombre de “el mal inglés”.

Catherine Pickstock, una teóloga, se acerca a la obsesión moderna por el espacio desde un lugar totalmente diferente. Lo interpreta como equivalente a la “sofística” o argucia que Sócrates denunció en el *Fedro*.²⁴ Mientras caminaban a lo largo del río Ilissus, en las afueras de Atenas, el joven Fedro pretendió entretener a Sócrates con un discurso sobre el amor que se había aprendido de memoria de un rollo. Sócrates se burló de él para que confesara su engaño y lo hizo leer en vez de fingir que

²² Jan Hendrik van den Berg, *Metabletica of de leer der veranderingen*, Nijkerk, Callenbach, 1974 [1956].

²³ El año de la primera publicación sobre geometría no-euclidiana es 1829. Fue un trabajo en ruso realizado por Nikolay Ivanovich Lobachevski. Lo siguió el trabajo en francés en 1837 (“Géométrie imaginaire”) y, en 1840, un libro en alemán (*Geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallellinien*). Lobachevski era el rector de la Universidad de Kazan. Sus ideas enraizaban en su oposición a Kant, quien sostenía que ideas tales como “espacio” y “tiempo” eran un *a priori*. Para Lobachevski, el espacio era un concepto *a posteriori*. Pensaba que podría evidenciarlo al demostrar que diferentes axiomas pueden generar diferentes espacios.

²⁴ Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998.

conversaba. Después, Sócrates improvisó dos discursos. Uno en que se mofaba de los sofistas que reducían el discurso a un equivalente del lenguaje escrito y otro, genuinamente hablando, que celebraba el logos como una ana-logía del amor. Contrario al primero, el discurso oral de Sócrates establecía una relación concreta con Fedro, así como con el pozo en que bañaban sus pies, con la ninfa que habitaba ese pozo y con los aromas de la temporada.

En 1574, en la introducción a su *Logike*, Peter Ramus²⁵ escribió que su “lytle booke”²⁶ iba a ser más provechoso para el lector que todos los años dedicados a estudiar a Platón. Lo que propuso fue un “cálculo de la realidad” en que todos los temas estaban divididos en etapas ordenadas y sucesivas, comenzando con la más general y progresando hacia la más particular. Estas etapas eran cajas mentales que inmovilizaban a los objetos en sus definiciones y excluían la comprensión del conocimiento “como un evento que llega”.²⁷ Según Catherine Pickstock, el cálculo de la realidad de Ramus es el sometimiento de la lógica al pensamiento espacial. El espacio, señala, se ha convertido en una pseudoeternidad que, a diferencia de la eternidad genuina, es plenamente comprensible para la mirada humana, y se supone que está a salvo de los estragos del tiempo. Sin trascendencia genuina, el espacio *debe* ser absoluto. Este absoluto es también el resultado de un intento por evitar la temporalidad y la subjetividad humanas. Pero, pese a ello, genera su propio tiempo falso y su subjetividad. La “espacialización ‘sofística’” propaga la ilusión de una aprehensión de los hechos sin mediaciones y se ha vuelto normativa en la ciencia y sobre todo en sus vulgarizaciones. Las manipulaciones mecánicas que son posibles dentro del espacio cartesiano proporcionan al ser humano moderno una “instalación” demasiado seductora. Si éste toma esta “instalación” como “lo real”, se verá llevado a imaginar que la facilidad y predictibilidad de las

²⁵ Peter Ramus, *Logike*, Leeds, The Scholar Press, 1966 [1574].

²⁶ Su *librito* en el inglés de la época [N. del T.].

²⁷ Catherine Pickstock, *After Writing...*, *op. cit.*, p. 51.

operaciones dentro de esa esfera artificial muestran su verdadera y primaria relación con el mundo.

Cada uno de estos agnósticos del espacio se enfoca en cierto aspecto de la historicidad del espacio. El espacio, para Heelan, es un producto de la educación visual y la tecnología. Una vez constituido, según Elkana, éste confina a la gente dentro de cajones mentales cuyas notables diferencias enmascaran el hecho de que, sin importar cuán diversas sean las reglas que gobiernan su construcción, son cajas que los encajonan dentro de ellas. Esta forma de confinamiento lleva hacia la espacialización del pensamiento: de acuerdo con Kvasz nada de lo que se mantiene libre de confinamiento es considerado real. Siendo que el espacio incluye al propio ser, la distinción entre interioridad y exterioridad colapsa. En el análisis de Van den Berg, es mediante este colapso que surge una nueva forma de subjetividad. Una subjetividad que no conoce interioridad alguna, que es “desalmada”. Finalmente, Pickstock afirma que el espacio funciona como una pseudoeternidad: a la gente desarraigada de su tierra y su lugar le ofrece la falsa seguridad de que algo permanecerá cuando todo lo demás haya fenecido. Vista a partir de estos autores, la invención del espacio parece ser concomitante al nacimiento del sentido moderno del propio ser y su relación con lo otro. Pero dicen poco acerca de los pasos que llevaron a esta invención.

Una idea y sus protoideas

El origen de los conceptos científicos modernos a menudo se pierde en un magma de ideas no científicas que algunos filósofos de la ciencia llaman *protoideas*. La tarea de rastrear las líneas filogenéticas de los conceptos de vuelta hasta sus diversas *protoideas* es usualmente un ejercicio de inspiradas conjeturas. Por ejemplo, Ludwik Fleck observa una protoidea de la reacción de Wassermann (un examen sanguíneo inventado en 1906 para diagnosticar sífilis en el laboratorio) en la creencia premoderna

de que el “flagelo carnal” era una corrupción de la sangre.²⁸ Confieso que a veces he soñado que busco en la historia las protoideas del espacio y presento aquí algunas de mis conjeturas. En el mejor de los casos, cada uno de mis hallazgos resume un aspecto específico del improbable montaje que habría de convertirse en el espacio.

Enfocar en puntos especiales con la mirada hacia adelante, con el cuerpo protegido o escondido, como en una cueva o un mataral, podría ser la postura prototípica del cazador. Seleccionar un campo de visión donde esperamos que surja algo especial, en cierta forma reaccúa la mirada dirigida del cazador.²⁹ Cuando este acto lo emprende una persona sentada en una silla frente a una página, como estoy yo en este momento, en ocasiones se le llama “investigación”.

Comparable a la protección de la parte trasera del cuerpo, pero cargado con sus símbolos originales, está el acto de mirar a través de una ventana.³⁰ Otra protoidea del espacio puede ser la capacidad de describir un territorio sin admitir ninguna

²⁸ Ludwik Fleck, *The Genesis and Development of a Scientific Fact*, Chicago, University of Chicago Press, 1979 [1935].

²⁹ Max W. Wartofsky, “Sight, Symbol and Society: Towards a History of Visual Perception”, *Annual Proceedings of the Center for Philosophic Exchange* (SUNY), núm. 3, 1981, pp. 23-38. “Uno puede argumentar que el mirar las cosas frente a sí mismo, difícilmente es un fenómeno cultural o histórico, ya que la visión binocular a lo largo y ancho del reino de los vertebrados es primordialmente frontal. Eso es verdad. Pero la postura visual que es cultural e históricamente derivada de esta condición biológica, es aquella no natural de mirar desde una posición fija. [...] la determinación de una escena como un plano visual de encuadre llega a ser un objeto dominante de la actividad visual sólo con la introducción histórica de la representación pictórica y teatral de una cierta manera. Aún más, sugeriría que la introducción del dibujo y la pintura sobre una superficie, por ejemplo, una representación bidimensional, es un medio radical para transformar la visión humana en su modalidad pictórica. Ya que lo que se toma como el objeto de visión es lo que aparecerá después como si se encontrase en un plano pictórico, el mundo llega a ser visto como una representación pictórica; y la variación de estilos pictóricos adquiere, por tanto, una aplicación general en la conformación de la percepción visual” (Wartofsky, 1981, p. 34).

³⁰ Hans-Jürgen Horn, “Rescapiens per fenestras, propisciens per cancellos. Zur Typologie des Fensters in der Antike”, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, núm. 10, 1967, pp. 30-60.

contigüidad entre un “ahí” y el “aquí” de quien describe. En otras palabras, la elaboración de mapas debe implicar un aspecto esencial de la idea del espacio. Mientras ponderan esto, recuerden que los romanos y los “cartógrafos” medievales no dibujaban mapas en el sentido moderno, sino itinerarios.³¹ Los itinerarios nos hablan de pasos sucesivos en líneas de contigüidad y no de superficies de territorios representados cual si fueran vistos desde arriba.

Entre las protoideas del espacio en la Antigüedad, el horizonte merece una mención especial. Aunque designa una mirada subjetiva individual de los límites de su campo visual, tiene su origen en la percepción local y comunitaria de los “límites del mundo”. Estos límites definían, dentro de sí, un ámbito homogéneo de familiaridad, el dominio de un “nosotros”, mientras que todo lo que yace más allá o *fuera* de ellos era considerado de un modo u otro, *tabú*. Koschorke³² ha mostrado que la noción subjetiva de un límite del campo visual que se mueve al ritmo de alguien que camina es el resultado de un progresivo desincrustamiento de las personas respecto de sus fronteras nativas. De acuerdo con Lenz y Ruth Kriss-Rettenbeck e Iván Illich,³³ esto fue un llamado a la

³¹ Un itinerario o *itinerarium* es una descripción de las características relevantes del camino entre aquí y allá, con indicaciones del tiempo que toma a un caminante ir de un sitio al siguiente. El itinerario no tiene “profundidades”, no intenta representar un territorio. Los *itineraria* romanos más conocidos eran las *itineraria* Antonini y el *itinerarium* Alexandri. La *tabla Peutinger* es una copia del siglo XIII de un mapa romano perdido.

Los primeros itinerarios cristianos, como el *Itinerarium Burdigalense* y el *Itinerarium Hierosolimitanum*, daban indicaciones a los peregrinos sobre las estaciones sucesivas en los caminos a Tierra Santa. Véase Georges Grosjean y Rudolf Kinauer, *Kartenkunst und Kartentechnik vom Altertum bis zum Barok*, Berna y Stuttgart, Verlag Hallwag, 1970.

³² Nombrado a partir del verbo griego *horizeo* —yo separo, yo divido— en referencia a la cresta de las montañas que separa de los otros el pequeño mundo de nuestro valle, originalmente el horizonte era un límite del mundo. Albrecht Koschorke, *Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*, Múnich, Suhrkamp, 1990.

³³ Lenz y Ruth Kriss-Rettenbeck e Iván Illich, “Homo Viator: Ideen und Wirklichkeit,” en Lenz Kriss-Rettenbeck y Gerda Möhler (eds.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*,

experiencia de la “heterogeneidad espacial” —una contingencia vivida de la mano de Dios que propulsó el gran movimiento de peregrinaje medieval y contribuyó a que la experiencia subjetiva de los límites, el caminar con quienes caminan, fuera parte de la experiencia de todos.

Para algunos agnósticos del espacio, la invención de la perspectiva lineal es el verdadero nacimiento del espacio. Según Koschorke, el espacio perspectivo fue engendrado a finales del siglo XIV mediante la introducción del horizonte en la matriz de la pintura renacentista en el norte de Italia.³⁴ El “horizonte” pictórico, sin embargo, no fue ya la cresta de las montañas o el fondo de la bóveda celestial, sino la línea abstracta de los puntos en los que el ojo del observador se encontraría con sus pies, si es que llegara a alcanzarlos (un hecho imposible). En otras palabras, el horizonte fue ahora la construcción matemática del infinito en una superficie finita.

En el siglo XII, las palabras en el pergamino habían comenzado a separarse por intervalos claros, una innovación que hizo posible la lectura silenciosa. El nuevo hiato sobre el que el ojo debía saltar de palabra en palabra es, quizás, otra protoidea del espacio. ¿No es pensable, acaso, que el vaciamiento de la densidad de la página escrita mediante esas brechas regulares abrió el camino hacia la idea de que las letras son mentalmente desprendibles de su soporte material —que ahora se vislumbra entre ellas—? En otras palabras ¿será que esta innovación técnica condujo a la idea ulterior de que el *texto* y la *página* son separables?³⁵ De hecho, los escribas no tardaron mucho en desprender las palabras, ahora aisladas, de las pieles rugosas y malolientes que habían sido su soporte por milenios, para transferirlas a la más estéril superficie de las páginas de papel.

Múnich, Schnell & Steiner, 1984, pp. 10-22.

³⁴ Albrecht Koschorke, *Die Geschichte des Horizonts...*, op. cit.: véase también Edwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, Almqvist and Wiskel, 1960.

³⁵ Iván Illich, *In the Vineyards of the Text*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Sin embargo, tomó bastante tiempo para que la idea del espacio se filtrara en el lenguaje popular. Hasta la época de Shakespeare, “espacio” seguía siendo, enfáticamente, un lapso de tiempo. Indicaba un respiro, una oportunidad más. Designaba también expansión: la apertura de la tierra, el mar o el cielo, o el intervalo que se te abre en un lugar atestado. La gente vivía en un mundo que Dios había creado separando el Cielo de la Tierra y el Día de la Noche sin necesitar una caja para sostenerlos.

Parecía que “el espacio” no podía convertirse en un contenedor universal hasta que las esferas planetarias concéntricas y transparentes de la Antigüedad se disolvieron en las órbitas elípticas, esas rutas a lo largo de las cuales los planetas se movían alrededor del Sol y el Sol mismo se volvió tan sólo una estrella más en un universo dimensional. El espacio no pudo llegar a ser predominante antes de que el cosmos armónico se disolviera en el sistema mundial. Pero entonces, en tan sólo unas cuantas generaciones se dio por sentada esta criatura monótona y abstracta, se le embelleció a través de la poesía y fue exaltada como un atributo de Dios. El espacio se había vuelto el cajón del mundo, el confinamiento supremo.

El último confinamiento y la propagación de la escasez

Cuando pienso en confinamientos, lo que viene a mi memoria es el confinamiento de los pastizales que convirtió los ámbitos de comunidad en espacio privado. O pienso en los espacios especializados donde niños, enfermos y locos son puestos para que estén únicamente entre ellos. Sin embargo, con demasiada frecuencia, la gente olvida que remplazar los ámbitos de comunidad autogobernados con espacios administrados desde fuera provee la justificación definitiva para este aspecto fundamental de la modernidad. Lo que está en juego es el confinamiento de nuestro ser mismo al interior del espacio: el evento histórico en que el espacio llegó a ser concebido como un *a priori*.

Al movimiento de confinamientos alternamente se le ha llamado “guerra contra la subsistencia”,³⁶ la “tragedia de los ámbitos de comunidad”,³⁷ la “muerte de la economía moral de los pueblos”,³⁸ o la “construcción social de la escasez”.³⁹ Todas estas definiciones también aplican al confinamiento de todos los confinamientos: el espacio. El espacio empobrece las realidades locales hasta el punto de la inanición perceptual: expropia a las personas de su aprehensión sensual común del mundo; desgarrar la economía (*oikonomia*= el gobierno de una casa) de todo *oikos* concreto (todo hogar concreto); contribuye a propagar la escasez como la experiencia moderna prevalente. Sin embargo, aún no se reconoce públicamente el hecho de que el espacio sea el síndrome de deficiencia perceptual adquirida que está en la raíz de la experiencia de la escasez.⁴⁰

Hasta el momento se ha pasado por alto una importante verdad historiográfica: la invención del espacio es el otro lado de una historia aún no contada. Mientras los historiadores celebran los logros sucesivos que hicieron posible la moderna maestría del espacio (y el control de la gente por esta maestría), otra historia, una de pérdidas sucesivas, también debe ser contada. A veces, cuando intento contar esta historia, tengo la impresión de que el espacio *a priori* es una enfermedad endémica. Es un mal extraño, porque quienes son infectados por éste afectan a su vez la

³⁶ Robert Muchembled, *Culture Populaire et Culture des Élités dans la France Moderne, xve - xviiie siècles*, París, 1978.

³⁷ Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Nueva York, Rinehart, 1957 [1944]; Garrett Hardin y John Baden (eds.), *Managing the Commons*, San Francisco, Freeman, 1977.

³⁸ E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Nueva York, Pantheon Books, 1964.

³⁹ Paul Dumouchel, “L’ambigüité de la rareté”, en Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy, *L’enfer des choses*, París, Seuil, 1979.

⁴⁰ Que la escasez es la experiencia sintomática de la modernidad ha sido planteado por Paul Dumouchel en “L’ambigüité de la rareté”, *op. cit.*, y Hans Achterhuis, *Het rijk van de schaarste. Van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*, Baarn, Ambo, 1988. No obstante, ninguno de estos autores ha visto que la historia de la escasez corre de manera paralela, o mejor dicho “anastomosicalmente”, con la historia del espacio.

realidad, la hacen superficial, causan que disminuya y se desvanezca, la hacen inhabitable para sí mismos y para los demás. Por sobre todo, tengo la impresión de que tanto cosas como personas pierden la relación entre sí y se desmoronan.

Investigaciones sobre lo obvio

He comenzado una investigación sobre algo que la mayoría de mis contemporáneos consideran demasiado obvio para ser cuestionado. Ello me ha llevado a seguir el razonamiento de media docena de pensadores especialmente escépticos ante el carácter dado y “natural” que por lo general se atribuye al espacio. Al hacerlo, he desenredado algunos de los pasos mediante los que llegó a existir este artefacto mental. Pero, ¿reconocer su historicidad puede regresarlo a la inexistencia? En otras palabras, ¿acaso el agnosticismo espacial implica creer en la no existencia del espacio? No, el espacio ya no puede desaparecer, como tampoco puede hacerlo ya la escasez. Aeropuertos, carreteras, hospitales, claustros educativos, supermercados, cárceles, ayuntamientos, el monopolio radical de los vehículos sobre las calles urbanas, hasta las áreas suburbanas y sus bien podados céspedes son, todos, consecuencias de la administración del espacio. Por definición, los espacios planificados son escasos. El espacio, virtualmente el último campo de despliegue de las fuerzas del mercado, ha llegado a ser “proyectivamente equivalente” con la economía. Y el punto de vista desde el que observamos su traslape es la escasez, ley de hierro de la modernidad.

Antes, vimos varios de los posibles ingredientes históricos del concepto de espacio y les llamamos *protoideas*. Les invito ahora a un ejercicio diametralmente diferente. El concepto de espacio ha reorganizado aspectos⁴¹ de una percepción que, en otros tiempos

⁴¹ Thomas Fuchs, *Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes - Der vitale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992. Contrario a los paradigmas de Kuhn y los estilos de pensamiento de Fleck, los aspectos pueden ser considerados en las cosas mismas o de las cosas mismas. La multiplicidad de aspectos

y lugares, fueron configurados de maneras radicalmente diferentes. Esta nueva organización es tan específicamente occidental y moderna que estoy casi a punto de argumentar que es la condensación de todo lo que es occidental y moderno. Lo veo como una forma radicalmente única de fragmentar, configurar y monopolizar experiencias que en otros tiempos fueron parte de la condición humana, que implican una existencia en esencia localizada.

¿Hay alguna forma de nombrar estas experiencias localizadas que no se someten al monopolio del pensamiento espacial? Y, si es así, ¿el nombre escogido representa algo que pueda reivindicarse como ancestro del espacio? O, por el contrario, ¿podría deslegitimarse tal reivindicación porque podría encubrir la especificidad occidental del concepto de espacio? Enfrentado a este acertijo, he decidido dar a estas experiencias el nombre de lugares.

Plenamente consciente de los múltiples significados para lugar que aparecen en los diccionarios, sé también que las palabras alemanas *ort*, *platz* o *fleck*; las francesas *lieu*, *endroit* o *localité*; las castellanas lugar, sitio, ámbito, tienen todas sus propios y característicos campos de significado y que no se traslapan entre sí. En consecuencia, entiendo que, al usar la palabra inglesa *place* (lugar) de la manera en que lo hago, acuño un término técnico.

El uso de una palabra antigua y significativa para designar algo que mantiene su contraste con una nueva certeza es casi inevitable cuando se busca el nacimiento de lo obvio, especialmente cuando se emprende sobre la base de un distanciamiento histórico. Un ejemplo es la adopción de la palabra género, un término que hasta hace dos o tres décadas tenía un significado en la gramática y sólo en ella. Después, “género” comenzó a utilizarse para nombrar una realidad que a tal grado se daba por sentado

posibles —e incluso percibidos de manera simultánea— es una expresión de la inexhaustibilidad perceptual y conceptual de la realidad. De cualquier forma, para adoptar por completo la mirada fuchsiana, “chinesca”, de aspectos simultáneos, requeriríamos una exposición no lineal, semejante a la novela en interminables bifurcaciones sobre Ts’ui Pên de Jorge Luis Borges, “El jardín de caminos que se bifurcan”, en *Prosa completa*, Barcelona, Bruguera, 1985 [1953], pp. 163-173.

que no había necesitado nombre: el hecho de que hay hombres y mujeres. Entonces se utilizó género para enfatizar una percepción histórica de este hecho, algo radicalmente diferente del sexo moderno. El sexo, universal y contagioso, es una característica secundaria, notable por las protuberancias en los pantalones o bajo la blusa, que afecta a los seres humanos estándar. El género, vernáculo y local, diferente en cada valle, es una interacción de los dominios femenino y masculino, de las actividades masculinas y femeninas que engendran estilos únicos de vivir. ¿Es, quizás, el lugar al espacio lo que el género al sexo?

Recuperando un sentido del lugar

Recuerden que quería contar una historia aún no narrada. O volver a trazar la historia de las pérdidas que acompañaron la conquista conceptual del espacio. Esta historia está formada por relatos sobre lugares desaparecidos. Sin embargo, ¿podría ser, o es demasiado descabellado, que narrar la historia conduzca a su vez a una cierta recuperación del sentido perdido del lugar?

Imaginen que retroceden en la historia del modo en que lo hace un cangrejo y miran cómo se desvanecen al pasar las certezas arraigadas de la modernidad. Cuando la certeza del espacio *a priori* se vuelve brumosa, ¿qué es lo que van a ver? Responder “¡lugares!” es apenas nombrar. ¿Qué hay ahí, bajo el nombre?

Libertad de movimiento y apertura seguro van a estar ahí, pero también orientación y límites —sin los cuales no hay orientación posible—. La esencia de estas experiencias es, quizás, la frecuencia de pares de opuestos complementarios: abierto-cerrado, cerca-lejos, libre-delimitado, visible-oculto, ahora y aún no. Muchos de estos pares son espejo de las asimetrías del cuerpo humano: derecha e izquierda, frente y detrás, arriba y abajo. O relacionan nuestro cuerpo con el mundo: el centro del mundo bajo nuestros pies, y el horizonte. Otros son materiales: la firmeza del suelo contra la ligereza del aire.

Otros más se manifiestan en el movimiento. La locomoción mecánica en el espacio desata una sucesión de imágenes fugaces en un sueño sin fin, como los “paisajes” a través de la ventana de un tren. Pero caminar de un lugar al otro devela las profundidades sustanciales del mundo visible, trae las cosas a mi presencia corporal “en la revelación de su materialidad”.⁴² Los movimientos de quien camina traen al ámbito de sus percepciones una existencia que, en el mejor de los casos, estaba potencialmente ahí (en el pensamiento o la memoria). Es a través de mis movimientos que los objetos frente a mí me revelan su faceta oculta y logran ser asibles, y que se revelen las cosas que por ahora están tras el horizonte. A su vez, la naturaleza logra asirme en sus movimientos. El mundo es una experiencia de mutuo asimiento, escribió Bachelard, y esta mutua aprehensión de dos seres cara a cara, es otro aspecto del estar en los lugares.

Lo que miro es complementario de lo que puedo, añadió Merleau-Ponty.⁴³ Lo que miro no puede ser desgajado de lo que puedo alcanzar, tomar, gustar, oler, escuchar; ninguna imagen ideal puede ser abstraída de estas potencias y sus desafíos por los movimientos de la naturaleza. Es sólo mediante una cierta elipsis que puede uno decir que los sentidos se “superponen” en una acción articulada, pues en primer lugar nunca estuvieron separados. En esta percepción conjunta o *sinestesia*, las cosas están presentes antes de cualquier hipotética reducción de su percepción a “datos sensoriales” separados: los ojos escuchan a escondidas, las palabras iluminan, los pies miran y la nariz toca el aura del cuerpo. Sinestesia es otro aspecto de la percepción de los lugares.

⁴² Gaston Bachelard, *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, México, FCE, 1978.

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, Evanston, Northwestern University Press, 1964, pp. 162 y ss.

Historias de los lugares

Podría ahora multiplicar las historias de los lugares, cada una ilustrativa de un cierto aspecto de lo que significa estar en un lugar: complementariedades asimétricas, aprehensiones mutuas, sinestesia. Algunas les serían significativas, pero me temo que otras estarían tan lejanas de su experiencia que, en vez de evocar posibles lugares, tan sólo sonarían como rarezas. Confieso que, por años, he buscado en los trabajos de autores tales como Mircea Eliade, Georges Dumézil o Joseph Rykwert sus historias sobre la fundación de lugares en tiempos antiguos. Creo que el efecto de extrañamiento que generan estas insinuaciones de mundos ahora perdidos podría acentuar, por comparación, la extrañeza de la modernidad. Veán, por ejemplo, este recuento de un ritual de fundación de alrededor del 1500 a. C. según está asentado en el Rig-veda, el libro sobre preceptos religiosos más antiguo de la India: “Aquel que quisiera fundar un lugar debía primero hacer una hoguera con brasas tomadas del hogar de un campesino. Esta hoguera —el fuego de la tierra, del campesino o del señor de la casa— debía ser redonda”.⁴⁴

Después, continúa el Rig-veda, el fundador daba una serie de pasos con dirección al oriente. Cuando se detenía, con piedras marcaba un cuadrado en el suelo: el corazón del segundo fuego. El fuego circular y el fuego cuadrado establecen una relación que evoca aquella que existe entre la tierra y el cielo. Si la primera hoguera es redonda, no es porque la tierra sea un globo, sino porque la línea de horizonte es aproximadamente un círculo en medio del que uno está de pie: la tierra visible es un círculo. Lo mismo en todas direcciones, un círculo no puede orientar. Una cruz dentro de un círculo expresa la unión entre el cielo y la tierra. Luego el fundador camina de regreso como un cangrejo hasta la mitad de la distancia entre los dos fuegos, contando sus pasos. Entonces mira hacia el sur y camina tantos pasos como ha hecho

⁴⁴ Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, París, 1966, p. 308.

al retroceder. Ahí, establece una tercera hoguera, más pequeña que las dos primeras y que, expresa el Rig-Veda, “no debe tener forma definida alguna”.

Esta historia refleja la manera en que los inmigrantes de la planicie iraní, en lo que ahora es India, engendraban sus lugares para habitar hace más de tres milenios y medio... o al menos la manera en que Georges Dumézil la entendió en el siglo xx. He amado esta historia y, sobre todo, la manera en que Dumézil la contó, mostrando cómo los tres fuegos protohindús prefiguraban las tres castas principales de la sociedad hindú y, más allá de ello, la división de la sociedad prototípica (¡e hipotética!) indoeuropea en tres órdenes básicos: los sacerdotes, los guerreros y los cultivadores. De cualquier forma, el tratar de exponerlo en la primera Mesa de Oakland⁴⁵ me hizo despertar de estos ensueños históricos: me di cuenta de que era tan extraño plantearlo ahí como lo es un okapi en la Jack London Square. Una historia interesante, si es bien contada, pero tan familiar como lo sería la quimera viviente (parte jirafa, parte cebra, parte burro) si estuviera ahí.

Más de un milenio después, las versiones griegas y romanas de los ritos de fundación eran como dromedarios. Demasiado bizarros aún para realmente sorprender, como el atisbo de un camello en Harrison Street que induciría a los paseantes a pensar que un circo había llegado al pueblo.

Los griegos llamaban *temenos* a la figura primordial de una cruz en un círculo, los romanos la llamaban *templum*. Era el artefacto original de orientación, resultado de un acto de fundación. En Roma, el *haruspex* contemplaba el *templum* de la futura ciudad en el cielo, lo somatizaba y luego lo expectoraba sobre el suelo, donde devenía el signo visible (igualmente llamado “templum”)

⁴⁵ Oakland Table, en el original [N. del T.]. Para más información sobre esta iniciativa, puede consultarse su página; <http://www.wtp.org/oaklandtable.html> En la convocatoria a esta serie de reuniones se enfatizó la necesidad del encuentro físico, de la compartición presencial, corporal y afectiva como elemento imprescindible para el tejido de la reflexión conjunta, hecho que buscó remarcar al nombrar la iniciativa como *Table*.

de la unión del cielo y la tierra (una hierofanía) que instituía un lugar habitado.⁴⁶ Un lugar se hallaba limitado en extensión, pero abierto al cosmos, tocaba los cielos como un árbol con sus ramas y tenía raíces en el inframundo: era un topocosmos.

Pero los descolocados okapis y dromedarios, debieran ser vistos en zoológicos y colecciones, no en un vecindario de Oakland. El peligro de ilustrar los caracteres de los lugares con ejemplos tan remotos es que pueden inducir a quien escucha hacia la nostalgia del anticuario o, peor, hacia la creencia de que los rituales antiguos pueden ser revividos bajo mitos modernos. Cualquier intento por recrear los ritos fundadores de los lugares en el espacio es como establecer una reservación para los últimos *ohlones* tras la casa del alcalde. Sin embargo, ¿acaso la siguiente historia no suena familiar? Es acerca de los dioses griegos Hestia y Hermes, los dioses del hogar y la hospitalidad.

En su polaridad, la pareja Hestia-Hermes⁴⁷ expresaba la tensión que es propia de la asimetría complementaria preespacial. Ello requería un centro, un punto fijo desde el que las direcciones y orientaciones pudieran ser definidas. Pero era, además, el locus del movimiento, y ello implicaba la posibilidad de transiciones, del pasaje de cualquier punto a cualquier otro. Hestia y Hermes eran los dioses del dominio doméstico. Eran también los símbolos de los gestos de mujeres y hombres y de su interacción. Uno sólo podía ser entendido a través de la otra. Por ejemplo, es sólo en relación con Hestia que todos los diferentes aspectos de las actividades de Hermes adquieren coherencia. Hermes hizo lo móvil, Hestia lo centrado. El lugar de Hestia era el corazón, cuya piedra profundamente enraizada era símbolo de la constancia. El lugar de Hermes quedaba cerca de la puerta que le protegía de sus compañeros los ladrones. Las características y actividades de

⁴⁶ Joseph Rykwert, *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, Princeton, Princeton University Press, 1976.

⁴⁷ Jean-Pierre Vernant, "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, en *Mythe et pensée chez les Grecs*. Études de psychologie historique, 2 vol., París, 1974, pp. 155-201.

Hermes son los complementos asimétricos de lo que Hestia es y hace.

Pero, no más okapis o dromedarios. Los lugares que nos interesan son lo que pueden ser salvados del monopolio de las verdades espaciales. Los que pueden ser establecidos en nichos discretos y protegidos del contagio del espacio. Humildes, sin atractivo folclórico, tienen —sin embargo— la mayoría de las características que los lugares tienen y el espacio no. Así que dediquemos este ensayo a la mesa de Jerry.⁴⁸ Que ésta sea un lugar. Desde tal lugar, tres o cuatro pueden cuestionar el monopolio radical del espacio que transforma a las personas en paquetes para ser transportados, a los ciudadanos en clientes para ser atendidos, y a los vecinos en números.

⁴⁸ En referencia a Jerry Brown, uno de los participantes en las jornadas de la primera Oakland Table [N. del T.]. Véase nota 1.

Las aguas arquetípicas y la globalización del desvalor

Jean Robert

Hace algunos años, un personaje nuevo hizo su aparición en el espacio público. En las calles, en los autobuses y en las aulas se empezaron a observar hombres y mujeres con una botella en la mano, bajo el brazo, o saliendo de la mochila. No estoy hablando de los amigos de la botella de mi juventud, de los que llamamos en México los teporochos y que los franceses llaman *clochards*. No, el nuevo dependiente de la botella es generalmente abstemio. Lo que trae consigo como un indispensable *vademecum* es agua, en una botella de plástico. Mientras que el teporocho tradicional hacía prosperar las vinaterías y las destilerías, éste deposita tributos a los pies de la Compagnie générale des eaux y de sus equivalentes. En México, varias empresas con nombres evocadores de una pureza arquetípica compiten para obtener sus favores: el Agua de los Volcanes, el Agua de los Ángeles, la Purísima.

El nuevo dependiente de la botella, por cierto, no apareció por generación espontánea. Durante la primera mitad del siglo xx, varias generaciones de europeos y norteamericanos aprendieron

a abstenerse de beber agua a menos que viniese de un grifo aprobado. “Los ciudadanos demandaban, sobre todo, que se les abasteciese de ‘agua para beber sin gérmenes’ cuando abriesen sus grifos”.¹ Hoy, piden agua libre de contaminantes químicos —incluso los que se usan para matar a los microbios y otros bichos, tanto en el agua como en el suelo—. La transición del grifo a la botella de plástico en las preferencias expresadas por los consumidores es el signo de una nueva mutación. El que no podía beber agua si no venía de un grifo certificado —y que tampoco podía defecar sino en un recipiente irrigado por niágaras de la misma agua aprobada—, demandaba que la administración del agua fuese tomada en mano por robustas administraciones públicas. Pero, ¿qué pide el que no puede beber agua que no provenga de una botella sellada?

Esta nueva figura tiene valor de emblema. Un emblema es una figura que resume una lección. ¿Qué nos dice el amigo de la botella de plástico?, ¿cuál es su lección? Nos sugiere dos cosas:

1. Que el agua de boca distribuida por los servicios públicos ya no es potable. No discuto aquí la cuestión de saber si aún corresponde o no a los criterios de potabilidad establecidos por expertos. Digo que el nuevo botello-dependiente manifiesta su creencia de que el agua distribuida por los servicios públicos ya no se puede beber. Un sociólogo se interesaría aquí en un fenómeno de pérdida de credibilidad y, por ende, de legitimidad. Los nuevos amigos de la botella deslegitiman los servicios públicos de distribución de agua potable. Al mismo tiempo, plebiscitan un proyecto de privatización del agua.
2. Para ellos, el agua dejó de ser lo que había siempre sido: un bien esencialmente gratuito. La nueva dependencia entroniza un concepto conforme a los nuevos rezos de la

¹ Iván Illich, *El H₂O y las aguas del olvido*, México, Joaquín Mortiz, 1993, p. 117.

economía: “¡Que el agua de boca sea un bien económico como la Coca Cola o la gasolina! ¡Que, al igual que éstos, el ‘agua natural’ sea un producto industrial!”

Como todo estudiante de economía lo aprende desde las primeras páginas de sus libros de texto, decir bien económico es decir bien escaso; económico y escaso son, prácticamente, palabras sinónimas. Si les recuerdo que la escasez es el axioma fundamental de la economía moderna, es porque quiero distinguir la privatización del agua moderna de algo más profundo: su “economización”, su inmunodeficiencia adquirida a la lógica económica, es decir, su sujeción construida a la ley de la escasez. En otras palabras, no opongo aquí los términos de una disyuntiva, sino dos disyuntivas que generan dos tipos de debates muy distintos. El primero gira alrededor de la pregunta: ¿debe el agua ser administrada pública o privadamente?, mientras que el segundo parte de una pregunta sobre la naturaleza del agua: ¿es el agua un patrimonio común, esencialmente gratuito y libre, o un recurso económico más, sometido a las leyes de hierro de la escasez? Es el segundo debate el que me parece esencial. Una vez establecidos sus términos, queda por ver si puede abarcar la cuestión de la administración de parte de este bien común.

Imaginen que en este encuentro no el agua, sino el transporte estuviera “a debate”. Caigan en mientes que todos nosotros nos disputemos para saber si el transporte de personas debe ser privado (carro, como el de EE.UU.) o público (como las *guaguas* de Cuba).² La tensión sube entre los partidarios de los transportes públicos y los que prefieren entregarse a los transportes privados en una cabina afelpada. Las pasiones llegan a un paroxismo cuando alguien, tal el niño del cuento de Andersen, dice: “Pero, momento, ¿no están olvidando que el hombre es un ser

² Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La traición de la opulencia*, Gedisa, 1984; Jean Robert, *Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*, París, Seuil, 1980. [Traducción al castellano disponible pero aún inédita.]

naturalmente dotado de dos piernas que no sólo puede usar para empujar un acelerador, sino también para caminar?”.

El pie es la medida natural de toda movilidad autónoma: sobre mis pies voy adonde quiero, a mi ritmo y como quiero, parándome en el camino para saludar a un amigo. Ahora bien, ¿cómo medir con esta ana la provincia de la movilidad humana llamada transporte de personas, es decir, una forma de movilidad en la cual no soy dueño ni de los itinerarios ni de los horarios? La única forma de hacerlo es definir criterios de diseño negativos, definir políticamente los límites críticos dentro de los cuales el transporte motorizado de las personas deja abierta la posibilidad de caminar.

Análogamente, les propongo considerar que el agua natural, el agua que fluye libremente y es gratuita, sobre todo para el pobre, es la piedra de toque de todo debate sobre la distribución de agua. Entiéndanme bien: lo que propongo es una verdadera inversión institucional. Los botello-dependientes empiezan a ver el agua a través de sus gafas de consumidores: prestan al agua natural las características del agua embotellada, por supuesto... ¡natural! que consumen. Donde confunden dos especies de agua, dos sustancias heterogéneas, tenemos que distinguir. Mi propuesta es establecer criterios de diseño negativos de los proyectos de abastecimiento de agua.

La relación entre marcha a pie y transporte es el paradigma de toda relación entre un modo autónomo y su contrario, un modo heterónomo de producir. Ya entendieron que la movilidad heterónoma es aquella parte de la movilidad humana sometida a la ley de escasez, es decir, a la economía. La economía trata de la provincia heterónoma de la productividad humana. En última instancia, el valor del transporte, y por ende su costo, se puede relacionar con los *quanta* de energía necesarios. Pero, cuando camino, no estoy aplicando *quanta* de energía metabólica a la producción de kilómetros. Estoy ejerciendo una libertad elemental, la primera de las libertades civiles. Los fisiólogos pueden

naturalmente argüir que, en las células de mis músculos, tienen lugar transformaciones físico-químicas que se pueden comparar con los procesos termodinámicos en una máquina de vapor, por ejemplo. Pero esta comparación es, en el mejor de los casos, una metáfora, en el peor, una analogía apremiante. No me dice nada de la naturaleza humana elemental de la caminata: mi autonomía, mi libertad.

Reivindico aquí la libertad civil elemental de saciar la sed sin recurrir a H₂O entubado, embotellado, desinfectado. El agua natural, libremente accesible y el H₂O procesado industrialmente se relacionan como el modo autónomo y el modo heterónomo de saciar la sed.

Imaginen una distopía en la cual toda movilidad se evaluaría según el criterio de la energía implicada. Sería un mundo en el cual no se podría caminar, donde las vías de circulación estarían hechas para vehículos, en la cual las ciudades ya no tendrían aceras transitables y la caminata no serviría para llegar a ninguna parte, sino sólo para llenar vehículos. Sería un mundo en el cual todo *quantum* de energía suplementaria destinada a mover gente en ataúdes de ruedas destruiría primero una porción adicional de libertad de caminar, para luego contribuir a paralizar los mismos sustitutos heterónomos a la movilidad autónoma. Sería también un mundo en que toda circulación estaría sometida a las leyes de hierro de la economía. No queremos tal mundo. Queremos un mundo donde el caminar quede libre. Pero, ¿queremos un mundo donde toda el agua disponible esté entubada o embotellada, o donde sea gratuita y mucha agua corra libremente? Si optamos por el segundo término de la alternativa, tendremos que reconocer en carne propia y luego expresar públicamente que la política de entubamiento y de embotellamiento del agua, más allá de ciertos niveles críticos de entubamiento, puede destruir la capacidad autónoma de saciar la sed.

El gran historiador de la economía, Karl Polanyi, ha mostrado en *La gran transformación* cómo el movimiento de los cercados

en Inglaterra, y pronto en toda Europa, ha precedido la institución de una sociedad regulada por el mercado —es decir, por la ley de la escasez—. El movimiento de los cercados transformó las tierras comunes y dedicadas a actividades de subsistencia en campos reservados a la producción de valores económicos. Cercar la tierra para transformarla en recurso económico —en campos bardados para la producción de lana, por ejemplo— es hacer dos cosas:

1. Transformar un bien otrora común en un recurso para la producción de valores.
2. Impedir un derecho atávico: el libre acceso a los campos o a las fuentes.

La primera cosa instituye el valor, mientras que la segunda destruye la capacidad innata de preparar comida o saciar la sed sin recurrir a los valores de mercado. En palabras de Iván Illich, en el orden filosófico, la segunda cosa, la desvalorización de una capacidad natural, es primero. El *desvalor* —la desvalorización de capacidades de acción autónoma, de libertades civiles elementales ancladas en la cultura— precede la constitución del valor. Hoy, la toxicidad del agua entubada es el desvalor que paraliza una libertad elemental y abre mercados para nuevos “valores”. Sin este desvalor originario, las compañías empaquetadoras de “agua de los ángeles” y “de los volcanes” no tendrían ningún “valor” que ofrecer y las aguas embotelladas no podrían competir por el monopolio de la satisfacción de la sed.

Cuando un bien económico o escaso prevalece sobre todas las alternativas no escasas, podemos decir que este bien ejerce un monopolio radical sobre la satisfacción de una necesidad o de un deseo. Utilizo aquí otro concepto acuñado por Illich. El monopolio radical nace de algo estructuralmente semejante a un cercado. El cercado instituye lo que el filósofo Michel Serres llama la lógica de la ventanilla: “¡hagan cola para pagar sus derechos

de residencia y de agua aprobada!”, pero antes, “¡pónganse por favor ojeras para no ver que el mundo está esencialmente abierto para ser habitado y que las aguas naturales fluyen libremente!”. Es de estas ojeras de las que quiero hablar, en la esperanza de que pueda incitarlos a la desobediencia cívica.

Un hombre sediento puede desear una bebida no alcohólica, fresca y gaseosa, y verse limitado en la elección por haber una sola marca, pero queda libre de apagar su sed bebiendo cerveza o agua. Sólo cuando su sed se traduce, sin otra posibilidad, en la necesidad apremiante de comprar obligadamente una botella de determinada bebida, se establece el monopolio radical. Yo entiendo por este término, más que la dominación de una marca, la de un tipo de producto. En este caso, un proceso de producción industrial ejerce un control exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad apremiante excluyendo en este sentido todo recurso a las actividades no industriales. Es así como los transportes pueden ejercer el monopolio de la circulación... o el agua embotellada, cualquiera que sea su marca y los saborizantes o desinfectantes con los que se mezcla, sobre la satisfacción de la sed.³

Los pobres son los primeros en sufrir por la transformación del agua en un valor económico. Son los más golpeados por el desvalor que precede al valor: cuando están privados de acceso al agua libre y gratuita, los servicios hacia sus barrios son los primeros en estar interrumpidos. Cuando no hay agua en las tuberías de distribución y los pozos están contaminados, compran agua de camiones cisternas y la pagan hasta diez veces más que los ricos, como lo hacen en las barriadas de Lima.

Empujada por megámetros de tubos, la mayor parte del agua que el hombre moderno usa y “consume” —¿se dan cuenta que la palabra quiere decir “quema”?— no es menos un producto industrial que los antibióticos, el cemento o la gasolina. Para distinguirla de lo que todas las culturas definían, de diversos modos,

³ Iván Illich, *La convivencialidad*, México, Posada, 1978, pp. 106, 107.

como *agua*, llamémosla H_2O , agua reducida a su mera fórmula química. El agua y H_2O son sustancias muy heterogéneas. Cada idioma tiene una palabra para hablar de la sustancia que sacia la sed, corre en los ríos, purifica los cuerpos y las almas. En español, esta palabra es *agua*.

Entre más largos los tubos, más indiferente se hace el H_2O entubado a sus orígenes o “fuentes”. Un líquido que no evoca manantiales, que no hace soñar en aguas fluyentes o durmientes, que no cae del cielo ni surge del suelo está, literalmente, desprovisto de lugar: sólo es “de todas partes” siendo “de ninguna parte”. Tal fluido, que no corre en cascadas ni brota de las profundidades de la tierra apenas merece ser llamado *agua*. Reducida a su función científica, técnica y económica, escapa a la imaginación, que se vuelve impotente a darle forma. Es agua castrada de sus poderes de evocación mitopoéticos. Ya no es el determinante del aquí.

Estoy aquí para cuestionar el monopolio radical de los productos entubados y embotellados sobre la satisfacción de la sed, sobre todo cuando estos productos son designados por nombres homónimos del agua burbujeante que brota de las fuentes naturales, abajo de los volcanes nevados o en la profundidad de los bosques. Cuando “lo natural” se vuelve eslogan publicitario, se falsifica el lenguaje. Esta homonimia es engañosa: deberíamos reservar el término “agua natural” para hablar de la sustancia que brota de los manantiales y fluye libremente en las corrientes de agua.

Quiero analizar el peso que este monopolio radical haría inevitablemente pesar sobre la percepción pública, y, por ende, sobre las políticas del agua. El monopolio radical empieza en la imaginación, en la incapacidad adquirida de imaginar agua que no sea H_2O procesado industrialmente. Nuestras ojeras son el desvalor originario. Desobedecer al mando de ceguedad puede empezar por una vuelta a la historia. Iván Illich insta a los historiadores a iniciar la historia aún no escrita del agua:

Siguiendo río arriba las aguas del sueño, el historiador aprenderá a distinguir el vasto registro de sus voces. Conforme su oído se entone con la música de las aguas profundas, oirá un sonido discordante que es ajeno a las aguas y reverbera por las cañerías de las ciudades modernas. Reconocerá que el H_2O que gorgotea por las tuberías de Dallas no es agua, sino una materia que la sociedad industrial crea. Se dará cuenta de que el siglo xx ha realizado una metamorfosis grotesca del agua en un fluido con el cual las aguas arquetípicas no se pueden mezclar.⁴

Los borborismos en la tubería de las ciudades son un sonido muy ajeno a los burbujeos de las aguas arquetípicas. Las aguas arquetípicas son purificadoras, incluso lavan los muertos de sus recuerdos, estas memorias que sólo los poetas pueden oír por fragmentos al borde de los pozos y de los manantiales. Las aguas industrialmente procesadas, cuyo sonido reverbera en las cañerías, no purifican, antes de haber sido, ellas mismas, lavadas, tratadas a costos crecientes. Son las “cenizas” reprocesadas del agua que “consumimos”, es decir que “quemamos”. Las aguas que necesitan ser lavadas son amargas, “como las lágrimas”, dice Adolf Muschg, y añade: “sabemos que las lágrimas, a veces, queman”.⁵

El agua, por su naturaleza fluida y ubicua, es renuente a la distopía que trato de conjurar. Establecer un monopolio radical sobre el agua es “un *crime de lèse-nature des choses*”, un crimen de lesa-naturaleza de las cosas. Esto lo demuestra la historia.

Hablar del agua históricamente es hablar de la historia de los lugares. Gaston Bachelard tomó muy en serio la correspondencia entre agua y lugar. Reconoció lo que me atrevo a nombrar “el *poder topogénico*” del agua. Según él, el agua, imaginada en forma distinta en cada lugar, encarna la manera como la materia es imaginada en este lugar, en este tiempo. Esta “imaginación de la materia” es histórica: épocas diferentes imaginan la materia en formas distintas. Sería un error pensar que la materia es de por sí

⁴ Iván Illich, *El H_2O ...*, *op. cit.*, pp. 17, 18.

⁵ *Idem*.

muda y sólo adquiere un significado cultural al recibir una forma, o que la imaginación de cada época viste una materia inamovible en ropajes —o formas— que corresponden a su estilo. Bachelard atribuyó tal poder a la imaginación que le permitió engendrar la materia misma, es decir, no sólo la forma, sino también la sustancia —*the stuff*— de las cosas. Para él, la imaginación tiene dos aspectos: uno formal y otro material. La forma y la materia de nuestras representaciones no pueden ser separadas, una no puede ir sin la otra.⁶ La naturaleza de la materia agua, como de toda materia, es histórica. La historia del agua es un magma fluido de imágenes, *topoi* y temas que perduran por siglos parecen entremezclarse, y, como el agua misma, eventualmente desaparecen y aparecen otra vez, sorpresivamente, bajo sus viejos colores. No es fácil, para el historiador, acordar su instrumento con un objeto que es erróneamente tomado por una sustancia a-temporal y a-histórica.⁷ No es fácil para el hombre moderno, cuya civilización material lo hace depender de torrentes de H₂O tratado, abrir sus oídos al viejo poder mitopoético del agua.

En una edad de ciencia y de tecnología, redescubrir la verdad histórica de la percepción material exige una disciplina. Es esta disciplina la que contribuyeron a definir los grandes fenomenólogos. Alfred Schutz, por ejemplo, la llama la *reducción fenomenológica*. Consiste en poner metódicamente entre paréntesis todos los conocimientos escolares abstractos, todo el bagaje de fórmulas y certidumbres sin cuestionar, heredado en una vida de aprendizaje vicario del mundo, para volver a la esencia de las cosas, a su sentido profundo o, para hablar como Merleau-Ponty, a la primacía de la percepción.

⁶ Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987. Una “historia bajo la piel” que toma en serio un tema apenas tratado por los historiadores: la percepción del interior del cuerpo. Véase también Jan Hendrik van den Berg, *Het menselijk lichaam. Een metabletisch onderzoek*, Nijkerk, Callenbach, 1959 y *Metabletica of de leer der veranderingen. Beginselen van een historische psychologie*, Nijkerk, Callenbach, 1974. Su “metablética” o “ciencia de los cambios” es también una fenomenología de la construcción cambiante de la materia (y del cuerpo) en la imaginación.

⁷ Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut*, op. cit.

Lo que les propongo aquí es someter la percepción del agua a una reducción fenomenológica. Lo que debemos poner entre paréntesis son todos aquellos conocimientos que equiparan el agua concreta de nuestro valle, agua dotada de un sabor único, con el H_2O de los químicos y de las cañerías urbanas. Sólo mediante esta disciplina podremos reabrir nuestra percepción a la naturaleza genuina —a la esencia, dice Schutz, a la imaginación, dice Bachelard— del agua concreta.

Según Bachelard, la vivacidad de nuestra imaginación de la materia puede ser reforzada por el conocimiento del agua. Había nacido en una parte de la Champagne notable por sus manantiales, sus ríos y sus valles —en Vallage, nombrada así porque ahí confluyen tantos valles—. Su imagen preferida de la materia era el agua fluuyente. El agua que brota de las profundidades era, para él, la portadora de los recuerdos. Le recordaba primero Vallage —el hogar—, donde la materia nunca es abstracta, sino siempre encarnada en una matriz de suelo, de agua, de aire y de piedra y de luz:

Pero la región que llamamos hogar es menos extensa que la materia; es de granito y de suelo, de viento y de sequedad, de agua o de luz. En ella materializamos nuestros ensueños, a través de ella nuestros sueños reciben su verdadera sustancia. De ella solicitamos nuestro color fundamental. Soñando por el río, dediqué mi imaginación al agua, al agua clara y verde, el agua que vuelve la pradera verde. No puedo sentarme al lado de una corriente de agua sin caer en un profundo ensueño, sin rememorar mi felicidad juvenil... No necesita ser la corriente de mi región. La misma memoria fluye de todas las fuentes.⁸

Los antiguos mexicanos representaban un lugar habitado mediante un jarro boca abajo del cual fluía agua. El jarro simbolizaba un cerro o un monte que, pensaban con justeza, guardaba agua durante la temporada seca. La gente se establecía en

⁸ Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, París, Corti, 1956. [Edición en español: *El agua y los sueños*, México, FCE, 1958].

la base del cerro, ahí donde se encontraban los manantiales. Quizás ya no creamos, como ellos, que el agua irriga el suelo a través de una red de finas arterias, ni que el agua del mar llega a las tierras altas por estas arterias.⁹ Lo que atribuían al suelo y al poder de los montes, lo atribuimos más bien a la atmósfera y al poder del calor solar. Yuxtaponiendo los pictogramas de agua (*atl*) y de cerro (*tepetl*), los antiguos mexicanos formaban el signo de un lugar habitado, *in atl, in tepetl* (esta agua, este monte), o, simplemente, *altepetl*.¹⁰ Según las crónicas, es la expresión que usó Moctezuma cuando, luego de su primer encuentro en Ixtapalapa, tomó a Cortés de la mano y le dijo: “Ven conmigo y ve tu *atl* y tu *tepetl*”, aludiendo así a la resplandeciente ciudad de México-Tenochtitlan.¹¹ En el México contemporáneo, el sufijo toponímico *-tepec* recuerda que, para que sea habitable, toda aldea, poblado o ciudad necesita su jarra de agua viva.

En el Japón moderno, la palabra *fu-do* designa la más íntima de las experiencias espaciales, para la cual el japonés se prepara mediante un baño purificador y vistiendo su kimono. El ideograma *fu-do* no es otra cosa que la yuxtaposición de los signos para el aire (*fu*) y para el suelo (*do*). El *fu-do* es más que el hogar, el espacio doméstico en el sentido restrictivo occidental. Y, sin embargo, ninguna otra palabra se refiere mejor “al lugar que llamamos hogar”. Existe un *fu-do* de la casa, pero también del barrio, de la ciudad, y del Nipón entero. El *fu-do* es el lado introvertido de la experiencia espacial, en contraposición con los lugares abiertos en los cuales uno encuentra extraños, gente desprovista de *fu-do*.

Antes de 1603, inicio del periodo Edo, eran los signos para agua y suelo (*sui-do*) los que designaban el corazón indescriptible

⁹ Johanna Broda, *The Great Temple of Tenochtitlan, Center and Periphery: the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, 1987.

¹⁰ Cayetano Reyes, *El altepetl y la reproducción de la cultura nahua en la época colonial*, Zamora, El Colegio de Michoacán, s. f.

¹¹ Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1961.

de las experiencias vernáculas; el mismo término adquirió un sentido filosófico en los siglos ulteriores.¹² Y los japoneses modernos embroman a sus conciudadanos de la isla de Okinawa, porque nombran este corazón íntimo del espacio *fu-sui*, aire-agua, lo que, viniendo de un pueblo marítimo, no ha de sorprender. En Japón, la experiencia más íntima del habitar tiene el nombre de la matriz de aire, de agua y de suelo que da a cada lugar particular su clima específico.¹³

En la Grecia antigua, Hestia y Hermes eran los dioses de la cohabitación amigable que, según un himno homérico, “vivían entre las bellas moradas de los hombres”. Hestia expresaba la estabilidad del fogón, cuya piedra estaba firmemente arraigada en el suelo, en el centro del megarón. Hermes, el dios de los umbrales y de los horizontes, era fluido como el agua o el metal líquido al cual dio su nombre romano: *hydrargyrium*, *argentum vivum* o *mercurio*.¹⁴

En toda la historia, el agua ha sido la gran hacedora de comunidades. Siempre de nuevo, gentes de orígenes diversos aprendieron a compartir las mismas fuentes y a cohabitar al lado de los mismos ríos y, por el acto de concluir acuerdos, pusieron las bases de una comunidad. Al establecer los límites de sus derechos mutuos al agua, los que viven río arriba y los que beben río abajo, los que lavan su ropa en el lado derecho y los que se bañan en el lado izquierdo, los que abrevan sus caballos en la fuente común y los que usan sus aguas para irrigar sus hortalizas, la costumbre preparó el lecho de la política y de la ley.

El agua es la sustancia de los lazos comunitarios originales.

¹² Yoshiro Tamanoy, Atsuchi Tsuchida y Takeshi Murota, “Towards an entropic theory of economy and ecology”, *Economie Appliquée*, vol. xxxvii, núm. 2, 1984, pp. 279-294.

¹³ Augustin Berque, “Espace et Société au Japon: la notion de fûdo”, *Mondes asiatiques*, núm. 16, invierno de 1978-1979, pp. 289-309; Tesuro Watsuji, *Climate and Culture, a Philosophical Study*, Tokio, Printing Bureau of the Japanese Government, 1961. [Título original: *Fudo*; puede ser obtenido también en Greenwood Press, Londres.]

¹⁴ Jean-Pierre Vernant, “Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs”, *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, vol. 3, 1963, pp. 12-50.

Es la sangre de las tribus Peuhl del Sahel, que se juntan una vez al año alrededor de pozos salitrosos y danzan sin fin, cantan y platican hasta que sus rebaños estén saciados, sus jóvenes casados y sus viejos acuerdos confirmados. Los derechos al agua de los pueblos que vivían entre el Tigris y el Éufrates son quizás los más antiguos ejemplos de pensamiento legal. El agua confrontaba a la gente con cuestiones de vida y muerte sobre la equidad, la justicia distributiva y, antes de ello, sobre derechos inenajenables de acceso a los manantiales, a los lagos y a las orillas de los ríos. En el orden de las prioridades, los derechos de acceso se situaban río arriba en relación con los otros. Las cuestiones de justicia distributiva sólo tenían sentido mientras el agua era personificada en el lugar concreto en que brotaba del suelo y —antes de toda justicia distributiva— la costumbre protegía la libertad de acceso del más débil a estos puntos. Las formulaciones más antiguas de los ámbitos de subsistencia comunes se referían al acceso a los pozos y manantiales.

No se requiere ahondar mucho en las profundidades de las bibliotecas para descubrir que todas las tradiciones evitan cuidadosamente tratar el agua elemental como un solitario, como lo hacemos cuando la nombramos “H₂O” y la separamos de su matriz original con la ayuda de interminables tubos. El agua arquetípica de las tradiciones es inseparable de varias matrices, aquí de suelo y de aire, ahí de madera y de tierra, o quizás de humedad y de viento, de luz y de sequedad. En contraposición con todas las tradiciones, la civilización occidental, en un esfuerzo fáustico, ha desincrustado el agua de su matriz climática local original. El viejo Fausto, so pretexto “de pisar tierra libre con hombres libres”, quiso apresar las aguas. Para este fin colonizador, se valió de una tecnología guerrera encarnada en los espíritus Habebald —Tenpronto—, Haltefest —Agarrafirmé— y Eilbeute —Apurabotín—. Rehusó ver que venían del diablo.

Tal es, creo, el meollo de la crisis del agua que enfrentamos. Frente al espejismo fáustico de la tecnología moderna, recobrar

algo de la esencia genuina del agua —de su elementaridad, de su poder mitopoético— se vuelve un imperativo ecológico primordial. La piedra angular de una inversión institucional de las políticas del agua es un reavivamiento de la filosofía natural del agua, una tradición no-fáustica, no-prometeica que, según Hartmut Böhme, dio sus pautas a la filosofía occidental desde los presocráticos hasta Goethe.¹⁵

Para entender filosóficamente la naturaleza del agua, tenemos que entender sus dos características aparentemente contradictorias. Es fluida y ubicua, pero es también limitada. Fluidez que niega toda frontera y carácter limitado: ¿no nos enfrentamos a un dilema insuperable, una contradicción en los términos, un oxímoron?

El límite natural de toda matriz de suelo y de agua, de todo clima local, de toda cuenca coincide aproximadamente con la cresta natural, evidente o imperceptible a la vista, llamada “parteaguas”. El parteaguas es un concepto-horizonte, como el horizonte mismo. Define una cuenca única, con su “clima” particular.

Los conceptos-horizonte funcionan como formadores del campo empírico. Se puede decir que son mojoneras cognoscitivas y perceptuales que conforman el marco de la experiencia. Tienen la misma configuración epistemológica que el horizonte. El horizonte se distingue de los otros confines y límites, por ejemplo, de la frontera. No es fijo, sino que depende del sujeto. El horizonte es un confín que se define por su centro, ahí donde estoy parado, el lugar donde el centro del mundo está bajo mis pies. En palabras de Albrecht Koschorke,¹⁶ es el mediador de la relación entre lo visible y lo aún invisible, pero sólo desde un punto de vista subjetivo. Así el horizonte hídrico que delimita un clima local. Es el mediador entre el agua que podemos percibir como nuestra, y reconocer su sabor único, desde el punto

¹⁵ Hartmut Böhme, *Kulturgeschichte des Wassers*, Fráncfort, Suhrkamp, 1988.

¹⁶ Albrecht Koschorke, *Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*, Múnaco, Suhrkamp, 1990.

de vista de un habitante de tal valle, de tal “matriz de suelo, de agua y de aire”, por una parte; y, por otra parte, el agua sin fronteras que, aspirada por el sol, sube al cielo, se vuelve nube, lluvia, nieve, hielo, hace crecer los bosques, lava los muertos de sus memorias y, finalmente, “fluye de todas las fuentes”. No por nada Hermes, fluido como el agua, era también el dios de los cruces de caminos y de los confines, del horizonte y de las tumbas, presidía los encuentros con extraños y llevaba las almas al inframundo. Alrededor de cada valle, de cada cuenca, un horizonte hídrico, tan fluido como Hermes, mediaba entre las aguas cósmicas y el agua del lugar que llamamos hogar.

La idea de que un confín estructuralmente semejante al horizonte delimita y conforma el estilo hídrico de cada lugar habitado es el primer marco epistemológico de la experiencia del aquí. Mientras existía este límite fluido, el *oikos* podía ser articulado con el cosmos: *todo lugar habitado era un oikos en un cosmos*. Y la morada común de los hombres —la *ecumene*— tenía límites que bastaba con no rebasar para mantener el equilibrio ecológico. La geografía antigua era una “ecología”.

Los conceptos-horizonte definen el ámbito de un saber local. Pero surge, con la ciencia moderna, el ideal de una forma de conocimiento que trascienda todas las fronteras para acercarse a una verdad ilimitada, sólo accesible desde un punto de vista imaginario infinitamente alejado de todo contexto particular de la experiencia. Con ello aparece, por primera vez, el ideal de un conocimiento —y de una visión— desprovisto de horizonte. El concepto ingenieril del agua (H_2O , entubable, trasvasable y transportable a voluntad) es el resultado histórico de esta visión. La huida hacia el horizonte —asalto conquistador de todo confín pensable, transgresión de todos los límites— parece ser la modalidad fundamental de la experiencia moderna del espacio y también inspira, hoy, la mayor parte de las políticas del agua. Potencialidad culturohistórica estrepitosamente ensalzada por el Siglo de los Descubrimientos, la conquista de todo horizonte

terrestre nos deja con contradicciones y dificultades mentales elementales. Como disolución de los últimos confines, las inminentes “crisis globales del agua” obedecen a la dinámica del horizonte en la cultura de Occidente. Para el “filósofo del agua”, las crisis de la “globalización” pertenecen a este registro.

Los horizontes hídricos (“parteaguas”) y el poder mitopoético de las aguas arquetípicas se articulan como contenedor y contenido: el agua (que tiene un sabor único en cada región) sólo es fuente de *mitopoiesis* cuando está contenida en una matriz material concreta, limitada, dotada de horizonte.

Como dicen los chinos, estamos en un momento de peligro y de opción. O, para hablar griego, estamos en una *krisis*. La palabra crisis quiere decir, originalmente, momento de necesaria decisión. Los que preferían hablar latín hablaban de *bivium*, de vía a dos opciones, de bifurcación. *In bivio stamus*: estamos en un momento de decisión. Bajo pesadas capas de certidumbres tecnocientíficas, la percepción del agua como bien común y gratuito es aun remotamente parte de la imaginación pública, como lo es el aire. Es un fundamento de lo que E. P. Thompson¹⁷ podía aún llamar la *economía moral* del pueblo y que prefiero llamar el *ethos* de la subsistencia, porque para mí, la economía moderna ha roto toda liga con lo que Aristóteles llamaba *oikonomía*, la administración de la casa. Vemos hoy, claramente, en los campos de ruinas de la ilusión del desarrollo¹⁸ y del progreso,¹⁹ en los basureros ubicuos de la sociedad industrial, que la economía ya no puede ser la administración de la casa, que era limitada, sino que es la globalización del desvalor. Por esto, no puedo más asociar la economía con ningún sentido local, limitado de lo bueno. Pero

¹⁷ E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Nueva York, Random House, 1966.

¹⁸ Wolfgang Sachs (comp.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Londres, Zed Books, 1992 [edición en español: *Diccionario del desarrollo*, Lima, PRATEC, 1996; Cochabamba, CAI-Centro de Aprendizaje Intercultural, 1997].

¹⁹ José María Sbert, “Progress”, en *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Wolfgang Sachs.

admiro la intuición de Thompson: antes de que Marx se dedicara a canalizar los reclamos de la clase trabajadora en demandas de apropiación del (plus)valor, las protestas populares se dirigían principalmente hacia las embestidas contra la subsistencia. Por ejemplo, mujeres y hombres frecuentemente vestidos de mujeres, armados de guadañas y de hoces paraban los convoyes que llevaban trigo de la región hacia los graneros reales, donde iba a ser transformado en harina y luego en pan para los soldados. Vendían el trigo a los vecinos al precio local y entregaban el dinero al convoy.

Con gran rigor histórico y abundancia de ejemplos, Thompson compara el reclamo *masculino* de apropiación del valor generado por el trabajo (en el tiempo de Marx) con la defensa, encabezada por mujeres, de la subsistencia local, dos o tres generaciones antes de que el *Manifiesto comunista* permitiera a hombres expulsados de sus pueblos por el movimiento de los cercados, a jefes de familias hacinados en los nuevos suburbios industriales de las ciudades de Inglaterra reconocerse como *proletarios*, es decir, como la nueva clase universal “cuyos intereses coinciden con los de la humanidad entera”. No cabe duda de que Marx proveyó generaciones de luchadores con un mito de dimensiones escatológicas. Marx creyó tan firme como ingenuamente en la realidad del valor, se imaginó capaz de mandar a los luchadores allá donde había algo que compartir, donde estaba el “montón de bienes”, el valor, es decir, el trabajo y sus productos. Con esto, redujo la lucha al campo de la economía, tal como la definieron los pioneros de la tradición liberal. Como lo vio tan lúcidamente Louis Dumont, Marx fue el pensador heterodoxo pero fiel al dogma fundamental —la escasez—, que necesitaba la tradición liberal para salvarse de sus contradicciones. En su teoría, *l'économique* confirma su supremacía sobre el conjunto ideológico moderno.²⁰ Después de sus vacilaciones iniciales, acabó por postrarse frente

²⁰ Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977.

al ídolo que pretendía conjurar por su risa juvenil: la esfera económica, el reino de la escasez. Su solemnidad científica le impidió ver que el valor es la vegetación artificial que crece después de que la ola del desvalor arrasó los modos de subsistencia anclados en las culturas.

¿Qué estilo de lucha queremos? ¿Seguiremos reclamando la apropiación del valor, es decir, de mayores cuotas de valor-trabajo, encarnado, por ejemplo, en H₂O entubada, tratada, embottellada y desinfectada, o, como los hombres vestidos de mujeres de Thompson el trigo local, defenderemos los manantiales, los ríos y lagos de nuestros valles? ¿Pretenderemos abrir, como lo hacen los ricos, el grifo del tubo que llega a nuestra casa, o reclamaremos el control de aquellos otros tubos que se llevan el agua de nuestros ríos y de nuestro subsuelo hacia las canalizaciones de la ciudad vecina? ¿Queremos unirnos a la Internacional de los que reclaman más valor entubado, o queremos conservar, libres y gratuitas, las aguas de nuestra cuenca?

Hemos exhumado debajo de capas sucesivas de conocimientos escolares —es decir: económicos, sometidos a la ley de la escasez— una percepción para la cual ya no hay nombre. Esta percepción se encarna por ejemplo en las aguas arquetípicas, que ciertos de ustedes, menos asolados por el desvalor —o capaces de quitarse las ojerías—, saben aún diferenciar del H₂O. El borrar de la memoria colectiva los nombres de esta percepción fue otra finta del desvalor. Querer revivirlos sería, quizás, aventurado, pero, ¿por qué no prestar un oído a los historiadores que los exhuman de las crónicas? *Commons, wastes, open fields, gli usi civici, mir, die Allmende, Marknutzungen, Almeinde, Algme, allmaenning, almindung, talvera, tournière, communaux, gemeentegronden*: todas estas venerables palabras inglesas, italianas, rusas, alemanas, alemánicas, noruegas, catalanas, francesas, holandesas —y muchas otras más—, con sus variaciones semánticas locales, nos remiten a espacios que no son ni “privados” ni

“públicos” en el sentido moderno. La dualidad moderna “público-privado”²¹ opone la esfera privada del consumo doméstico al espacio público de la circulación de los recursos.²² En cambio, la realidad que designan estas palabras olvidadas se encontraba más allá de los umbrales domésticos, pero no estaba dedicada a la producción y circulación de recursos económicos, sino a actividades autónomas de subsistencia. Era la encarnación espacial del ancestral *ethos de la subsistencia*, cuya primera regla era —más que “ayudarle”— asegurar los medios de sustento del más débil. Según el *common law* inglés, el que construía su casa en una noche en un *commons*, de tal manera que humo salía del nuevo techo en la mañana y daba a pensar que había dormido ahí con su mujer, aseguraba sus derechos de posesión sobre el lugar. Y el poeta catalán Joan Bodon canta:

Es sus la talvera qu'es la libertat
D'aurièra en aurièra porta la vertat.

¿Y en castellano? En Castilla la Vieja existía, en cada pueblo o ciudad, un campo común, abierto a todos los vecinos, que no se labraba, pero en el que cada uno podía apacentar su vaca o sus cabras, recoger leña y abastecerse de agua. Como este terreno común estaba situado a la salida del pueblo, tenía el nombre latino de *exitus*, que se transformó en *ejido*. En México, cuando el general-presidente Cárdenas pretendió revivir la comuna india, el *altepetl*, no se atrevió a darle su nombre náhuatl —en la “lengua de los brujos”— y la llamó *ejido*, palabra pulcra dotada del “prestigio” cultural de las cosas de España.

Cuando hacía yo algo de periodismo en *El Gallo Ilustrado* de mi amigo Gustavo Esteva, tratamos de acuñar un término

²¹ Gianozzo Pucci, “Acqua risorsa o gratuita meraviglia?”, *Unicat Extracts*, 1991. El ensayo siguiente no es más que un largo comentario de este artículo: Jean Robert, *Water is a commons*, México, HIC- Habitat International coalition, 1994.

²² Vandana Shiva, “Resources”, en *The Development Dictionary*, op. cit.

moderno para la realidad cuyos múltiples nombres han sido borrados por la ideología moderna. La designamos, *faute de mieux*, por el término de *ámbitos de comunidad*.

Los linderos que contenían el agua arquetípica de las tradiciones tenían la misma escala, de hecho, frecuentemente coincidían con los que marcaban la extensión de los *ámbitos de comunidad* que rodeaban a cada pueblo. Las aguas arquetípicas y las reglas de acceso común a las fuentes tenían la misma matriz mitopoética, estaban arraigadas en la misma tradición oral. En cambio, por construcción del concepto, H₂O sólo puede ser escaso y distribuido por tubos.

Defender la gratuidad elemental del agua es defender en un mismo movimiento los ámbitos de comunidad en los cuales todos pueden acceder a las fuentes y reivindicar el poder mitopoético de las aguas arquetípicas. Sería vano separar estas dos luchas, asumir una y dejar la otra. Insisto: el proyecto de recobrar los ámbitos de comunidad es inseparable del de recobrar algo de la percepción, local, diferente en cada valle, en cada oasis, de las aguas locales, cuyo sabor compartido —a veces áspero, otras, como en el Sahel, salitroso— define un “nosotros”.

Ahora bien, vivimos en un mundo en que superbomba y megadrenaje han borrado los parteaguas naturales. Mientras la primera expropia el agua común de los más pobres y la manda hacia la cuenca de la gran ciudad vecina, el segundo, so pretexto de eliminar las aguas negras del alcance de las narices delicadas, las riega sobre los mismos campesinos que la ciudad expropió del agua de sus manantiales. No sé cómo llaman a esto aquí, pero en México, se llama “el canje de aguas blancas por aguas negras, ‘fértil’”. Este canje se practicó con los cultivadores periurbanos de todas las grandes ciudades de la República, hasta que, alarmado por una incipiente epidemia de cólera, el gobierno prohibió todo cultivo regado con aguas negras.

Hasta que el cólera u otro espectro lance la señal de que “es demasiado tarde”, las políticas del agua ignorantes de los

parteaguas hacen parecer irrelevantes las cuestiones cruciales de los límites y de la escala. El alejamiento de los puntos de descarga nos vuelve ciegos a las consecuencias de nuestros actos diarios más humildes, destruyendo —otra finta del desvalor— la posibilidad de controles locales. Hay asbesto en el aire que respiramos, flúor y cloro en el agua que bebemos, heces en la ensalada y metales pesados en nuestros huesos.

Si no libramos una batalla por la gratuidad de principio del agua local, limitada y libre, mañana tendremos que defender la gratuidad del aire.

Benjamin Ward Richardson, discípulo de Edwin Chadwick (padre del primer drenaje general de Londres) es también conocido por un libro de propaganda higienista, *Hygeia*, utopía de una ciudad en la cual cada habitante mandara sus excrementos, con diluvios de agua, a un gran caño público. Este mismo Richardson era también presidente de una asociación de abstemios: para él, descargar los intestinos en agua potable y abstenerse de tomar vino eran dos actos cargados del mismo sentido moral: vivir higiénicamente. Esta moral decimonónica es la que aún predica una coalición cuya izquierda abarca numerosas ONG y cuya derecha es simbolizada por la Compagnie générale des eaux —la mayor empresa entubadora y embotelladora de agua potable del mundo—.

He iniciado esta plática poniendo de relieve la inmoralidad de “la botella”. Lo he hecho respecto a otra “botella” y con motivos diametralmente distintos a los de los higienistas del siglo pasado, a quienes debemos la civilización del w. c. Hubiera podido empezar donde acabo: cuestionando la moralidad del w. c., el *gwater*, como decimos en México. Pero, ¿quién, aquí, que no cague en agua potable, se atreverá a lanzar la primera piedra?

¡Salud!

Bibliografía

- Bachelard, Gaston, *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, París, Corti, 1956 [en español: *El agua y los sueños*, México, FCE, 1958].
- Berque, Augustin, "Espace et Société au Japon: la notion de fûdo", *Mondes asiatiques*, núm. 16, invierno de 1978-1979, pp. 289-309.
- Böhme, Hartmut, *Umriss einer Kulturgeschichte des Wassers*, Fráncfort y Main, Suhrkamp, 1988.
- Broda, Johanna, *The Great Temple of Tenochtitlan, Center and Periphery: the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- Duden, Barbara, *Geschichte unter der Haut*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.
- Dumont, Louis, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977.
- Dupuy, Jean-Pierre, y Jean Robert, *La traición de la opulencia*, Barcelona, Gedisa, 1984.
- Illich, Iván, *La convivencialidad*, México, Posada, 1978.
- _____. *El H₂O y las aguas del olvido*, México, Joaquín Mortiz, 1993.
- Koschorke, Albrecht, *Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*, Múnaco, Alemania, Suhrkamp, 1990.
- León Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1961.
- Muschg, Adolf, "Der Mesch folgt dem Wasser", en *Die Tageszeitung*, Berlín, World Media, 30 de mayo de 1992.
- Gianozzo, Pucci, "Acqua risorsa o gratuita meraviglia?", *Unicat Extracts*, 1991.
- Reyes, Cayetano, *El altepetl y la reproducción de la cultura nahua en la época colonial*, Zamora, El Colegio de Michoacán, s.f.

- Robert, Jean, *Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*, París, Seuil, 1980.
- . *Water is a commons*, México, HIC-Habitat International Coalition, 1994.
- Sachs, Wolfgang (comp.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Londres, Zed Books, 1992.
- Sbert, José María, “Progress”, en *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Wolfgang Sachs (comp.), Londres, Zed Books, 1992.
- Shiva, Vandana, “Resources”, en *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Wolfgang Sachs (comp.), Londres, Zed Books, 1992.
- Tamanoy, Yoshiro, Atsuchi Tsuchida y Takeshi Murota, “Towards an entropic theory of economy and ecology”, *Economie Appliquée*, vol. xxxvii, núm. 2, 1984, pp. 279-294.
- Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, Nueva York, Random House, 1966.
- Van den Berg, Jan Hendrik, *Het menselijk lichaam. Een metabletisch onderzoek*, Nijkerk, Callenbach, 1959.
- Vernant, Jean-Pierre, “Hestia-Hermès. Sur l’expression de l’espace et du mouvement chez les Grecs”, *L’Homme, Revue française d’anthropologie*, vol. III, núm. 193, pp. 12-50.
- Watsuji, Tesuro, *Climate and Culture, a Philosophical Study*, Tokio, Printing Bureau of the Japanese Government, 1961.

La construcción social del sexo¹

Jean Robert

Mis primeras conversaciones serias sobre lo que llamaré provisionalmente “la cuestión homosexual” —locución intencionalmente escogida para evocar “la cuestión judía” de Marx que más tarde retomó Sartre—² tuvieron lugar alrededor del 1980.

En esa época, mi compañera, Sylvia Marcos, organizaba entre otras cosas, reuniones de búsqueda de “alternativas a la psiquiatría” a las que acudían varios jóvenes que se autodefinían como gais. Conforme al espíritu de aquel tiempo, estos muchachos no sólo tendían a presentarse como miembros de una minoría discriminada, sino que la manera que tenían de llevar sus demandas al público se parecía a la de otros grupos minoritarios. Con ellos solía discutir cuatro cuestiones:

¹ Publicado en *Conspiratio*, núm. 11, 2011.

² Karl Marx, “Zur Judenfrage” (La cuestión judía), *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1844; Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Barcelona, Seix Barral, 1944. (Nótese la correspondencia en los milésimos.)

1. ¿Son los “homosexuales” un subgrupo que, para conquistar respeto y posiciones en la sociedad en general tienen, como las mujeres, que exigir visibilidad, como los negros norteamericanos, representación en las instancias de poder, como los judíos, el cese de viejas actitudes discriminatorias y de viejos prejuicios y, como los jóvenes y los viejos, el reconocimiento de sus capacidades y necesidades específicas?
2. Admitiendo que urge hacer la historia de esta cuestión, ¿es más importante re-trazar la historia de los homosexuales —como lo quiso hacer, por ejemplo, John Boswell—,³ o dedicarse a una tarea mucho más difícil, ambigua y sujeta a malentendidos, la de volver a trazar la historia del *heterosexual químicamente puro*,⁴ una historia que, en mi humilde opinión, requeriría del historiador un valor que pocos tienen y una disposición a romper, no con simples prejuicios, sino quizás con ciertos presupuestos en los que se funda el orden social?
3. Viendo a los miembros del grupo mencionado como disidentes de una norma social, ¿pueden inspirar a ser

³ John Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, Muchnik Editores, 1992 [1980]. Según uno de sus comentaristas, esta obra ofrece una interpretación revolucionaria de la tradición occidental, argumentando que la Iglesia católica no siempre había condenado a los homosexuales a través de la historia, sino que lo hizo a partir del siglo XII o XIII. Anteriormente no había demostrado interés por los casos de amor entre hombres. La cristalización de un concepto unívoco —de una etiqueta— “homosexual” es contemporánea de los esfuerzos de predicadores e “inquisidores” por equiparar la herejía con otras disidencias como las de las devociones o de la conducta.

⁴ Iván Illich, *El género vernáculo, Obras reunidas II* (México: FCE, 2008, p. 306, nota 110, “La historia del heterosexual”: “Paralelamente a la historia del desviado, marcada por la exclusión, actualmente se debería escribir una historia del *humano normal*, del heterosexual. Mientras no se conozca más de la ortopedia conceptual que antecede a la construcción social del heterosexual, masculino o femenino, no se podrá comprender el carácter *económico* de la pareja conyugal y de nuestra sociedad sujeta a la producción mercantil”.

disidentes en relación con otras normas? En otras palabras, yo, que me considero un disidente de las ideas y prácticas económicas dominantes, ¿tendría sentido definirme como un *gay de la economía* y diseñar acciones de resistencia con otros “gays” declarados y definidos en términos comparables?

4. ¿Cómo definir a hombres genuinamente desprovistos del talento de amar a los muchachos? ¿Debemos clasificarlos bajo la etiqueta de *heterosexuales* o *normales* o peor, de *sexualmente “morales”*? O, aún peor, ¿bajo la etiqueta de *sanos*? ¿Es preciso tomar partido entre las aspiraciones de una *mayoría* generalmente silenciosa y las de una *minoría* que se pretende oprimida? En el caso de que esa mayoría se vuelva vociferante —léase homofóbica—, ¿tiene éticamente sentido colocarse la etiqueta de “homo” en solidaridad con los oprimidos —como hace 70 años, ciertos defensores particularmente valientes de los judíos se colocaban la estrella amarilla—?

Detrás de esas cuestiones, hay una pregunta general sobre la disidencia y la buena manera de darle expresión en la sociedad en la que vivimos: ¿cuáles son los *estilos* de la disidencia?

Para que el acto disidente pueda tener un contenido revolucionario, tiene que evitar tres trampas: la locura, la santidad y la criminalidad.⁵

⁵ Iván Illich, “Dissidence, Deviance and Delinquency in Style” y “The Dawn of Epimethean Man and other Essays”, *CIDOC, Cuaderno* núm. 54, Cuernavaca, 1970, C8/1- 8/9: “Sólo llamo ‘revolucionario’ un acto que, cuando aparece dentro de una cultura, establece irrevocablemente una nueva [y significativa] posibilidad: una transgresión de fronteras culturales que abre un nuevo camino. Un acto revolucionario es la prueba inesperada de un nuevo hecho social que puede haber sido predicho, esperado o hasta llamado como urgente, pero que nunca antes había sido mostrado como posible. Por lo tanto, un acto ‘revolucionario’ debe distinguirse de lo bizarro, de lo santo y de lo comúnmente considerado criminal”.

Ahora bien, he usado palabras que de ahora en adelante me propongo dejar progresivamente de pronunciar. Como lo sugerí, los términos “homo”, “hetero” y “gay” son etiquetas y, como tales, *heterodefiniciones*, definiciones que unos imponen a otros, frecuentemente *imputaciones*. El que quiere hablar de la percepción que tiene de sí mismo, de su *autocepción*, ¿necesita esas etiquetas? Adoptarlas, ¿no es conformarse con prejuicios mayoritarios? Definirse, por ejemplo, como “hetero” químicamente puro en oposición a “homo” ¿es realmente una autodefinición o emula más bien la pretensión del fariseo que agradecía a Dios por no parecerse al publicano pecador? ¿No es el puro reflejo de una norma social interiorizada como complejo de superioridad? Esas preguntas dinamitan los cimientos sobre los que yo mismo me proponía construir mi argumento contra etiquetas que falsifican el reconocimiento del otro. Para dar forma a mi perplejidad, empezaré con una anécdota biográfica.

Doy clases en una escuela de inspiración *bienpensante*. Hace tiempo, en un curso de historia de la filosofía, un colega dijo que los filósofos griegos antiguos solían practicar la *pederastia*, literalmente, el amor a los jóvenes, lo que, en el espíritu de quienes acabaron por castigar y despedir a este colega, era sinónimo de homosexualidad. Dijo más. Según este colega, en los siglos clásicos en Grecia, la pederastia era una institución educativa, lo más cercana, en este tiempo, a lo que hoy llamamos *pedagogía*. Al sancionar a este profesor, la dirección de este establecimiento educativo quiso dar una advertencia a cualquiera que tuviera la intención de faltarles al respeto a los fundadores de la filosofía: Sócrates, Platón, Aristóteles, Fedro, Fedón o Jenofonte. Poco después, en una clase que yo impartía, hice leer a mis alumnos el diálogo *Fedro* de Platón.

La historia es conocida, pero no puedo resistir el placer de contarla. Un día, el joven Fedro, alumno de aquel hijo de partera que inventó la mayéutica —el arte de hacer parir ideas— tocó a la puerta de su maestro y, excitado por un supuesto descubrimiento,

le dijo: “He resuelto un acertijo complicado: si tengo dos pretendientes, ¿debo escoger al que más me quiere o, por el contrario, al menos apasionado? Si me prestas benévola atención, te demostraré que la razón exige que escoja al que menos apasionadamente me quiere”. Fedro inicia su penosa argumentación, pero Sócrates lo interrumpe después de unas pocas frases. “Fedro —le dice— diviso un bulto bajo tu túnica, parece un rollo. Tú sabes que no soy amigo de los sofistas, aquellos pretendidos filósofos que ponen sus ideas por escrito antes de expresarlas. Deja de simular filosofía (que para Sócrates es esencialmente oral) y mejor déjame leer el rollo que, para impresionarme, aprendiste de memoria.” Y, para hacer sentir cómodo a su discípulo después del regaño, añade: “Ven, acompáñame, caminemos hasta el pequeño río Illysus y sigamos esta conversación con los pies en el agua”. En el camino, Fedro confiesa que el rollo que había escondido en su pecho era obra de un amigo que, por su edad, se encontraba a medio camino entre él y Sócrates: Lysias. Podemos estar seguros de que se trataba de aquel hijo de inmigrantes sicilianos que tenían una gran fábrica de escudos de bronce en el Pireo, que eran dueños de numerosas casas en las que recibían a los filósofos y que fueron despojados por golpistas “derechistas” poco antes del año 400 a. C. Lysias era un ardiente defensor de la democracia, cuyos bienes fueron confiscados por los Treinta Tiranos en el año 404 a. C. Después de escapar a Megara y de su condena a muerte, regresó arruinado a Atenas a la caída de los tiranos. Sabemos que se desempeñó como *logógrafo*, hoy lo llamaríamos abogado.

El encuentro entre Fedro y Lysias quizá sucedió en casa de otro rico amigo de los filósofos, Epícrates, ateniense *kaloskagathos* (de alcurnia), a quien los golpistas no se habían atrevido a despojar.

Después de invocar a las ninfas del río Illysus, Sócrates se quita las sandalias, invita a su discípulo a imitarlo y hace algo que este partidario de la expresión oral no hace en ningún otro pasaje de los *Diálogos* de Platón: ¡escribe! o, mejor dicho, traza con su dedo algunas palabras en la arena. Luego se libra a una

crítica interna —o *peirástica*— de la demostración de Lysias. Digo crítica interna, porque, partiendo de los presupuestos de Lysias, no sólo demuestra que su argumentación está plagada de errores de razonamiento, sino que comprueba, mejor que Lysias, que si Fedro tiene dos pretendientes tiene que escoger al que menos lo quiere. Fedro escucha, sobrecogido. Luego pregunta a Sócrates: “¿Por qué, mientras hablabas, te tapaste la cara con tu túnica?” “¿Porque no dije lo que realmente pienso!”, contesta éste, y se lanza entonces, sin taparse la cara, a una crítica que llamaría externa, porque pone radicalmente los presupuestos del autor criticado en cuestión. Hay que escoger al amante que más te quiere, argumenta, valiéndose, para hablar de la pasión amorosa, de la metáfora de los dos caballos —impetuoso el uno y plácido el otro— enganchados a un mismo carro, en el cual el buen faetón equilibra las fuerzas.

Para volver al lado propiamente biográfico de la anécdota, no fui expulsado de la escuela como mi colega. Algunos alumnos astutos se dieron cuenta de que el acertijo hablaba de amores que no son los que las convenciones sociales de fines del siglo xx consideraban legítimos. Quisieron hacerme confesar que Lysias, Fedro y Sócrates hablaban de amores homosexuales. Contesté sincera y diplomáticamente: “¡En absoluto, no puede ser!, porque Lysias, Fedro y el mismo Sócrates vivían antes del invento de la *sexualidad*. ¡Siglos antes!”.

El sexo en la cabeza

Que no se vaya a pensar —*honni soit qui mal y pense* (maldito sea quien piense mal)— que me salvé del mal paso con una piqueta. Creo en cada palabra de mi argumentación. Entre los historiadores y filósofos que expusieron el carácter social de aquello que los modernos llaman “sexualidad”, destaca naturalmente la personalidad de Michel Foucault.⁶ Empezó con deshacer la idea convencional, a la que Freud dio tanto vuelo, de que el sexo es

⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1986-1987 [1984].

una especie de pulsión irreprimible que la sociedad occidental trata desesperadamente de apagar bajo las cenizas de capas y capas de reglas morales. Visión romántica del sexo negado, *refoulé* (reprimido) en el “inconsciente”, que entre más se reprime más brota de todas partes; mito del que habría que “liberar” al sexo. Por el contrario, desde el alba de los tiempos modernos reina tal imperativo de confesión que, a pesar de las apariencias, no hay nada más público que el sexo, aun si su exposición ocurre frente a “confesores” que por voto o por contrato están obligados al silencio. Siglos de imperativo de confesión han logrado implantar la sexualidad en las cabezas, los corazones y la percepción de sí mismos que tiene la gente moderna. Freud llamó *libido* a este impulso supuestamente hegemónico y describió sus “flujos” en analogía con la descripción de las transferencias de la energía hecha por el físico Herrman von Helmholtz, en 1847.⁷ Después de Helmholtz y de Freud, vivimos bajo el doble escudo de la energía y del sexo.

Otra anécdota: en 1982, cuando Iván Illich presentaba su libro *El género vernáculo*⁸ en Berkeley, un estudiante griego lo interpeló: “Profesor Illich, usted habla mucho de la relación hombre-mujer que llama ‘género’. Pero, ¿qué piensa usted del sexo?”. La respuesta fue lapidaria: “it profoundly disgusts me!” (¡me disgusta profundamente!). El estudiante no había entendido que Illich opone dos maneras de definir esta relación-distinción, dos tipos epistémicamente opuestos de dualidad: *el género vernáculo* y *el sexo económico*. El primero está tan arraigado en un lugar como el dibujo de sus tejidos o la forma en que se percibe al otro desde este lado de las cosas. Es una complementariedad disimétrica.⁹ La segunda pretende realizar una imposible simetría.

⁷ Iván Illich, “La construcción social de la energía”, conferencia en el Colegio de México, 1983.

⁸ Illich, *El género vernáculo*, *op. cit.*

⁹ Iván Illich y David Cayley, *La corrupción de lo mejor es lo peor*, trad. de Ana Gabriela Blanco [por aparecer en la colección *Conspiratio* de la editorial Jus, capítulo XVII].

No sin razón, Illich califica de *sexo económico* a esta igualdad malograda y creadora de inequidad. Su origen es la progresiva *de-generación* —o pérdida de género, es decir, de complementariedad disimétrica— de las relaciones entre hombres y mujeres. So pretexto de aliviarla, el sexo crea nuevos abismos de desigualdad entre mujeres y hombres, suprime los dominios femeninos y ata a las mujeres a una esfera dominada por el varón, la esfera económica.

Al ser engullidas por la esfera del sexo económico, las mujeres perdieron los velos simbólicos que mantenían en secreto sus anhelos más íntimos, los lugares en los que habían ejercido varias suertes de contrapoder, como, por ejemplo, los lavaderos y otros lugares de reunión ajenos al ojo del varón. Sus habilidades se desvalorizaron y se persiguieron para dar espacio a las “profesiones”,¹⁰ por supuesto masculinas, sin insistir —porque no quiero ser grosero— en que muchos hombres empezaron a considerar a “su” mujer como una proveedora de servicios de todo tipo. Repito, en caso de que hubiera faltado claridad a mi exposición, que para Illich la transición histórica del género vernáculo al sexo económico es el verdadero nacimiento de la economía. Por lo tanto, tiene sentido definir el estilo de una disidencia hacia la economía que sea al mismo tiempo una divergencia radical con la sexualidad. Dicho de otra manera: creo que puede fomentarse el decrecimiento de la esfera económica deshinchando el sexo y viceversa.

¿Liberar a la sexualidad o librarse del sexo económico?

Cuando le preguntaban a Foucault lo que había antes de la sexualidad, este hecho público, contestaba: “antes, teníamos las artes eróticas,¹¹ que eran secretas”. En cierta forma, liberarnos del

¹⁰ En los años setenta, el CIDOC de Cuernavaca fue pionero en el análisis crítico de las profesiones y de los daños que pueden causar a la cultura.

¹¹ Ovidio, en el libro I de *El arte de amar*, escribe: “Madre del amor, ¡alienta el principio de mi carrera! Lejos de mí tenues cintas, insignias del pudor y largos vestidos que

sexo económico, es decir, de la sexualidad y de la economía, es recobrar algo de las artes eróticas. Restaurar el velo que ponía las artes eróticas a salvo del escrutinio público contribuiría también a rescatar las artes de subsistir, afirmando el lado erótico de la subsistencia. La economía es el sometimiento de la subsistencia a la ley de escasez¹² y la sexualidad es el sometimiento paralelo de las artes eróticas a la misma ley.

Los dispositivos que mantienen en pie tanto los tambaleantes edificios del *desarrollo económico* como de la sacrosanta *normalidad sexual* apelan a los mismos prejuicios, se valen de las mismas certezas sin cuestionar, fundan sus teoremas en los mismos axiomas. Esos prejuicios, certezas y axiomas son también los ingredientes de lo que Foucault llamó los *biopoderes*. Se podría decir que el conocimiento que de ti libras al confesar las singularidades de tu “sexualidad” es poder sobre ti que depositas al pie del Leviatán económico-político. Pero un escrutinio más cuidadoso revela que lo que crees confesar de lo más íntimo de ti¹³ ya es la internalización de necesidades *necesitadas*¹⁴ para el buen funcionamiento de las máquinas del poder.

Los zapatistas se han declarado abiertos sin restricciones ni prejuicios a lo que con toda razón llaman “los otros amores”. Por

cubren la mitad de los pies. Nosotros contamos placeres fáciles, hurtos perdonables y los versos correrán limpios de toda intención criminal”.

¹² Es un error pensar que la escasez es meramente la falta de algo, la penuria. La escasez es una relación no cuantitativa: una cosa puede ser muy abundante y extremadamente escasa, como el agua, por ejemplo. Para los economistas, la “ley” de la escasez es el axioma fundamental de su ciencia, como lo reconocen los miembros de la profesión, por ejemplo, Paul Samuelson y William Nordhaus, *Economía*, Buenos Aires y México, Granica Ediciones, 2006 [1948]. “Escaso” y “económico” son prácticamente palabras sinónimas.

¹³ Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Nueva York, Knopf, 1977. Traducido al francés como *Les tyrannies de l'intimité* este libro trata de la desaparición del hombre público, protegido por los ritos ceremoniales y los atuendos del espacio público y las nuevas formas de tiranía implicada en los imperativos de transparencia y de confesión propios de la modernidad.

¹⁴ Iván Illich, “Necesidades”, en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Wolfgang Sachs (ed.), Lima, PRATEC, 1996.

un lado, el amor; por el otro, la norma. Pero, ¿cómo tomaron forma esos dispositivos del “deseo” normalizado que son dispositivos de poder?

Veamos lo que nos dicen los historiadores.

Invento de la superstición y aparición del primer homosexual homologado por la Inquisición

No es un azar que la aparición pública del “homosexual”, en el medioevo tardío, haya correspondido a la vez a las primeras manifestaciones de la economía —en el sentido moderno de “esfera de interacciones sometidas a la escasez”— y de la sexualidad. Si creemos al historiador Emmanuel Le Roy Ladurie, entre el fin del medioevo y la modernidad, la mentalidad europea pasó de *une bisexualité de sabrage à une hétérosexualité de reproduction* (de una bisexualidad de esgrima a una heterosexualidad de reproducción). Le Roy Ladurie documenta cómo la progresiva definición social de la heterosexualidad tuvo como sombra la definición paralela de la homosexualidad. Según este historiador, el primer homosexual socialmente etiquetado y registrado de la historia se llamaba Arnaud y vivía en el pueblo de Montaillou donde, después de la gran matanza del siglo anterior que pretendió erradicarlo, hubo una resurgencia del movimiento cátaro.

La primera gran matanza de cátaros tuvo lugar en 1208. Los cátaros eran “herejes” que habían introducido en todo el sur de Francia ideas orientales, maniqueístas, quizás mazdeístas, como la creencia en una lucha cósmica entre una divinidad buena y espiritual y otra inmersa en la materia y mala. Se confundían frecuentemente con otros “herejes” de inspiración maniquea, cuya esfera de influencia no incluía la parte sur-occidental de Francia, los *bugomiles* o *bugomires*, así llamados porque se pensaba que habían llegado de más allá del río Volga. En la persecución que precedió a la masacre, destacó el inquisidor y predicador dominicano Étienne de Bourbon, un hombre particularmente dotado para el oficio de perseguir herejías que, después de la

desaparición de los sujetos que las sostenían, logró aplicar sus talentos en otro terreno, el de las creencias populares. Cabe señalar que antes de que se encendieran las hogueras, las “herejías” debían combatirse mediante la predicación. La orden de los dominicos se fundó para contrarrestar con argumentos teológicos ortodoxos las doctrinas heterodoxas calificadas de herejías. Dicho en otras palabras, las herejías eran propuestas teológicas coherentes que, más que con el fuego, tenían que combatirse con la razón. La hazaña de Étienne de Bourbon consistió en impugnar intenciones teológicas perversas —o diabólicas— a creencias, devociones y cultos locales que hasta la fecha formaban parte de la “religiosidad popular”, este continente de historias apócrifas y de tradiciones orales que era casi el suelo nutricio de la fe del pueblo. De Bourbon creó para ello un concepto instrumental que permitió extender el crimen de herejía más allá de su definición primaria. Dio su sentido inquisitorial al término de “superstición” que definió como “supervivencia del paganismo en la fe cristiana”. La etimología de la palabra latina *superstitio* es compleja.¹⁵ En el primer siglo a. C., Roma estaba llena de magos,

¹⁵ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* 2. *Pouvoir, droit, religion*, París, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 273-279. Según su forma, la palabra latina *superstitio* tendría que ser el término abstracto que corresponde a *superstes*, el sobreviviente. Pero *superstes* no significa solamente “sobreviviente”, sino, en ciertos contextos, “testigo”. Y el adjetivo *superstitiosus* no significa un supersticioso en el sentido moderno, sino un adivino, un “profeta” en un sentido no bíblico. La palabra *superstitio* podría entonces significar “supervivencia”, en particular, “supervivencia” en el presente de creencias de una época pasada, pero eso sería como prestar a los Antiguos el sentido crítico del siglo xix. Ellos no tenían razones para distinguir los estratos antiguos de su religión y discriminarlos. Benveniste estableció, primero, que *superstes* deriva del verbo *superstare*, estar por encima o, más correctamente, más allá de. El *superstes* es quien fue, es o será capaz de mantenerse a través de un peligro o de un acontecimiento dramático: espero, dice un personaje de Plauto, a una mujer, *ut viro tuo sis superstes* (que haya sobrevivido en todo a su hombre). Ser *superstes* no sólo es haber sobrevivido, sino haber pasado por acontecimientos graves y poder dar testimonio de ellos. Puede decirse también que el *superstes* es quien está (*stat*) presente por encima (*super*) de los acontecimientos y es testigo de ellos. La liga entre *superstes* y la idea de testigo se encuentra frecuentemente en la literatura latina, como en la frase *nemo hic adest superstes* de otro personaje de Plauto: “ya que no hubo testigo [puedo decir lo que quiero de lo que pasó]”. Por un deslizamiento semántico,

adivinos y curanderos orientales, muchos de ellos egipcios. Entre esos últimos, algunos se especializaban en el descubrimiento de los culpables de pequeños hurtos. El especialista que se pretendía capaz de descubrir quién había robado tu dinero se hacía llamar *superstes*. Si lo ibas a consultar, generalmente de noche, te pedía volver la mañana siguiente para obtener la respuesta. Durante su sueño, su mente se elevaba encima de la escena del hurto como si fuera testigo de ella. Era capaz de flotar o “quedar sobre” (*superstare*) el evento y ver en sueño quién era el culpable. Los romanos de estricta *observancia* o *religio* despreciaban al, según ellos, crédulo y tonto ciudadano que caía en los artilugios de un adivino extranjero y a quien llamaban “tonto” *superstitiosus*. La hazaña de Bourbon consistió en retomar este viejo término romano, reducir su sentido a una sola de sus acepciones e instrumentalizarlo en lo que, en el contexto legal mexicano, muy bien podría entenderse como *herejía equiparada*. He aquí cómo inventó el concepto que lo volvió célebre.

Después de haber destacado como inquisidor en la persecución de herejes cátaros, Étienne de Bourbon volvió desocupado a su tierra natal cerca de Lyon. Hurgó en los archivos para ver si existía alguna creencia popular que, si bien no merecía el nombre de herejía, porque estaba desprovista de teología, pudiera prestarse a ser tratada con los métodos de corrección que había

superstes llegó a significar “el que adivina un acontecimiento al que no asistió” y casi se confundió con *hariolus*, el adivino, con la diferencia de que el *superstes* sólo puede describir acontecimientos a los que habría podido asistir, es decir, pasados. No puede predecir lo que pasará. Con esos elementos en la mano, las cosas se ordenan: el *superstes* es el “vidente” que puede decir lo que ocurrió en un determinado momento como si hubiera estado presente. La *superstitio* es el don de esa “presencia”. Pero ¿cómo explicar el sentido peyorativo de las palabras *superstitio*, *superstitiosus*? Los romanos de estricta observancia (sentido original de la palabra *religio*) despreciaban las prácticas adivinatorias y mágicas que, para ellos, eran pura charlatanería. Alrededor del inicio de nuestra era, cuando abundaban en Roma adivinos y magos extranjeros que alejaban al pueblo de la *religio* tradicional, la palabra *superstitio* llegó a significar “religión falsa, indigna de un espíritu razonable” y *superstitiosus* “que se deja influir por la *superstitio*”. Cabe recordar que la religión de referencia, de la que la *superstitio* era una desviación, era la religión oficial del Imperio romano que los siglos cristianos calificaron de pagana.

perfeccionado con tanto éxito. Encontró lo que buscaba en forma de leyenda: la de un santo que, mientras vivió, no tenía apariencia humana: *Saint Guigne fort*, el “santo Galgo”. El historiador Jean-Claude Schmitt, que ha escrito un libro colosal sobre el caso, descubrió que la veneración a dicho santo extrahagiográfico perduró en la región hasta mediados del siglo xx.¹⁶ De Bourbon separó el viejo término romano de *superstitiosupervivencia* de su contexto histórico y le confirió una definición conforme a sus fines. Lo redefinió exclusivamente como *supervivencia* y pretendió perseguir, como si fueran herejías, “las supervivencias de paganismo en el cristianismo”. Nunca se había hecho tal cosa. Hasta esa época, la Iglesia había tolerado bien muchas de esas “supervivencias”. Por ejemplo, la biblioteca del monasterio de Santa Tecla —una santa apócrifa de los primeros siglos cristianos, dotada de poderes curativos quizás no muy distintos a los de su “colega” Sarpedión, una divinidad pagana a la que, en ocasiones, la santa “refería casos”— atestigua que muchos obispos solían pasar largos momentos estudiando en ella. El monasterio de Hagia Thekla, cerca de Seleucia, había sido edificado sobre el lugar donde, sin morir, Tecla concluyó su itinerario terrenal desapareciendo en una roca.¹⁷ A partir del siglo xiii, siglo de una verdadera embestida de la cultura alfabética contra la cultura oral, empezó a usarse el concepto de *superstición* para perseguir tanto la devoción a santos apócrifos como a prácticas que, por su naturaleza, escapaban al escrutinio de los letrados. Una palabra que en caló de lengua inglesa designa la disidencia “homosexual” es *bugger*, deformación de la palabra francesa *bougre*, derivada ésta

¹⁶ Jean-Claude Schmitt, *Le Saint Lévrier Guigne fort, guérisseur d'enfants depuis le xiii^e siècle*, París, Flammarion, 1979.

¹⁷ Gilbert Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1978. La leyenda de esta santa apócrifa, que habría vivido en el siglo primero, contiene muchos elementos que Étienne de Bourbon habría podido calificar de “supervivencias de paganismo en la fe cristiana”. Entre ellos, por ejemplo, el tema de la *incubatio*, patente en la absorción de Tecla por la roca, o de la mujer *epikleros*, que en sus bodas no sufre el desarraigo de las mujeres comunes que tienen que abandonar el hogar paterno.

de *bugomir*, nombre de aquella otra “herejía” de origen oriental que la *vox populi* del siglo XIII confundía con el catarismo. Al reducir el concepto latino de *superstitio* a una sola de sus múltiples acepciones, Étienne de Bourbon forjó un instrumento a disposición de todo inquisidor profesional o aficionado, que permitió extender el delito de herejía equiparada, primero a las devociones populares, cuya naturaleza oral las había hasta ese momento preservado del escrutinio de los clérigos; luego, como veremos, a las desviaciones de una nueva norma económico-sexual.

Eradicada en las ciudades del sur de Francia, la fe cátara volvió a fortalecerse en el relativo secreto de los Montes Pirineos, en la región del pueblo de Montaillou. Fue tal su fortalecimiento que desde fines del siglo XIII pudo hablarse de una resurgencia rural que evidenció los talentos de otro gran inquisidor, Jacques Fournier —el futuro papa Benedicto XII—, del que Le Roy Ladurie dijo que no habría podido imaginar investigador de campo mejor que él.¹⁸ Amén de poseer un talento de las preguntas cruzadas, digno de un comisario moderno, Jacques Fournier era un etnógrafo nato. En 1308, mandó transportar a todos los habitantes de Montaillou a Aviñón, entonces sede del papado, con el fin de interrogarlos a cada uno por separado, extirpar la herejía de sus mentes y, si era necesario, de sus cuerpos. Dedicó una atención especial al interrogatorio de Arnaud Sicre, que no era cátaro, sino católico. El inquisidor tenía la sospecha de que Arnaud decía la misa en la iglesia del pueblo sin ser sacerdote acreditado. Un poco al modo de los “gentiles facilitadores” de hoy que, con una amable sonrisa y preguntas risueñas, te atan al sistema del que son parte, Fournier entabló primero una amena conversación con Arnaud. No sin admiración se enteró de que poseía un ejemplar del *Arte de amar* de Ovidio¹⁹ y de que por ello

¹⁸ Emmanuel Leroy Ladurie, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, Taurus, 1988 [1975].

¹⁹ En el primer libro leemos: “El amor debe regirse por el arte”. Encontramos también la metáfora socrática del manejo adecuado del carro de la pasión “y de las flexibles riendas”.

lo conocían todos los letrados del sur de Francia que en ocasiones venían de muy lejos a su casa para consultarlo.

A las preguntas sobre su infancia, Arnaud respondió que, tal un *oblatus* de tiempos pasados, sus padres lo habían confiado a un cura de la ciudad vecina para que le enseñara latín y las nuevas artes de la lectura. Frente a tanta solicitud por parte de Fournier, Arnaud no tuvo reparo en observar que en las noches solía compartir el lecho del señor cura. Hablando luego de su adolescencia, hizo referencia a los juegos eróticos a los que se libraba con sus compañeros en una casa abandonada del campo. En ese momento la actitud de Fournier cambió por completo y, de interlocutor amigable, se transformó en despiadado inquisidor. De ahora en adelante sus preguntas ya no giraron en torno al derecho de Arnaud a decir la misa o no, sino a su disidencia, en relación con una norma, de la que, estupefacto, Arnaud se enteró por primera vez.

La argumentación que Fournier desplegó frente a este culpable de un crimen anteriormente no considerado como tal pone de manifiesto una hazaña conceptual comparable con la de Étienne de Bourbon un siglo antes. Logró extender el concepto de herejía a conductas que habían sido consideradas secretas y a darles un sentido teológico. Frente a los incrédulos ojos del primer culpable homologado de este nuevo pecado —y pronto nuevo crimen—, la “homosexualidad” se volvió, igual que la superstición para Étienne de Bourbon, un caso de lo que podría llamarse *herejía equiparada*. Con ello, el futuro Benedicto XII falsificó para los siglos venideros el concepto mismo de pecado.²⁰ La recién descubierta —o inventada— “homosexualidad” no es hija, sino hermana de la superstición, hijas ambas de la herejía o, mejor dicho, de la nueva elasticidad y extensibilidad de su diagnóstico. Engendros sociológicos premonitorios de los profesionales y *a fortiori* facilitadores posmodernos, los inquisidores dominicos fueron pioneros en el diagnóstico de necesidades terapéuticas

²⁰ Iván Illich y David Cayley, “La criminalización del pecado”, *op. cit.*

necesarias para la expansión de su esfera de poder y de la interiorización de modos de percibirse o “autoperceptos” imputados.

Una resistencia terca y sana al diagnóstico y a la prescripción de terapias

Con ello vuelvo a mis pláticas con amigos gays alrededor de 1980. Lo que hoy contestaría a sus anhelos de identidad minoritaria y reivindicación de respeto para ella es la resistencia a las heterodefiniciones, los diagnósticos y la prescripción de terapias, a todo lo que Iván Illich, en una conferencia en italiano cuyo texto se perdió, calificaba de tolerancia terapéutica: “pagano, hereje, hombre salvaje, indígena u homosexual, te tolero mientras te sometas libremente a mis terapias”.

Un libro de juventud de Marguerite Yourcenar da testimonio de la vanidad del proyecto terapéutico occidental. Se trata de su primera novela, publicada en 1929, *Alexis ou le traité du vain combat*²¹ (*Alexis o el tratado del inútil combate*). La obra tiene la forma de una carta que Alexis, un músico y compositor dotado, escribe a su esposa, Monique, a la hora de despedirse de ella después de años de infructuosos intentos de convivencia conyugal y de incapacidad para componer. En la introducción, Yourcenar escribe: “[...] el drama de Alexis y de Monique no ha dejado de vivirse; conservará su interés humano mientras el mundo de los hechos sensuales permanezca inaccesible, rodeado por prejuicios de los cuales los más peligrosos son quizás los del lenguaje”. Unas páginas más lejos agrega: “[...] toda nuestra existencia tiene como condición la infidelidad a nosotros mismos”. Eso, precisamente, es lo que Alexis no quiere seguir aceptando:

Ya que no menospreciamos el dolor, que es una sensación, no veo por qué habría que desdeñar el placer, que también lo es. Se respeta el dolor porque no es voluntario, pero preguntémonos

²¹ Marguerite Yourcenar, *Alexis ou le traité du vain combat*, París, Gallimard, 1971 [1929].

si el placer es siempre voluntario y si no lo “sufrimos” [...] Sé demasiado bien que los instintos de los que nos enorgullecemos y los que no confesamos tienen en el fondo el mismo origen. No podríamos suprimir uno de ellos sin modificar los otros. Las palabras, Monique, sirven a tantas personas que ya no conciernen a ninguna; ¿cómo podría un término técnico explicar una vida? Ni siquiera explica un hecho, sólo lo designa.

Alexis se rebela contra el ideal de moralidad pasiva, ese ideal un poco gris y triste que se encomiaba a su alrededor. Fue infeliz mientras creyó que este tipo de existencia podía durar para siempre. “No saben que la naturaleza es más diversa de lo que suponen; no lo quieren saber, porque les es más fácil indignarse que pensar”. Después de su primera falta a esa moralidad pasiva constata: “Lo que experimentaba no era vergüenza, aun menos remordimiento; era más bien estupor. No había imaginado tanta sencillez en lo que me asustaba de antemano: la facilidad de la falta desconcertaba el arrepentimiento. Esa simplicidad que me enseñaba el placer, volví a descubrirla más tarde en la gran pobreza, en el dolor, en la enfermedad, en la muerte, quiero decir, en la muerte de los demás y espero un día volver a encontrarla en la mía”.

Al descartar la moralidad pasiva de su entorno, Alexis redescubrió la música.

Bibliografía

Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Les Éditions de Minuit, 1969.

Boswell, John, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo xiv*, Barcelona, Muchnik Editores, 1992 [1980].

Dagron, Gilbert, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1978.

- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1986-1987 [1984].
- Illich, Iván, “Dissidence, Deviance and Delinquency in Style” y “The Dawn of Epimethean Man and other Essays”, *CIDOC Cuaderno* núm.54, Cuernavaca, CIDOC, 1970.
- _____. *El género vernáculo, Obras reunidas II*, México, FCE, 2008.
- _____. “Necesidades”, en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Wolfgang Sachs (ed.), Lima, PRATEC, 1996.
- Illich, Iván, y David Cayley, *La corrupción de lo mejor es lo peor*, trad. de Ana Gabriela Blanco [por aparecer en la colección Conspiratio de la editorial Jus, capítulo XVII].
- Leroy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, Taurus, 1988 [1975].
- Marx, Karl. “Zur Judenfrage”, *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1844.
- Samuelson, Paul, y William Nordhaus, *Economía*, Buenos Aires y México, Granica Ediciones, 2006 [1948].
- Sartre, Jean-Paul, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Barcelona, Seix Barral, 1944.
- Schmitt, Jean-Claude, *Le Saint Lévrier Guignefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, París, Flammarion, 1979.
- Sennett, Richard, *The Fall of Public Man*, Nueva York, Knopf, 1977.
- Youcénar, Marguerite, *Alexis ou le traité du vain combat*, París, Gallimard, 1971 [1929].

PARTE II

Diálogos con Jean Robert

Para una historia razonada de las pérdidas: la crítica a la modernidad de Jean Robert

Márgara Millán

Jean Robert escribía en 2017, en un texto denominado “En el espejo de la Escuelita Zapatista: por un sentido común controversial” (Inclán, Linsalata y Millán, 2017), que había que realizar lo que denominó “una historia razonada de las pérdidas”. Hablaba de cómo la modernidad es una guerra contra la subsistencia de los pueblos, de cómo podemos ver en la historia de la modernización “un proyecto de transformación de los pueblos en una forma que desposee a los pobres de sus capacidades innatas y vuelve más ricos a los ricos”. ¿Cuáles eran esas capacidades innatas de “los pobres” que los múltiples proyectos modernizadores deshacen? ¿Cuáles y de dónde provienen los mecanismos que pueden ser entendidos como “una guerra contra la subsistencia de los pueblos”?

Jean Robert nos enseñó a mirar a los pueblos como *colectividades creadoras de mundo*, por cierto, no capitalista; mundo donde lo colectivo tiene aún densidad tanto en las prácticas de la reproducción social de la comunidad, como en el horizonte de una vida plena y deseable.

¿Cómo se destruye la subsistencia de los pueblos? Parecería que esto que se denomina modernización, desarrollo, industrialización, son palabras que ocultan un hecho sustancial que podemos resumir como destrucción y colonización, ambos, procesos de larga duración. Que no se detuvieron en la independencia, y tampoco en la revolución, continuando durante la época nacionalista del Estado, exacerbándose con el neoliberalismo y, por desgracia, prosiguiendo en el “cambio de régimen” presente. Al referir Jean Robert cómo es esa guerra contra los pueblos y sus formas de existencia, menciona cuatro ejes: la guerra del Estado y del mercado contra la subsistencia; la enajenación, es decir, el abandono de la autonomía; la modernidad-modernización-occidentalización; y la coerción industrial.

Jean Robert sintetiza aquí, pensando en el “sentido común”, tanto el que prevalece en el orden dado de las cosas (en el estado de cosas), como en la controversia que viene a plantar el zapatismo (plantar delante del sentido común dado, y plantar en la tierra para que crezca y sea cultivado el controversial) varias de sus líneas de pensamiento que desarrolla en diversos libros a lo largo del tiempo. En este ensayo quiero referirme a algunos de sus textos fundamentales para seguir profundizando en esos cuatro ejes que componen la guerra contemporánea contra los pueblos.

1. La guerra contra la subsistencia de los pueblos

Jean Robert elabora la voz “producción” en el *Diccionario del desarrollo*, una guía del conocimiento como poder, editado por Wolfgang Sachs (1992 [1996]). En ese acápite Robert rastrea el devenir antiguo de “producción” dentro de lo que serán los antecedentes de la episteme moderna. Lo hace tomando como contrapunto a don Bartolo, su vecino, al cual describe como un “paracaidista”, es decir, alguien que ocupó un terreno, hizo su vivienda con elementos precarios encontrados en la basura, y sembró una milpa.

Robert nos lleva por el concepto de producción como emanación de algo preexistente pero aún no surgido, donde “el trabajo no produce algo por sí mismo, sino que ayuda a la naturaleza a manifestarse, a ‘producirse’” (Sachs, 1992, p. 278). Esa forma de experiencia “premoderna” presenta desplazamientos que van haciendo del hombre una entidad que, como Prometeo, se esforzaba por emanciparse de los límites naturales; el hombre como productor y el producto como una entidad nueva aparecen claramente en el periodo romántico de fines del siglo XVIII. Pero fueron los fisiócratas quienes redefinieron la producción como fuente de valor y fue Adam Smith quien mostró cómo el valor no surge de la tierra sino del trabajo. Damos el paso a David Ricardo y cómo éste reduce “los poderes generativos del suelo a meros factores cuantificables —hoy diríamos *inputs*— del trabajo productivo” (Sachs, 1992, p. 182). Paralelamente, tenemos la imagen y el hacer de don Bartolo, cultivando su milpa “con enjundia”, insistiendo en “producir” desde otra lógica un maíz que es diferente, “sólo este sabe”, dice. Robert va mostrando esa otra lógica, orientada al valor de uso, es decir, a una actividad aún incrustada en el sentido más amplio y significativo de “habitar el mundo” y reproducirlo. Nos va mostrando cómo se conforma (se da forma, y se conforma con esa forma) la economía moderna, cómo la tierra se vuelve un factor de producción, y cómo el valor de cambio empieza a ser central en la nueva “economía política”. Y acá nos topamos con Marx, valorando en la mirada de Jean Robert algo que formará parte central de la propuesta crítica de la modernidad que nos propone: la relación entre la producción y el surgimiento del valor de cambio, y el papel que en ello tiene el transporte. Robert se detiene en los *Grundrisse* de Marx, en un pasaje que considera sustantivo para comprender qué sucede —que se pierde— en la conversión de un producto en mercancía: “basta con desarraigar los bienes de su lugar de origen y transportarlos a un mercado para transformarlos en mercancía, y esto ocurrió antes de la era industrial” (Sachs, 1992, p. 285). Y agrega

que, si estos bienes locales son de sustento básico, su transformación en mercancía amenaza la propia existencia de sus productores locales. Pero, además, Robert afirma que:

El transporte no es tanto una necesidad motivada por las distancias como un axioma oculto de nuestra visión de los bienes. Más que supuestas necesidades humanas” expresa un requerimiento de la construcción social de un orden productivo intensivo de mercancías. En seguida, es en este marco que surgen “necesidades” diarias traducibles en demanda de mercancías, es decir, de bienes desarraigados (Sachs, 1992, p. 286).

Este hilo reflexivo va a llevar a Robert a conectar con un tema central en su crítica a la modernidad: la constitución de eso que llamamos economía, y su nula relación con la subsistencia. Pero la subsistencia es considerada acá no como la mera satisfacción de las necesidades mínimas para la sobrevivencia, es decir, la actividad que supone el marco de la escasez. Para Jean Robert, “La subsistencia es para la economía algo así como la parienta pobre de la producción moderna” (Sachs, 1992, p. 286). La economía se desentiende del valor cualitativo del producto (del maíz que tiene sabor), no entiende su lógica (precapitalista, premoderna, preeconómica), ya que ésta es una lógica ajena y distinta a la del valor de la economía.

Para Robert, acá hay un límite en la crítica de Marx, que corresponde a no dar cuenta de “la destructividad inherente a la producción económica”. El desarrollo como nuevo mito se transforma en una guerra contra toda forma tradicional de subsistencia, y contra la naturaleza. Así, nos pregunta Jean Robert: “Viendo el mundo desde la milpa, ¿no debemos revertir los juicios y ver la economía como un proceso de empobrecimiento?” (Sachs, 1992, p. 290).

La subsistencia es el inconsciente reprimido de la economía, nos dice Robert, en el libro *La crisis: el despojo impune* (2010), donde analiza las causas, el decurso y el resultado de la crisis financiera de 2008. En este libro asegura que tanto arriba como

abajo, somos presos de los mismos sueños, se comparte el mismo imaginario:

Ni catástrofe natural ni verdadera guerra, la crisis económica se inició en un tercer frente cuyos movimientos primordiales no se originan en la naturaleza, ni en la violencia abierta de otros hombres, sino en la imaginación colectiva. Cuando el imaginario popular se deja contaminar por las razones de arriba, pasa lo que pasa cuando los peatones sueñan sueños vehiculares: se instaura una falsa paz social que conduce a una previsible catástrofe natural, cultural y social (Robert, 2010, p. 19).

¿Qué es lo que se pierde entonces en el reino de la economía como producción? Robert acude a la elaboración illichiana de la *proporción*.

Illich argumenta que los mitos tradicionales eran mucho más benignos que los modernos sueños de la razón. Contrariamente a éstos, mantenían la proporcionalidad entre el individuo y su comunidad, entre ésta y la naturaleza. El desastre provocado por los que “tratan de sobrepasar a los dioses” es, hoy, el monstruo engendrado por un sueño de la razón: espejismo de poder sin límite, riqueza desarraigada de todo control comunitario, sueño de ubicuidad (Robert, 2010, p. 21).

Y como reconstruir esos mitos es imposible, lo que hay que hacer es “afianzar una posición ética a la luz de la razón, y eso es extremadamente difícil” (Robert, 2010, p. 22).

La guerra contra la subsistencia es la esencia del capitalismo. Pero como ya mencionábamos, para Jean Robert la subsistencia es una forma concreta de vida, de “estar en el mundo”. Esa forma cultural, convivencial, arraigada, ha sido denominada “pobreza” desde la epistemología capitalista.

En el libro escrito junto con Majid Rahnema, *La potencia de los pobres* (2008 [2011]), se adopta la perspectiva de los “devenires minoritarios”¹ y revolucionarios; aparece el Estado (el espacio

¹ Tomado de Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*.

institucional, es decir, la academia, las políticas estatales, los programas de desarrollo) como ese espacio de los “expertos” (de izquierdas o derechas) que vienen a “hacer avanzar” al pueblo, convirtiéndolos primero en “pobres”.

2. La pobreza, la alienación y el concepto de “desvalor”

Hay dos ideas que sostienen la crítica a la noción moderna de “pobreza”. Una es la de la escasez inducida o artificial que el sistema capitalista produce. Esta escasez inducida tiene que ver también con las “necesidades” que el sistema impone en su continuo ciclo de valorización de valor, en la ganancia ilimitada que tiene por objetivo central. Los autores de *La potencia de los pobres* lo explican así: “La esencia de la pobreza modernizada reside en esta nueva frustración existencial, humillante, corrosiva y contagiosa. La miseria de los pobres modernizados consiste en que al estar intoxicados por los nuevos objetos del deseo que Jano I hace deslumbrar a sus ojos, ellos bajan la guardia cuando Jano II viene a expropiarles lo que fue *la riqueza de su pobreza*: sus capacidades de subsistencia” (Robert, 2008, p. 49). Jano I es la abundancia absoluta de objetos, bienes y servicios que caracteriza los tiempos modernos. Jano II son la escasez y las miserias que acompañan a esa producción desmedida de bienes y servicios.

La riqueza de su pobreza radicaba en sus capacidades de subsistencia; cuando éstas le son arrebatadas, se produce la miseria, que es la pobreza moderna, que conlleva a:

un estado de alienación y de pérdida progresiva de la autonomía que permitía a los pobres vernáculos *vivir en dignidad*. El estado de alienación y de impotencia, confusamente sentido por el pobre moderno, camina a menudo, además, con una falta de discernimiento en cuanto a sus causas. Incapaces para encontrar las capacidades para juzgar y de regenerar la creatividad —el arma de los pobres tradicionales en su lucha contra la necesidad—, las masas empobrecidas se encuentran sin defensa en un mundo sin referente, donde son progresivamente desposeídos

de todas las fuerzas vitales, individuales y sociales que concurren a su bienestar. Roto en cuerpo y alma, el pobre modernizado se parece a un náufrago en peligro de ahogarse que sólo un salvavidas lanzado por extranjeros conseguiría salvar (Robert, 2008, pp. 49-50).

Y así, justamente en esa situación de indefensión, de desorientación, es que ocurre el rescate (del Estado) que aparece como política social. Justo el deber del Estado parecería estar en erradicar la pobreza, es decir, la riqueza vernácula.² Homogeneizar la vida (la proletarización como programa), liberar a las comunidades de su arraigo, de sus tierras, de sus formas, lanzarlas al mercado. Agregaríamos acá que, así como la economía domina esta perspectiva de la pobreza, la política se llena entonces de esta intención salvífica tan presente en la modernidad; salvarlos a pesar de sí mismos, parecería decir su retórica, salvarlos porque ellas y ellos no sabrían hacerlo; la política también como un campo de los expertos y de los técnicos acompaña la sombra de la economía como reificación del sustento.

El golpe contra el sustento entonces no sólo des/membra una realidad integral, una forma de vida concreta y arraigada, sino que también atenta contra la capacidad creativa de los pueblos, que es eminentemente política: su capacidad de intervenir, discutir y generar formas de vida alternas a la que hoy propone e impone el capitalismo.

El concepto de desvalor es clave en esta reflexión illichiana retomada por Jean Robert; el desvalor como la desvalorización de la autonomía de la gente, la destrucción de sus capacidades necesarias para la subsistencia; todo ello para “transformar a las personas en clientes compulsivos del mercado”. El concepto de desvalor indica la devastación social y cultural causada por “el

² Cómo no pensar en ejemplos actuales donde el desarrollo arrasa formas de vida y de producción en nombre de “integrar al desarrollo nacional”, como en el mal llamado Tren Maya. Ahí se da esa convergencia de las dos caras de Jano, la seducción y conquista de nuevas necesidades como espejismo para “desarraigarse”, convertirse en pobre de verdad.

monopolio del modo industrial de producir... El desvalor tiene prioridad histórica y lógica sobre el valor, ya que antes de que cualquier valor económico pueda ser producido, se necesita destruir capacidades autónomas y vernáculas para crear la necesidad que podrá justificar el nuevo valor” (Robert, 2008, p. 34 nota 7).

Interesante manera de aludir a lo que Marx denominó la acumulación originaria, donde, efectivamente, lo que posibilita la eventual acumulación de valor es la aparición de la fuerza de trabajo “libre”, es decir, desarraigada, que ya no posee los medios de producción, pero, agregaríamos, tampoco el saber y la práctica (la enjundia) de producir fuera del circuito industrial-mercantil. Así, el trabajo como ese fundamento creativo de la relación naturaleza humana-naturaleza se ve constreñido y reducido, enajenado, al ser convertido en trabajo asalariado. El proletario moderno no sólo no puede reconstruir la totalidad del proceso productivo del cual forma parte, como lo explica Marx, convirtiéndose en una pieza de una maquinaria más grande; también pierde su sabiduría vernácula, aquella que alguna vez lo arraigó al territorio. Para Rosa Luxemburgo, como señala Robert, la acumulación originaria sigue hasta nuestros días. “La desagregación continua y progresiva de las formaciones no capitalistas es la condición de existencia del capital” (Luxemburgo, 1970, pp. 169-171). La acumulación originaria continua es un proceso de colonización que no termina ni con la independencia de las naciones ni con su declaración socialista. Ese *continuum* se explica por el desvalor que produce la producción capitalista.

La producción capitalista no es una creación de valores. La acumulación del capital tampoco es una simple relación entre el Capital y el Trabajo, el primero explotando al segundo. Es también una relación del proceso de producción formado por el Capital y el Trabajo con un tercero inocente que es alternatively la naturaleza, la cultura, la tradición, el mundo vernáculo, la “economía” de subsistencia y sus saberes, verdadero mantillo que el proceso de producción capitalista va consumiendo (Luxemburgo, 1970, p. 171).

El “desvalor” es un cambio civilizacional. Es la capacidad que ha tenido y tiene la modernidad capitalista, la forma industrial de producción, los bienes y servicios que instala, la industria del turismo masivo, para agredir a “la autonomía, la cultura material, la capacidad para reinventarla en cada generación, las tradiciones y la subsistencia básica, la territorialidad de los pueblos” (Luxemburgo, 1970, p. 172).

3. Territorialidad: la re-existencia de los devenires minoritarios y el género vernáculo

“En muchas partes de México, los campesinos empiezan a usar un nuevo concepto para diferenciar la pobreza digna de la miseria. Es el concepto de territorialidad” (Robert, 2010, p. 25). La resistencia, la persistencia, de eso que hemos venido describiendo como subsistencia, sus saberes y prácticas, su cultura material, su “estar en el mundo”, nos dice Jean Robert, que pasan a convertirse, a través de la noción de territorialidad, en lo que Foucault llamaba *insurrección de los saberes avasallados*. ¿Qué, sino esto, es la insurrección zapatista?

Un reclamo que va mucho más allá que la demanda por la tierra, la territorialidad requiere

un territorio con su agua, sus bosques o sus matorrales, con sus horizontes, su peculiar precepción de “lo nuestro” y de “lo otro”, es decir, de sus límites, linderos y umbrales, pero también con la huella de sus muertos, sus tradiciones inimitables y su sentido único de lo que es la buena vida, con sus fiestas, su manera de hablar, sus lenguas o giros, hasta su manera de caminar. Su cosmovisión (Robert, 2010, pp. 25-26).

Encuentro una resonancia de esta noción de territorialidad como núcleo integral del estar en el mundo, como insurrección de saberes avasallados, con otra referencia:

“Cosmocimiento” es una palabra propuesta en la 3ra. Cumbre Continental de los Pueblos Originarios de Abya Yala, realizada

en Iximche, Capital del Pueblo Maya Kaqchikel, Guatemala, en el año 2007. La misma surge con el deseo de buscar maneras para poder comunicar conceptos ancestrales a la Humanidad sumida en la cultura antropocéntrica. Cultura que ha llevado a una crisis civilizatoria, llegando a poner en riesgo la supervivencia de la propia especie humana (Alta Alegremia)

Defensa del territorio que tiene estas características descritas en el término territorialidad, así como poner la vida en el centro, sus saberes y sus cuidados, son sin duda las frases que resumen las luchas actuales de los pueblos y comunidades frente al continuo despojo de la acumulación de capital. La crítica a la modernidad capitalista y sus efectos hecha por Jean Robert, en diálogo con colegas y amigos como Iván Illich y Majid Rahnema, agarra un hilo fundacional (la subsistencia), para desenmarañar eso que hemos perdido en la modernidad. Esa historia de las pérdidas tiene otra faceta en el concepto de *desencrustamiento del mundo* (Robert, 2022).

¿Qué es aquello que la modernidad trastoca? Y la respuesta se encuentra, de forma sorpresiva, en la categoría de género. La modernidad trastoca las esferas sociales que, en Europa, al menos hasta el siglo xv, se entrelazaban dándole sustento a un mundo intersubjetivo, donde la reciprocidad, la complementariedad disimétrica, la proporcionalidad, la vivencia integral de las distintas esferas era posible. Esas esferas se desvinculan, se instrumentalizan, se separan. La razón moderna opera a partir de la disección, la taxonomía y la dicotomía. La modernización, o la occidentalización del mundo, trae al orden de la segregación científica y la vivencia unidimensional del ser humano. Ello es particularmente manifiesto, nos dice Jean Robert, siguiendo a Illich, en la transformación del género en sexo. El orden y la práctica del género vernáculo sufre la “igualitarización moderna”, es decir, se subsume en relaciones equivalenciales bajo el paradigma del intercambio que el mercado impone a las relaciones sociales. Al ordenamiento de la vida antes de que apareciera el

concepto moderno de “género”, al equilibrio y proporcionalidad de lo masculino y lo femenino en el mundo y en los seres humanos, se contraponen la aparición del sexo económico. Ello no podía haber sucedido sino en la sociedad industrial. El sexo abstracto es el sexo económico que corresponde a la escasez en la sociedad industrial. Una escasez artificial, fundada en la motivación que sostiene a la sociedad industrial: las necesidades ilimitadas, “el sueño racional de una igualdad abstracta desencadenó formas inauditas de injusticia”.

Nos dice Jean Robert que el género, como complementariedad disimétrica (relación entre cosas totalmente diferentes, aunque casi iguales [Robert, 2022, p. 127, nota 204]) fue el paradigma histórico del concepto de proporcionalidad. La proporcionalidad es la luz que ilumina la posibilidad histórica —ya ocurrida en el pasado— de lo que existe antes de la “desincrustación”, antes del “deshilachamiento” de un “mundo de actividades, percepciones e ideas incrustadas unas en otras” (Robert, 2022, p. 129). Jean Robert evoca aquí la palabra *kosmos* en tanto *un conjunto ordenado*. “[...] se podría hablar de un tejido ‘cósmico’ porque en él todo recibe su ser de algo que se encuentra enfrente, como la orilla derecha de un río sólo existe porque hay otra frente a ella... Visto bajo esa luz, el camino a la modernidad es un camino hacia el ‘monismo’: hacia un mundo en el que las cosas ya no son lo que son en relación con una correspondencia mutuamente constitutiva... sino que llevan una existencia seccionada, separada de todo tejido cósmico (Robert, 2022, pp. 129-130). En el género y su modernización encontramos también el camino descrito para el caso de la subsistencia: del terruño, la diversidad, como principio de la naturaleza social, al universal abstracto del valor que se valoriza a sí mismo. Así, nos dice Jean Robert:

Recapitulemos: según Illich, el camino hacia la modernidad desde el siglo xv, que Polanyi resumió en la palabra *disembedding*... y que Marx entendió como el ascenso del capitalismo, puede definirse históricamente como el paso del género

vernáculo al sexo económico. El género vernáculo daba una coloración femenina o masculina a cada rincón del pueblo y a cada momento del día. El sexo económico engendra, en cambio, un espacio y un tiempo indiferenciados, iguales para todos. Esta universalidad espacio-temporal coincide con la modernidad misma y vuelve obsoleta la percepción local y concreta de la realidad. La universalidad de la sociedad industrial no podría reproducirse sin el predominio del sexo económico (Robert, 2022, p. 133).

Es la conciencia, la percepción y el sentido de pertenecer lo que la modernidad desarticula. Lo que interesa a Jean Robert, hurgando en las reflexiones de Iván Illich sobre el género, es pensar a contracorriente, cómo el patriarcado se impone y articula a través del sexo económico, mientras que en el género como cosmos encontramos complementariedades disimétricas mutuamente constitutivas entre espacios y tiempos de hombres y mujeres, nos dice, y arriesgaré a decir, entre especies y universos vivos y más allá de la vida como presencia.

¿Cuál es el sexo económico? ¿En qué consiste? Si es la impronta de la modernidad en el género, se trataría de la reducción del género al sexo y de la construcción compulsiva de la heteronormatividad sexual. Es decir, el género en la modernidad es la educación y el mandato cultural del sexo económico, entendido como heteronormativo, igualitario, universal y abstracto.

En este trabajo último de Jean Robert, reverberan estas preocupaciones por la entronización de “la economía”, su simulación en relación con la subsistencia, pensando ahora como un “desencastramiento” del mundo, que no es sino el desarraigo descrito en los trabajos previos. En el fondo, lo que perdemos con la modernidad es el cómo las sociedades se tejían en forma relacional y significativa, en y con la naturaleza. Y cómo ello se encontraba encarnado, por ejemplo, en la enjundia de don Bartolo.

Ahora bien, para Illich, a los ojos de Jean Robert, era posible “albergar la esperanza de una ‘regeneración’ entendida como ‘la emergencia de una sensibilidad renovada de esa realidad

reprimida, pero siempre subterráneamente activa que es el género vernáculo” (Robert, 2022, p. 138). Se trata, nos dice Jean Robert, de una sensibilidad capaz de captar lo que subsiste de una relación que fue “recíprocamente constitutiva”.

A Jean Robert le interesa la persistencia de eso que la modernización transforma. Y preguntaba, ¿qué es lo que la modernización transforma? Es, sin duda, la autonomía. Como persona, el espíritu y la práctica de Jean Robert adhería a la persistencia de eso que la modernidad transforma: la autonomía del caminar, su crítica al transporte, la autonomía del pensar, su crítica al saber experto, su propia práctica de la subsistencia, el hacer la casa con las propias manos, son manifestaciones de ello. Su acompañamiento a los pueblos rebeldes, a la *insurrección de los saberes avasallados* queda en su crítica viva y vivida a la modernidad capitalista. También en su escucha atenta a don Bartolo, a los zapatistas, a los pueblos.

Su obra es un frente de ataque a esa guerra contra los pueblos y sus formas de existencia. Los cuatro ejes que menciona: la guerra del Estado y del mercado contra la subsistencia; la enajenación, es decir, el abandono de la autonomía; la modernidad-modernización-occidentalización; y la coerción industrial se delinean con mayor o menor profundidad en cada uno de sus escritos. Cada tema específico, por ejemplo, el transporte en las ciudades modernas, da motivo para ir al fondo del asunto. Así, encontramos en su pensamiento a un verdadero crítico de la modernidad, diría Bolívar Echeverría “realmente existente”, al tiempo que un practicante de eso que la modernidad trastoca.

Bibliografía

Alta Alegremia, http://www.altaalegremia.com.ar/contenidos/carta_n_281_cosmocimiento.html (14 de febrero, 2024).

Inclán, D., Linsalata, L., y Millán, M. (Eds). (2017). *Modernidades alternativas*. UNAM/Del Lirio.

- Luxemburgo, R. (1970). *La acumulación de capital. Contribución a una explicación económica del imperialismo*. Singer, trad. de Jean Robert.
- Robert, J. (2017). “En el espejo de la Escuelita Zapatista: por un sentido común controversial”, en Inclán, D., Linsalata, L, y Millán M. (Cprrds.), *Modernidades alternativas*. UNAM/Del Lirio.
- _____. (1996). “Producción”. En *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Wolfgang Sachs (Ed.). Proyecto Andino de Tecnología Campesina-PRATEC.
- _____. (2010). *La crisis: el despojo impune*. Editorial Jus.
- _____. (2022). *La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío*. Itaca.
- Robert, J., y Rahnema, M. (2008). *La puissance des pauvres*, Actes Sud.
- _____. (2011). *La potencia de los pobres*. CIDECI UniTierra.

Jean Robert, pensar con los pies¹

Javier Sicilia

A mediados de los años noventa me encontraba impartiendo un ciclo sobre el cine de Kieslowski en el museo Brady. La noche que evoco presentaba *Rojo*, la tercera película, dedicada a la fraternidad, de su famosa trilogía. Después de proyectarla y comentarla frente a una frugal cena de queso, uvas y vino, con la que los administradores del museo solían acompañar aquellos ciclos cinematográficos, abrí el debate. Al fondo de la sala una mano se levantó y junto con ella un hombre muy alto de cabello cano me increpó con una voz sonora y una “r” extremadamente francesa: “No estoy de acuerdo con Javier Sicilia”. Confieso que me intimidé, no sólo por la manera tan directa con la que se dirigía a mí, sino por la lucidez con la que rebatía cada uno de mis puntos.

¹ El presente texto es una actualización del que, bajo el mismo nombre, escribí para celebrar los 70 años de Jean Robert, que fue leído el 23 de mayo de 2007, día de su cumpleaños, en lo que entonces era el Centro Cultural Universitario de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Se publicó ese mismo año, junto con otros textos escritos para esa ocasión, en un libro patrocinado por Sylvia Marcos que lleva el título de *La mirada invertida. Jean Robert 70*.

Yo había llevado mi análisis por un derrotero espiritual, descubriendo en el drama de *Rojo* los puntos en los que el alma de la protagonista se abría lentamente, a través de la fraternidad, al misterio de la caridad. El hombre que tenía enfrente lo llevaba en cambio por un derrotero contrario. No veía por ningún lado la caridad —ese gozo en la negación de sí que es el más alto grado del amor—; veía, por el contrario, en el movimiento de los automóviles y las llamadas telefónicas, que no cesan de aparecer en la película, el signo ominoso de la desencarnación moderna, el signo de una desgarradura por la que manaba el sufrimiento de la protagonista, que es el nuestro, y que hacía imposible cualquier verdadera caridad, cualquier posibilidad incluso de una fraternidad real, porque mantenía a los seres alejados de sí, lejos de la tierra y de sus pies que la recorren. Si había allí cualquier vestigio de amor era sólo un deseo, un chispazo de luz, que se consumía en la inhumanidad de un mundo hecho de aparatos.

No supe qué responder. Ni siquiera tuve la intención de hacerlo. Dentro de mí trataba de ordenar el mundo espiritual del que acababa de hablar y que aquel hombre venía de arrojar brutalmente al desorden de este mundo que no soportaba y del que siempre he tratado de huir. Ese hombre, que había vuelto a sentarse y, en espera de mi réplica, bebía con suavidad de la copa de vino que había dejado en el barandal de la sala, había desarrollado delante de mí, con admirable lucidez, un conjunto de verdades que intuitivamente —soy poeta— formaban parte de mí a través del pensamiento de Gandhi y de Lanza del Vasto, que eran la base de la crítica de una revista, *Ixtus*, recién fundada entonces con unos amigos, y que jamás me había imaginado descubrir en la película que entonces comentaba.

Cuando por fin pude articular palabra, le pregunté su nombre. El hombre volvió a levantarse y, con la misma perentoriedad con la que había hablado y la misma “r”, exclamó: “Me llamo Juan Roberto y soy de Chamilpa”. “Putra madre —me dije—, este cabrón francés no sólo me ha dado una lección de cómo pensar

sin hacer trampas, desde el peso de la carne y de la materia, sino que ahora, p'acabarla de chingar, se burla de mí. Ese hombre es verdaderamente desconcertante, piensa con los pies.”

Fuera de que no era francés, sino suizo —nació en Moutier—, de que en 1998 se naturalizó mexicano y de que desde hacía casi 40 años, después de abandonar su trabajo como arquitecto en Suiza, vivía, junto con su esposa, la psicóloga y antropóloga Sylvia Marcos, en Chamilpa, en una casa construida con sus propias manos, no me había equivocado: Jean Robert era un hombre que pensaba con los pies. Lo intuí aquella noche en la que nació nuestra amistad, lo he sabido con certeza a lo largo de los años, es decir, hasta su muerte, acaecida en 2020, en que su amistad me dio otras muchas lecciones y me enseñó a precisar mis intuiciones.

Pensar con los pies es un arte que se desprecia hoy en que, como me lo mostró Jean con su réplica en el museo Brady, el poder tecnológico —el automóvil, las líneas telefónicas, la pantalla de la computadora, el celular, las industrias heterónomas— nos desencarna de la tierra, deformando nuestra percepción y haciéndonos creer que somos poseedores del poder de los dioses que no habitan un suelo, sino el espacio del éter y poseen el don de transformar el mundo y de la ubicuidad —ese sueño desmesurado de poder estar en todas partes en el mismo momento—. Pensar con los pies significa pensar desde un andar sobre nuestras propias piernas. El caminante Jean Robert, que desde antes de llegar a México renunció al coche, fue un maestro en ese arte. Nunca se dirigió a algún sitio como el automovilista, que, sentado como un bulto en el asiento delantero, traga kilómetros de asfalto hacia delante y los desecha hacia atrás, mientras aprieta el acelerador y el volante, envuelto por una atmósfera climatizada. Tampoco se comportó como el cibernauta que, apoltronado frente a su computadora, simula viajar por el espacio y el tiempo, sintiendo que ha conquistado la ubicuidad de los dioses, cuando sólo, diría Jean Robert, es una interfase conectada a un complejo sistema de dominación. Tampoco fue un *homo technologicus*, que cree,

mediante lo eficientísimo de sus aparatos, transformar el mundo, cuando sólo se hace esclavo de poderes que no sabe manejar y lo destruyen junto con su entorno. Por el contrario, Jean, que se desplazó siempre sobre sus pies, sintió no sólo el suelo, sino las diferentes atmósferas que lo envuelven. Miraba, olía, escuchaba, sentía el peso y la densidad de cada territorio en una relación de proporción entre lo que el mundo es y lo que sus sentidos le permitían percibir de él. Poseía, por lo mismo, una gran capacidad de sorpresa y una profunda experiencia de su libertad y de su autonomía. Al pensar con sus pies, ejercía una crítica tan radical, compleja, desconcertante e incapturable como los meandros que recorrió. De ahí que hablar de su pensamiento sea tan difícil.

Caminando sobre sus pies, su lúcida crítica a la sociedad industrial se movió, al igual que su andar, por muchos territorios que van desde el urbanismo hasta los nuevos sistemas tecnológicos, pasando por la arquitectura, las instituciones, el espacio, la economía, el activismo político (recordemos su lúcida y constante participación en la lucha, que él mismo desencadenó, por la defensa del Casino de la Selva; su apoyo a las luchas del zapatismo y de los campesinos de Atenco contra la construcción de un aeropuerto sobre sus tierras) y su labor de defensor y constructor de espacios vernáculos (edificó su casa, uno de los primeros ensayos de casas ecológicas que se conocieron en el país, con sus propias manos, y, al lado de César Añorve, trabajó en la fabricación de excusados secos y en la promoción de proyectos de autoconstrucción local). Todos esos temas y actividades pueden rastrearse en sus libros *Ecología y tecnología crítica*, *La libertad de habitar*, *Water is a Commons*, *La traición de la opulencia* (escrito con Jean-Pierre Dupuy), *Los cronógrafos, la era de los transportes devoradores de tiempo*, *La potencia de los pobres* (escrito con Majid Rahnema), *La crisis: el despojo impune*, *La edad de los sistemas en el pensamiento tardío de Iván Illich* y en la infinidad de artículos que escribió en los suplementos periodísticos *El Gallo Ilustrado* y *Opciones* y en las revistas *Ixtus*, *Conspiratio* y *Voz de la Tribu*.

Sin embargo, detrás de la complejidad de sus recorridos hay

una unidad subyacente que la anécdota de nuestro encuentro insinúa y que trataré de precisar tomando como base uno de sus más queridos temas, la arquitectura y, por la manera en que lo aborda, un asunto que para mí es infinitamente familiar, la mística cristiana.

Iván Illich, su amigo y maestro, en su libro *En el viñedo del texto*, siguiendo a Hugo de San Víctor, habla, entre muchas otras cosas, del método mnemotécnico y de conocimiento que el propio Hugo desarrolló en su *Didascalicón*, mediante la invención de un arca interior que, a través de sucesivos recorridos, conducía al hombre al conocimiento de las verdades divinas en el aquí de las cosas. Jean Robert, recorriendo con sus pies mentales también el siglo XII descubrió que lo que Hugo de San Víctor expresaba en su *Didascalicón*, el abad Sugierius lo expresó en piedra en la construcción de la primera iglesia gótica, la basílica de Saint-Denis, cerca de París, inaugurada en 1114, ese gótico que era una nueva forma del decir místico.

Cuando uno recorre con sus pies esa arca arquitectónica, nos dice Jean Robert (2010), en dos artículos publicados en los números 34 y 35 de la revista *Ixtus* (“Del aquí, del allá y de un *poodle*” y “Nuevas preguntas sobre arte y arquitectura”), se da cuenta de que en esa iglesia donde un Cristo juez señorea el pórtico (la entrada a las jerarquías celestiales, de las cuales el interior de la basílica es símbolo) y un rosetón, símbolo del Cristo resucitado, señorea el interior (el punto más alto del interior de la nave que ilumina el mundo visible), hay tres niveles que la modernidad tecnológica ha roto: el de la longitud, el de la latitud y el de la altura.

El primero, que permite al fiel caminar hacia el lugar de la Eucaristía y del Cristo resucitado, simboliza “la historia de la salvación, es decir, del tiempo entre la creación y el juicio —si el feligrés [que camina en esa dirección] echa una mirada afuera, a la derecha y a la izquierda, podrá imaginar que ve desde el arca de Noé al mundo sumergido por el diluvio—”. El segundo nivel,

el de la latitud, simboliza la fraternidad de los hombres que, “parados o sentados han detenido su progresión individual [...]” para navegar juntos. De ahí el nombre de nave que lleva esa parte del templo. Esa peregrinación en la estabilidad “es el movimiento hacia la salvación” de la comunión santa. “Recuerda el tránsito de la comunión de los vivos y de los muertos, de condiciones diversas, pero iguales en la participación del sacramento y formando parte del cuerpo de Cristo. Es el movimiento de la Historia.” Esta fraternidad que se da en la latitud permite que la condición de cada uno —proporcionalmente iguales en la caridad— reciba su significado de la del prójimo que está al lado suyo. Por último, la altura, es el sitio desde donde el Cristo resucitado, simbolizado por el rosetón y la luz que pasa a través de él, ilumina al mundo en sus tres niveles: el de la materia, que está a la entrada después del pórtico; el de la carne, donde se encuentran los feligreses y las estatuas de los santos en orden jerárquico; y el del espíritu, que son las zonas cercanas al rosetón: la luz de la verdad.

En las tres dimensiones del templo, para usar la descripción del arca interior de Hugo de San Víctor, “está contenida toda la escritura divina. [La historia es] la longitud del arca, porque el orden del tiempo se encuentra en la serie de acontecimientos. [La latitud es] la participación en los sacramentos [que] cimenta al pueblo de los fieles. [La altura es] el progreso [en] las virtudes [que] eleva la libertad de los méritos”, hasta mezclar al fiel con la carne del resucitado.

Hay algo, sin embargo, que le interesaba más a Jean de esa arquitectura. No era sólo el camino que permite al fiel mezclarse con la carne del resucitado, sino el camino que, desde allí, el fiel recorre para, como el *Logos* en su encarnación, volver al mundo, un movimiento que tiene su correlato en la Caverna de Platón: el prisionero liberado que sale de la caverna y mira la luz de la que emanan las cosas, no se queda allí, vuelve al mundo para expresar lo que humanamente nos corresponde de ese más allá al que estamos llamados. Coherente con su condición de caminante,

Jean sabía que lo que está expresado de manera cristiana en la basílica de Saint-Denis y de manera griega en la Caverna de Platón, está, con sus respectivas particularidades y *ethos*, expresado en las formas de vida de las diversas culturas. Cada una de ellas tiene sus maneras de vivir el *Logos* y de experimentar el aquí, el allá y el más allá; cada una de ellas se mueve en un territorio encarnado y ordenado, en donde los hombres tienen su sitio en el común y en el cosmos.

La civilización moderna, es decir, la civilización del *homo oeconomicus*, del *homo technologicus*, del *homo transportandus*, ha roto, en su desmesura, ese orden proporcional, sometiendo todo y a todos a una uniformidad espacial, destruyendo los símbolos y los ámbitos de las diversas culturas que siempre llamó vernáculos, vaciando de sentido sus matrices y haciendo a los hombres dependientes de instituciones que proporcionan servicios de todo tipo, desde los más fundamentales, como el alimento y el saber, hasta los más sofisticados, como la energía y la complejidad heterónoma y terrible de sus aparatos.

Visto desde allí, me parece, se pueden comprender el punto en el que convergen tanto los caminos que recorrió con sus pies como los diversos temas de su crítica. Su crítica a la economía dice que, al fundar sus postulados sobre la escasez, destruye las formas de autosubsistencia, nos desarraiga de nuestro común y nos lanza a la miseria de empleos contraproduktivos que generan el paso de la pobreza a la miseria o, con palabras del propio Jean, “la dificultad creciente para los pobres de subsistir fuera de la esfera del mercado”. Su crítica al automóvil dice que no sólo las llantas son espantosamente dañinas porque nos despojan de nuestra movilidad natural y autónoma, y nos convierten en seres pendulares que se mueven mediante prótesis de hule, sino porque también nos roban tiempo, generan una contaminación, cuyas consecuencias ecológicas se anuncian en el cambio climático, y destruyen, mediante las carreteras que se fabrican para su circulación, poblaciones, suelos agrícolas y lugares simbólicos.

Su crítica a la construcción planificada de viviendas y de tiendas de autoservicio dice que erosionan las relaciones de soporte mutuo, es decir, aquellas que nacen de la sabiduría de un común, e imponen un control administrativo que paraliza las autonomías creadoras. Su crítica a los sistemas dice que, al desarraigarnos del suelo y meternos en una realidad virtual, inhiben nuestras percepciones, nos velan lo real y nos provocan una dependencia drogadictiva de consumo de realidades inmateriales y ajenas a nuestras proporciones humanas. En síntesis, toda su crítica a la modernidad se basa en el hecho de que, al pasar ciertos umbrales, es decir, al querer universalizar todo bajo la deslumbrante luz que habita detrás de la carne del Cristo encarnado y resucitado, el mundo moderno y sus aparatos se han vuelto más destructores de las culturas y de la libertad del hombre que la producción de bienes materiales de la naturaleza.

Se puede comprender también su defensa de los patrimonios culturales, de los campesinos y de los trabajadores informales de las urbes, su renuncia a la arquitectura profesionalizada y su vinculación con movimientos en defensa de sus territorios y de autoconstrucción local.

Yo mismo, después de tantos años de compartir su amistad y de estudiar su pensamiento, puedo comprender, ahora que se ha ido, lo que aquella noche en que lo conocí quería decirme con su réplica. No me pedía que dejara de pensar desde categorías espirituales, sino que, siguiendo la enseñanza en piedra de la basílica de Saint-Denis, ejerciera un movimiento anagógico —ese doble movimiento mediante el cual se sube peldaño por peldaño del suelo de las jerarquías terrenales, pasando por las celestes, hasta el Cristo resucitado, para luego recorrer en sentido inverso esos mismos peldaños y volver a las cosas terrenales— para mirar el mundo a la luz de sus proporciones humanas con la verdad vista. Lo que me pedía era que pensara con los pies para no extraviarme, para no hacerme trampas y colocar las cosas en su sitio, es decir, en la proporcionalidad que nos corresponde como seres

encarnados y que la modernidad quiere arrebatarnos. Lo que me pedía era lo que las palabras de Hugo de San Víctor iluminan desde el misterio de la encarnación de la que habla el Evangelio y que seguramente aquella noche animaban el caminar de Jean por la sala del museo Brady y el *Rojo* de Kieslovski: “Si la sabiduría de Dios no se conoce primero corporalmente, no podrás ser iluminado por su contemplación espiritual. Por ello no debes nunca despreciar la humilde manera en la que la palabra de Dios nos alcanza. Esta humildad es precisamente la que te ilumina”.

Bibliografía

Illich, I. (2002). *En el viñedo del texto*. FCE.

Robert, J. y Dupy, J. (1979). *La traición de la opulencia*. Gedisa.

Robert, J. y Rahnema, M. (2011). *La potencia de los pobres*. Cideci/Uni-Tierra.

Robert, J. (1992). *Ecología y tecnología crítica*. Fontanamara.

_____ (1999). *La libertad de habitar*. HIC.

_____ (1994). *Water is a Commons*. HIC.

_____ (2010a). *La crisis: el despojo impune*. Jus.

_____ (2021). *Los cronógrafos, la era de los transportes devoradores de tiempo*. Itaca.

_____ (2022). *La edad de los sistemas en el pensamiento tardío de Iván Illich*. Itaca.

Filosofía política e historia de las herramientas en el pensamiento de Jean Robert

Mariana Favela

No hay espacio para la contemplación. Prisa y fugacidad. Los automovilistas en la Ciudad de México pasan 218 horas anuales en el tráfico, suficiente tiempo para ver 109 películas y el equivalente a nueve días enteros. Caminar es un acto subversivo en una sociedad atrofiada, atrapada entre las pantallas y el sedentarismo. El promedio de desplazamiento en la Ciudad de México, la cuarta más lenta del mundo, la quinta más grande y la sexta más poblada, es de apenas 20 kilómetros por hora. “Dime a qué velocidad te desplazas de un lugar a otro y te diré quién eres”, escribía Jean Robert en *El tráfico automóvil, radiografía de la contra-productividad industrial*.

Camuflaje. ¿Cómo disimular lo insostenible? La palabra prisa proviene del latín *pressa*, aprieto o apretar, y significaba tropel agitado de gente. Tumulto. La prisa no se refiere a la velocidad o al acelere, sino a aquello que lo frustra. Las calles se estrechan como se estrecha el flujo de agua cuando merma, de súbito la

banqueta desaparece y sólo hay espacio para la máquina. Los autoinmóviles parecen una fotografía sin sentido mientras a su lado las personas se agolpan para caber en una raquítica acera, fluyen como mares sobre las marcas de cruce y se escabullen a las entrañas de la tierra, donde el metro promete, más tarde que temprano, llevarles a su destino. Es rutina, hábito y costumbre, la empresa “inevitablemente devoradora de tiempo de vida”, cronófaga, que advierte Jean Robert.

La filosofía política de Jean Robert tiene la cadencia de un pensamiento que no se somete a la premura, que trasciende la vorágine intempestiva que impone la producción y no cede ante la presión de las modas epistémicas. Parafraseando la idea sobre lo contemporáneo y un mundo sin pasado que desarrolla en *La edad de los sistemas*, a partir de aquella novela que Iván Illich nunca escribió pero que le escuchó esbozar, diría que Jean logró escapar a la academia subordinada al capital, que hace de ésta un lugar donde todo aspira a ser, insoportablemente, nuevo.

La historia de la era instrumental

Las interpretaciones de Jean Robert e Iván Illich en torno a la tecnología se entienden en el contexto del giro histórico de la filosofía de la ciencia que inició a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta. El giro histórico, después, permitió la conformación de los estudios culturales del conocimiento científico, un heterogéneo conjunto de investigaciones que abrevan de la antropología, los feminismos, la filosofía, la sociología, la historia y la crítica literaria, gracias a los cuales tenemos investigaciones que han ayudado a desmontar el supuesto carácter ahistórico de los problemas filosóficos, así como las yertas barreras disciplinarias y aspiraciones taxonómicas dieciochescas. La obra que emana del diálogo entre Robert, Illich y Barbara Duden, aunque se entiende en ese contexto, es insubsumible al campo de los estudios culturales. Fundamentalmente porque su trabajo como historiadores es indisociable de una filosofía política que,

más que brindar un diagnóstico de las limitaciones que impone la modernidad, ha dedicado buena parte de sus esfuerzos a historiar las alternativas existentes, es decir, las que sobreviven a pesar de la colonización.

Tanto Illich como Robert comparten el cuidado de sus contemporáneos por tejer una historia fina, suspicaz de las generalizaciones, crítica de los discursos totalizantes y de las narrativas absolutas. Así formulan una de sus aportaciones más provocadoras sobre el carácter situado de la tecnología, es decir, la idea de que el uso de este concepto fuera de la historia occidental antes de 1215 constituye un anacronismo, lo que llevó a Robert a discutir aquello que, en aras de la precisión, llamó una historia de los instrumentos. Su trabajo histórico rastrea detalles, identifica singularidades y se acompaña siempre de una filosofía política anticapitalista, cuyo propósito es dar pistas para romper la parálisis y dar rienda suelta al peregrinaje de otras formas de vida. En el caso de Robert, además, el trabajo como historiador y filósofo es parte de un compromiso que implicó su participación directa y acompañamiento de movimientos políticos para la transformación. No hay fractura. Jean Robert no fue uno en los libros y otro en la arenga. Su impronta filosófica es, sin duda, la congruencia.

Hacia un principio de generosidad

La primera vez que platiqué con Jean yo terminaba una reunión con Sylvia Marcos, quien me invitó a quedarme a comer en la casa que construyeron en Chamilpa. Guardo con especial aprecio el recuerdo de esa conversación al aire libre, el gusto de la comida y la demoledora crítica que Jean tejió contra Feyerabend, a quien entonces yo leía con intensidad. Aquella tarde salí con una copia de *El género vernáculo*¹ bajo el brazo y un montón de certezas desechas. Me cautivaron el ritmo del diálogo y la generosidad de la palabra, yo apenas pasaba los 20 años, pero Jean y Sylvia

¹ Libro escrito por Iván Illich [N. del E.].

me trataban como una par, compartían el alimento y la duda. El entusiasmo desbordado por el pensamiento illicheano sólo fue interrumpido por la crítica de Sylvia desde rincones feministas que no caben en el feminismo igualitario con el que Iván Illich tiende a dialogar.

A Jean Robert no se le puede entender si no es en diálogo con Sylvia Marcos, su pensamiento en par, permanece. La conversación y el gozo. La teoría se come, es alimento para hacer. Cuando Jean Robert escribe que no podía haber teoría sin festival, lo escribe desde la experiencia. Jean, rememorando a Illich, consideró que la conversación es el origen de la emergencia del pensamiento. Con el recuerdo afable de aquellas tardes se antoja una filosofía rústica, en el sentido original del término, del indoeuropeo *rew-os*, espacio abierto o por abrir, que curiosa pero no casualmente, comparte familia con la palabra rumba.

La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío refleja uno de los rasgos que me resultan más atractivos de la filosofía política de Robert, la generosidad. La capacidad de navegar entre el pensamiento crítico más filoso sin ceder a la aspiración moderna de apropiación de las ideas. Autoría. Jean está siendo siempre en conversación, al punto de casi mezclarse. Cohabitación. En el pasaje dedicado a los encuentros —en el que reconstruye el contexto afectivo que permitió el desarrollo de la crítica del modo industrial de producción y la topología mental de la modernidad capitalista en la obra de Illich en los años setenta en Cuernavaca—, escribe, “¿tenía Illich una casa, un suelo bajo los pies? Sí, una casa de adobe en un pueblo cercano a la ciudad de provincia. Y, quien dice suelo dice trazas, dice almocárabes sorprendentes entre el presente y el pasado. Defender el derecho de dejar sus trazas en el suelo implica denunciar una civilización que quiere recubrirlo con una capa de cemento”. Arquitecto de saberes es quien trabaja el pensamiento con las manos, ¿acaso no habla de aquella casa que él mismo construyó para nacerse un terruño? También.

Más que preguntarse en torno a su vigencia, hemos de reconocer que el pensamiento de Jean es urgente. En el tránsito que Illich identificó entre el fin de la era de la herramienta y la era de los sistemas, cuando los medios se vuelven fines y los artefactos no están más al servicio de las intenciones humanas; cuando la instrumentalidad se vuelve coextensiva de la sociedad y del espacio social, ¿cómo hacer para mantener el hilo que todavía y a pesar de todo teje la vida y la sostiene? La apuesta de Illich, y con más claridad la de Jean, es la de aprender de los mundos existentes que sobreviven y se contraponen a la desincrustación.

La filosofía de las herramientas

¿Por qué a pesar de la pertinencia, su obra es tan poco trabajada en las academias dedicadas a la historia de la tecnología y de la ciencia, particularmente en México? El pensamiento de Jean Robert permanece poco estudiado en las academias de filosofía de la ciencia porque, si bien buena parte de los estudios culturales han historiado el carácter eurocéntrico y colonial de las filosofías dominantes, la de Jean desborda esa corriente en tanto acto revolucionario. Como Robert escribe recordando al Illich de los setenta, “un acto es revolucionario cuando revela la posibilidad de una cosa o una situación que puede haberse esperado, pero de la que, hasta ese momento, nunca se había establecido que era realizable”. El horizonte que prefigura la filosofía política de Jean es uno anticapitalista, que no se limita al diagnóstico, sino que arenga a la transformación. No a una transformación utópica, del no lugar, como explicó en sus conversaciones en tierras zapatistas, sino eutópica, es decir, una transformación a partir de nuestro propio lugar, para romper con lo que él llama el entumecimiento de los sentidos, la internalización de los sistemas.

Por otro lado, la obra de Jean Robert se mantiene en los márgenes de las academias institucionalizadas, porque su crítica a la educación en tanto sistema obligaría a desmontar las instituciones, ¿a implotarlas, tal vez? Obligaría a acuerpar una filosofía

más allá del papel; una educación sin paredes, sin jerarquías, evaluaciones ni privilegios. ¿Se puede discutir las reflexiones de Robert en torno a la contraproductividad de las instituciones educativas, cerrar el aula y volver al trabajo burocrático, informes sobre informes, evaluaciones y formatos que hoy distraen la imaginación política y filosófica en las universidades?

Finalmente, su pensamiento resulta incómodo porque, sin ceder a la desincrustación, la filosofía política de Jean reconoce el potencial subversivo de una espiritualidad no subordinada a las demarcaciones arbitrarias de la modernidad. Su filosofía no cede frente a la aspiración de la racionalidad cercenante que expulsa a todo aquello que el racionalismo ha condenado a los márgenes de lo aceptable. Domesticación. En *La edad de los sistemas*, él mismo señaló que en los escritos más recientes sobre Iván Illich, sus interlocutores suelen eludir un hecho constitutivo de su pensamiento, era teólogo. En contra de esa tendencia aséptica, Jean reconoce la inspiración teológica que nutre el trabajo de Illich en tanto historiador de los instrumentos y crítico de la modernidad.

Inclasificable, el pensamiento de Jean Robert sigue andando, es un respiro para sobrellevar estos tiempos de crisis, que, como él explicó, no son sino la posibilidad de la transformación. Inabarcable, su obra se despliega a ratos hacia la filosofía, la arquitectura o la historia, incómodo y provocador, su pensamiento sigue abriendo la invaluable posibilidad de suspender nuestras certezas.

Bibliografía

- Robert, J. (2021). El tráfico automóvil, radiografía de la contra-productividad industrial, *The International Journal of Illich Studies*, 8(2).
- Robert, J. (2022). *La edad de los sistemas en el pensamiento tardío de Iván Illich*. Itaca.

Relato de una amistad insólita: el amigo Jean Robert y el EZLN

Diego Ferraris

1.

La amistad revela en la carne cómo sus límites no son los del cuerpo físico, sino los de la imaginación, la memoria y las percepciones; muestra límites lábiles. Epicuro (2005) decía: “de todas las cosas que la sabiduría proporciona con vista a la vida feliz el mayor bien es la adquisición de la amistad”. Las amistades nos acompañan: son estrellas brillantes que iluminan el cielo oscuro y profundo de la soledad: “Es bello estar en silencio juntos/ Más hermoso, reír juntos/ Descubriendo la blancura de los dientes”, escribe Friedrich Nietzsche (1987). Soy afortunado: mis entrañas están animadas de figuras que difuminan los límites entre imaginación y sensaciones; mantengo amistades físicas y presentes sólo en mi imaginación, nacidas gracias a libros, versos, cuentos y melodías.

Mi soledad está bien acompañada. A veces me encuentro, también, con figuras híbridas: más que real y física, mi amistad

con Jean Robert es parte de una trama en que real e imaginario, o surreal,¹ son inseparables: nos une un tejido amistoso hecho de dimensiones, calendarios y geografías diferentes, que nos entrelaza, por ejemplo, con las prácticas y los sueños de resistencia y rebeldía que animan al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)² y el archipiélago de quienes, con ellxs, caminan preguntando.

Yo, uno entre las centenas de miles de personas inspiradas por ellxs, un internacionalista contemporáneo de izquierda, huérfano de alguna forma del horizonte político del comunismo, pero consciente de tener innumerables ancestros y cómplices en todas las geografías y las historias que nos han hecho lo que somos: compas. Jean Robert, probablemente amigo, a la vez, de pocas personas y de muchísimas, amigo, por cierto, de los pueblos indígenas mexicanos, de las bolsas de resistencias anticapitalistas del mundo, del EZLN y de los saberes que florecen de la *philia*.³

Fui a Chiapas, tierra de esperanza y rebeldía, con la conmovición de quien se acerca a una utopía real; pisé por primera vez el suelo del Centro Indígena de Capacitación Integral, CIDECI UniTierra de San Cristóbal de Las Casas;⁴ una escuela “muy

¹ En *Real y surreal*, Carl Gustav Jung propone abrir el concepto de “surreal”, cuestionándolo como algo construido en oposición al de “realidad”, que el pensamiento moderno occidental reduce a la sentencia: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (Nada está en el intelecto que antes no fue en los sentidos).

² El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es una organización político-militar de relevancia planetaria, que, desde 1994, ha declarado la guerra al Estado mexicano y al capital global. El EZLN gobierna de manera autónoma una parte del estado de Chiapas, según principios anticapitalistas y desde una perspectiva que articula de manera original herencias izquierdistas y mesoamericanas mayas. Hoy sigue interpelando a las “luchas por la vida” y “contra todas las guerras del capitalismo” del mundo, promoviendo prácticas de “resistencia y rebeldía” (EZLN, 2015).

³ *Philia* es un término que el griego antiguo usaba para referirse al amor fraterno, incluyendo amistad y afecto. Es uno entre los nombres del amor, como, por ejemplo, *eros*, el amor romántico; *agapē*, el amor espiritual o *storgē*, el amor familiar. *Diccionario griego-castellano*.

⁴ El Centro Indígena de Capacitación Integral, CIDECI UniTierra de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, es una escuela de saberes, artes y oficios para jóvenes indígenas, de inspiración católica. Desde agosto de 2019 comparte su terreno

otra”: templo de resistencia y buen vivir para quienes sentimos la realidad de manera distinta de cómo quiere imponerla el pensamiento único. Con una sonrisa amistosa y cómplice, Jean Robert hablaba desde el escenario de aquel auditorio tan rico en colores y compañerxs, tanto que, al recordarlo, sigo temblando de emoción. Hablaba de su libro *La potencia de los pobres*,⁵ escrito con Majid Rahnema: era 2011 y estábamos compartiendo el Segundo Seminario Movimientos Antisistémicos Planeta Tierra,⁶ entre personas de varios lados del mundo.

Con el tiempo me di cuenta: Robert forma parte de una constelación de pensadorxs críticxs por el bien común, comprometidxs con las luchas antisistémicas, que frecuentan los territorios autónomos zapatistas, comparten cierta crítica a la modernidad industrial y colonial y al sistema capitalista y reivindican cambios radicales. Increíble, desde una remota tierra del sur de México, se sienten evidentes los lazos que unen formas de vida inconformes: analogías y diferencias eran exhibidas en la misma constelación de esperanza y rebeldía.

Quería entrevistar a él y a Sylvia Marcos⁷ —su compañera de toda la vida, activista e intelectual también comprometida con

autónomo con el Caracol zapatista Jacinto Canek y la Junta de Buen Gobierno zapatista Flor de nuestra palabra y luz de nuestros pueblos que refleja para todos; desde 2006 hospeda y promueve actividades políticas, artísticas y socioculturales autónomas, junto a EZLN y al Congreso Nacional Indígena (CNI). <https://seminarioscideci.org/plano-interno/> y <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/17/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-y-rompimos-el-cerco-subcomandante-insurgente-moises>

⁵ “La pobreza capitalista es la imagen invertida de la riqueza capitalista, la que se mide en valor, es decir en dinero [...] El libro que comentamos aquí es una investigación sobre estas otras formas de riqueza y las formas de pobreza correspondientes. Es lo que quisimos anunciar cuando titulamos este libro *La potencia de los pobres*. [...] El *conatus* es la forma más íntima de ganas de vivir, de seguir siendo lo que uno es, de fidelidad a sí mismo. Es la *potentia* original. Algo un poco como la envidia dijimos entonces. La *potentia* es la raíz de toda autonomía” (Robert, 2011).

⁶ <https://seminarioscideci.org/segundo-seminario-internacional-de-re-flexion-y-analisis-planeta-tierra-movimientos-antisistemicos-2010>

⁷ Psicóloga clínica, antropóloga, filósofa feminista, activista, en particular al lado de los pueblos indígenas y del EZLN. Véanse, entre otras publicaciones: *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas* (2011), *Tomado de los labios. Género y eros en Mesoamérica*

el EZLN y las luchas desde abajo—, por su cercanía biográfica e intelectual a Iván Illich,⁸ me movía aún más profundamente la complicidad política que sentía unirnos. Ellxs nos acogieron a mí y a mi compañera de entonces por unos días en su preciosa casa de Chamilpa, en Cuernavaca, México. Conversamos mucho, realizamos las entrevistas, salimos a comer y fuimos juntxs al cine; increíbles ciertas casualidades de la vida: en el antiguo Cine Morelos de Cuernavaca proyectaban *Flor en otomí*,⁹ una película sobre los antecedentes históricos de la formación del EZLN. Fueron ratos maravillosos de aquellos que revelan que algunas amistades preceden y exceden el momento de conocerse de verdad; por ser parte, yo creo, de un tejido que entrelaza entre sí diversos presentes, pasados y futuros. Qué alegría y qué lindo el amor que se percibía entre Robert y Sylvia, el respeto juguetón y el cariño de una pareja tan amable y profunda. Qué emoción presenciar su intimidad, escucharles y conversar con ellxs, luchadorxs sociales e intelectuales críticxs tan accesibles y simpáticxs y saber de sus amistades con muchxs de aquellxs que llenan los estantes de nuestras bibliotecas. Nació una amistad, me enamoré, y, desde aquellos días, no he dejado de visitarles cuando he podido. Digo “me enamoré” porque comparto la idea de aquellos

(2006-2011) y, sobre la autora, <https://sylviamarcos.wordpress.com>

⁸ Iván Illich es un pensador, filósofo e historiador crítico del cual Jean Robert fue amigo y colega. Según Robert, podemos leer la obra de Illich como “crítica de la cultura material de nuestro tiempo, constituida por al menos dos proyectos distintos: 1. En tiempos del CIDOC, la crítica a la “contraproduktividad” de las instituciones industriales. 2. A partir de los años ochenta, junto con Barbara Duden, el vasto programa de exploración histórica de las percepciones físicas y de su contribución a la cristalización de lo que el hombre contemporáneo considera verdadero, con el fin de examinar los axiomas básicos de la mentalidad occidental en el “espejo del pasado” (Robert, 2020).

⁹ *Flor en otomí* “es un documental íntimo y entrañable sobre la historia de una joven que decidió unirse en octubre de 1973 al movimiento guerrillero de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) [...] Pocos meses después, el 14 de febrero de 1974, sería masacrada en un operativo militar en compañía de otros miembros de la organización clandestina. [...] Dení, cuyo nombre significa “flor” en otomí, tenía 19 años. El documental es un vivo homenaje a su memoria”, cita tomada de <https://www.filmin-latino.mx/pelicula/flor-en-otomi>

griegos de que la amistad, la *philía*, es uno de los nombres del amor.

“¿Diego cómo le podemos decir esto a la señora aquí enfrente y a lxs otrxs vecinos?”, me urgía a menudo Robert, sonriendo con una seriedad afilada y profunda. Desde aquellos días en que lxs conocí, tuve el honor, el gozo y la alegría de cultivar la amistad con ambos, pero, en los primeros años, especialmente con Jean. Su amor por las personas, los pueblos y la gente, su atención a la cultura material de nuestro contemporáneo, su amor por los saberes populares y vernáculos, su dedicación a la enseñanza, los libros, los transportes y la arquitectura, su amor por las artes, las palabras y la poesía, así como su simpatía, sus modos amables y pensamiento tan concreto y no convencional, fueron algunos de los hilos que tejieron la trama amistosa que seguimos compartiendo.

2.

1 de octubre de 2020, 4:30 a.m.

El amigo y compañero, el intelectual descalzo Jean Robert exhala su último aliento con corazón sereno, entre amor y entrega afectuosa, acompañado por Sylvia Marcos, mujer a la que ha amado durante cincuenta años con ojos que no lograban negarlo.

Que se hable de él y de su obra es deseo de resistencia y rebeldía; que se prosiga en conversación con él y con quienes él ha dialogado durante tantos años vividos en manera *obstinada y contraria*, es tan importante como urgente. Que se escuchen las propias carnes vibrar y contraerse ante la real percepción de lo bello y lo intolerable, que se olfateen y se junten oleadas y perfumes de amistad, que se organice el abajo social, es necesario.

El sistema sexista y capitalista nos obliga a diario a aprovechar las oportunidades y nos impone el desastre. Conspirar o seguir masacrándonos entre nosotrxs mismxs, seguir matando animales y plantas, devastando el planeta que somos o abrírnos a metamorfosis cotidianas y reales es lo que queda.

Con la sonrisa de Jean Robert tatuada en el corazón, me emociona leer el comunicado, “Una montaña en alta mar”, del 5 de octubre de 2020, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional con el cual lanzan su nuevo desafío al sistema y su nueva propuesta a lxs compañerxs anticapitalistas del planeta, una Travesía, una Gira por la Vida, por la que sus propias delegaciones juntas a las del Congreso Nacional Indígena mexicano atravesarán los cinco continentes para escuchar y conocer personalmente las luchas sociales de abajo. Imagino a Robert sonreír al leer sus palabras y el dolor del luto por su muerte se endulza con su sonrisa.

Estas palabras abrían una página de notas con las cuales intentaba escribir algo que quería hacer público para saludar la partida del compañero Jean Robert. Nunca lo hice y estas notas siguieron siendo mi forma íntima y personal de despedirme de él. Unas semanas después tuve el honor y el placer de compartir un tiempo amistoso de palabra, escucha y silencio con Sylvia Marcos: fueron días muy íntimos de elaboración compartida del luto que, en la natural diferencia y proporción de sentimientos, vivimos marcados por la certeza compartida de una presencia amorosa que de alguna forma acompaña la ausencia. Certeza sentida en la carne. Fueron días de amistad y de agradable celebración de la memoria. Sylvia y yo empezamos a releer y a reunir una serie de textos que Robert realizó pensando en el EZLN o invitado por ellxs: construimos el índice hipotético de un libro precioso o más bien rellenamos una carpeta que se veía bordada de aquellos hilos amistosos insólitos que entrelazan la vida de Robert, del EZLN y de cuantxs los comparten. Un tejido hilado de negro y rojo, como aquella bandera que envolvió el ataúd de Robert y que ondea firme en territorio autónomo zapatista, animando complicidades entre continentes y calendarios.

La primera vez que Robert fue invitado a tomar la palabra en eventos públicos junto con lxs zapatistas fue en 2007, durante el Primer Coloquio Internacional In memoriam Andrés Aubry. Movimientos Antisistémicos Planeta Tierra, organizado por el

CIDECI-UniTierra de San Cristóbal de Las Casas. En esa ocasión, Robert y Sylvia Marcos, amigos de Andrés Aubry¹⁰ durante muchos años, fueron convidadxs por la Comisión Sexta del EZLN¹¹ a conversar con los mismxs zapatistas, con Immanuel Wallerstein, Naomi Klein, Pablo González Casanova, Enrique Dussel, Carlos Aguirre Rojas, John Berger, François Houtart, Jérôme Baschet y otrxs, una constelación de intelectuales comprometidos con las luchas sociales de abajo que habían sido convocadxs a reunirse públicamente con lxs zapatistas para reflexionar sobre los movimientos antisistémicos, las crisis y las formas del capitalismo. Fue también la primera ocasión en que Sylvia Marcos fue invitada a hablar del “otro feminismo”, donde Robert habló de *la acción antisistémica en tiempos de crisis* (título de su intervención) y comentó, como si fuese la expresión de un “acertijo”, la formulación con que la Comisión otorgó el “Doctorado Liberationis Conatus Causa In Memoriam Andrés Aubry”:

Quare, cum in omnibus ea servata sint, te declaremus Doctorem Liberationis conatus causa. Han de pensar que David pronunció estas palabras en su lengua maya. No, las pronunció en latín, la lengua que convenía para tan solemne ocasión. Las universidades afiliadas a la Secretaría de Educación Pública otorgan doctorados *honoris causa*. El CIDECI, es decir la Universidad de la Tierra, está afiliada al pueblo indígena. Cómo lo declaró el comandante Tacho a un grupo de franceses que guiaba en sus instalaciones: “señores, ÉSTA es nuestra universidad. Tengo entendido que las suyas son transgénicas”.

La misteriosa palabra del discurso de David es *conatus*. Es una palabra que aleccionaba mucho el filósofo Spinoza, para quien el *conatus* era la potencia interna de un ser, su deseo de seguir

¹⁰ Andrés Aubry (1927-2007), sociólogo, historiador y activista francés comprometido en el apoyo al rescate cultural y las luchas indígenas, particularmente cercano al EZLN y los pueblos de Chiapas. Puede consultarse: Aubry, 2005.

¹¹ “Comisión Sexta del EZLN” es la comisión del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General (CCRI-CG) que desde 2005 se ocupa de expresar y promover determinadas posiciones y actividades relacionadas con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

siendo lo que era, enriqueciéndose en nuevos encuentros. La palabra *conatus* deriva del verbo *conor* que significa atreverse, osar, no abandonar su propósito. Si tuviera que proponer un equivalente español, diría que es la enjundia. Creo que esa palabra define el “algo” que, desde el principio, me fascinó de México y que me volvió muy difícil irme. Es lo que hoy, tristemente parece estar en descomposición en el gran movimiento mundial de disociación social que atravesamos, pero es también lo que vuelve a surgir aquí y acá en el movimiento de surgimiento de esos saberes que fueron subyugados de los que habla Sylvia Marcos. Creo, como dicen los palestinos, que, contra vientos y mareas se mantienen en la no-violencia, los que queremos defender nuestro *conatus* y nuestra enjundia, y con ella la de nuestros amigos y vecinos, “estamos condenados a la esperanza” (Robert, 2009b).

A partir de este momento Robert fue invitado a participar en varios otros encuentros internacionales organizados por el EZLN o en los que el Ejército Zapatista participó; por ejemplo, en el Festival Mundial de la Digna Rabia (EZLN, 2010), en 2009, del cual dijo: “La Fiesta de la Digna Rabia no es ni siquiera una huida hacia lejanas utopías, sino una nueva apertura al presente: reconocimiento de la plausibilidad de lo nuevo, valentía hacia las orejeras que pretenden ocultarlo y cegarnos” (Robert, 2009a); y en el que participó con el texto “Las bolsas del olvido se han convertido en bolsas de resistencia” (Robert, 2009a).

Lo que hemos de rechazar con rabia es el autoencerramiento en un pensamiento único, el decreto [de] que toda otra manera de ver las cosas es impensable. Prefiero juntarme con los que quieren imaginar un mundo posible más allá del pensamiento único. No estoy aquí para predicar la receta. No sé bien cómo “salir del capitalismo”. Estoy aquí para aprender. Lo único que sé es que requiere mucha imaginación. Como decía el filósofo Michel Foucault, hemos llegado a un punto en que, si queremos seguir pensando, tenemos que pensar lo impensable. Para muchos contemporáneos urbanos y desarrollados, lo impensable es un mundo sin la garantía de tener un empleo y un carro a la puerta, sin programas de educación hasta el doctorado para

los hijos, sin futuro planeado desde la concepción hasta la tumba (Robert, 2009a).

En los años siguientes Robert fue invitado al Primero, Segundo y Tercer Seminario Internacional de Reflexión y Análisis Planeta Tierra y Movimientos Antisistémicos convocados por el CIDECI UniTierra, junto con el EZLN, entre final y comienzo de los años 2011-2012, 2012-2013 y 2013-2014, respectivamente; en ellos participó, como les contaré, desbaratando y reajustando sus propias “alebrijescas intervenciones” (Robert 2013), impulsado por lo que había oído en el seminario.¹² En el último fue invitado a tomar palabra en el Seminario Pensamiento Crítico frente la Hidra Capitalista, 2015,¹³ en el cual participó con dos textos: unos comentarios al texto del Sup Galeano titulado “La Tormenta, el Centinela y el Síndrome del Vigía” y “La regeneración de un territorio por un pueblo”. Mediante el primero se confronta, con un texto-intervención del subcomandante Marcos-Galeano,¹⁴ con el filósofo alemán Walter Benjamin, citado por lxs zapatistas en el texto que convocaba al encuentro, y con un joven compañero náhuatl que hablaba, nos cuenta, del “deber histórico de los pueblos originarios” (Robert, 2015).

¹² Participó en el primero de estos seminarios con “Aguascalientes, Caracoles y sociedad civil. De teorías y de prácticas”; en el segundo con “La emergencia y las emergencias convergentes” y “Contra la riqueza empobrecedora, por la prosperidad frugal que puede darnos nuestra potencia” como respuesta a los comentarios a su libro *La potencia de los pobres*, escrito con Majid Rahnema; en el tercero con “Memorias de lo que se dijo en el 3er seminario internacional de reflexión y análisis” (CIDECI, 2009; 2010; 2012).

¹³ Todas las ponencias de este seminario fueron publicadas en *El pensamiento crítico ante la hidra capitalista*, vol. I, *Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, vol. II y vol. III. Véase: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>; <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/07/13/indice-volumen-uno-participaciones-de-la-comision-sexta-del-ezln-en-el-seminario-el-pensamiento-critico-frente-a-la-hidra-capitalista/>

¹⁴ Subcomandante Marcos-Galeano, político, militar y escritor; entre 1994 y 2014 fue “subcomandante y vocero” del EZLN con el nombre de Marcos; desde aquel momento hasta la fecha en que asumió el nombre de Galeano en honor a un maestro zapatista matado por la CIOAC histórica, sigue firmando algunas comunicaciones públicas de su organización. Véase: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>

Creo entender que los pueblos originarios están a punto de asumir un deber de vigía frente a la tormenta que amenaza. Muchos de ellos han logrado mantener clandestinamente tradiciones, lenguas, formas de organización, pero también de música contra los embates de la colonización. El hecho de que tienen la mente menos colonizada —o en ciertos casos, descolonizada— los vuelve más aptos que mucha gente de ciudad para ver la realidad sin las orejeras que se ganan en las escuelas, viendo la televisión, o leyendo la prensa de paga. Nos pueden ayudar a quitarnos las orejeras (Robert, 2015).

El texto preparatorio que habíamos recibido del Sup Galeano mencionaba el Ángel de la Historia de Walter Benjamín¹⁵ —escribe Robert— arrancado de todo presente y pasado, aventado hacia el futuro por una tormenta. Este ser sin aquí y ahora, empujado hacia un futuro que nunca llegará a ser presente es una imagen del hombre moderno sin territorio. El huracán que lo lleva siempre más lejos es el “Progreso”. El progreso sin límites es el enemigo de todo territorio y de toda historia. Es la zanahoria que convence a muchos hombres modernos de dejar todo lo bueno que tienen a favor de un ilusorio mejor. Los franceses tienen razón cuando dicen “*le mieux est l’ennemi du bien*”, lo mejor es enemigo de lo bueno (Robert, 2015).

El conjunto de estas intervenciones nos mostró la evidencia de uno de los itinerarios intelectuales recorridos por Jean Robert en su vasta y políglota obra, un itinerario político y filosófico profundo que abre y teje cuestiones que —le dije un día a Sylvia— creo que podrían tener como subtítulo: “Terruños comunes. Jean Robert en diálogo con lxs zapatistas”. Los hilos

¹⁵ “Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se muestra a un ángel que parece a punto de alejarse de algo que le tiene paralizado. Sus ojos miran fijamente, tiene la boca abierta y las alas extendidas; así es como uno se imagina al Ángel de la Historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina y la arroja a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado, pero desde el Paraíso sopla un huracán que se enreda en sus alas, y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja incontinentemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras los escombros se elevan ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 2008, p. 310).

que tejen sus intervenciones son múltiples y siendo parte de un diálogo concreto y situado no se pueden leer como si fuesen parte de artículos que él quiso publicar, pero es posible seguirlos y pensarlos individuando en ellos ejes comunes. Por ello y para contribuir a su lectura, enseguida profundizo en algunos de los tejidos que comparten: la “forma dialógica” de su estilo y algunos temas, “territorio”, “lenguaje” y “modernidad”.

3. La forma dialógica

Robert observa al zapatismo, lo escucha y en cada una de sus intervenciones parece dialogar con lo que Sylvia Marcos llama “ese proyecto tan nuevo y ancestral de filosofía política” (2021) encarnado por lxs zapatistas: las intervenciones mencionadas muestran un conversar concreto entre personas cercanas que tratan de entenderse al emprender un camino común; algo que Raimon Panikkar llamaría un “diálogo dialogal”.¹⁶ Las reflexiones que Robert expone son muchas veces complejas, pero sus formas de expresarlas son sencillas y claras: testimonio de un nosotros en diálogo.

Me pasó otra vez. Llegué aquí con una conferencia bien estructurada cosida con ideas que me parecían inteligentes, entretejidas con palabras sabias, unas hasta en griego, salpicadas de erudición, inútil, pero muy bonita y con muchas notas de pie de página. Y pasó lo que pasó todas las veces que vine aquí. La atmósfera y el entusiasmo compartido echaron por tierra mi bonito trabajo de teórico de escritorio. Fue otra vez el viento de La Realidad que echó por tierra mi (no tan) perfecta teoría. Para colmo, me dejaron en la última mesa, así que, a fuerza, mi presentación reflejará algunas de las cosas que entendí o desentendí

¹⁶ “El *diálogo dialogal* no es una simple conversación, no es un mero enriquecimiento mutuo por la información suplementaria que se aporta, no es un exclusivo correctivo de malentendidos [...] es la búsqueda conjunta de lo común y lo diferente, es la fecundación mutua con lo que cada uno aporta [...] es el reconocimiento implícito y explícito [de] que no somos autosuficientes [...] Dios es quien hace posible que el diálogo sea algo más que un estéril cruzarse de dos monólogos” (Panikkar, 2002).

aquí. No puedo salir del vado que atravesamos durante estos cuatro días sin estar mojado por sus aguas (Robert, 2013).

En estos textos, más allá de dar su aportación a las reflexiones colectivas, Robert demuestra en múltiples ocasiones cómo no tomaba la palabra para expresar tesis o ideas “inteligentes” frente a lxs zapatistas y a lxs presentes, y, en cambio, daba cuenta del hecho de que estaba concretamente interesado en reflexionar con lxs compañerxs reunidxs, dialogando como parte de un nosotros crítico y pensante; de que su forma de hacer hacía manifiesto, mostrando también, creo, la forma en que él mismo sentía al CIDECI UniTierra y los territorios autónomos zapatistas como nidos del pensamiento crítico, “terruños” comunes y fértiles, en los que seguía, a su manera, en aquel proyecto subversivo compartido con Iván Illich y sus amigxs de trasladar el centro de gravedad del saber desde las aulas de las universidades hasta las casas y hogares animados por amigxs, mejor, si con buenas bibliotecas, cocinas y reservas de vino;¹⁷ por ello siento que el hacer dialogante de Robert fluía maravillosamente con el espíritu y la práctica cotidiana del CIDECI, que con sus seminarios y encuentros locales e internacionales se muestra promotor de un espíritu análogo al que animaba al CIDOC y las *Living room conversation* de Iván Illich, en las que el mismo Jean Robert participaba.¹⁸

¹⁷ “Para mí, la amistad ha sido la fuente, la condición y el contexto para que el compromiso y la afinidad de pensamiento pudieran tener lugar” [...] “he considerado mi tarea de verificar cómo la vida del intelecto, la disciplinada y metódica búsqueda común de una visión clara, se podría decir filosófica, en el sentido de amar la verdad, puede ser vivida de tal manera que se convierta en ocasión para suscitar *philia*; ver si es posible, es decir, crear vínculos humanos de real, profunda implicación en ocasión y con los medios de la investigación compartida; [...] y también quería explicar cómo la búsqueda de la verdad puede ser perseguida de manera incomparable alrededor de una mesa de comedor, con una copa de vino y no en una sala de conferencias” (Illich, 2005).

¹⁸ Como nos cuenta el mismo Jean Robert en su último libro sobre Illich, conoció y trabajó con Illich desde los primeros años setenta en el CIDOC en Cuernavaca, hasta acompañarlo entre Bremen y Pensilvania animando con él las *Living room conversation* (Robert, 2019).

mesas redondas y hogares comunes repletos de amigas y amigos, donde florecen *scientia* y pensamientos críticos que quieren abrir el presente a lo imposible; algo impensable sin cuestionar las propias orejeras.

4. Territorio

“El zapatismo real —escribe Robert— es un proyecto inspirador, pero también es una realidad con todas las asperidades de lo real. Es un real y es un posible”:¹⁹ en sus tierras “estamos en el territorio en que lo impensable ya empezó a pensarse” (Robert, 2015).

Quiero afirmar que la plausibilidad, la posibilidad no utópica —desutópica como diría Toni Negri— de que otro presente pasa por la defensa del territorio, o, mejor dicho, por el redescubrimiento de la territorialidad. *Al contrario*, el capitalismo ha sido el gran *desterritorializador*. Coraje de defender lo suyo, el suelo bajo los propios pies, dignidad territorializada. Y esta asociación del coraje, de la dignidad y del territorio —mi manera de entender la digna rabia— requiere mucha imaginación. [...] Creo que hay que repensar radicalmente la relación entre territorio y ser, o sea entre el suelo y las ganas de seguir pisándolo siendo lo que se es (Robert, 2015, p. 9).

Según el arquitecto y urbanista Robert, “territorio” es una palabra “sospechosa”: en los diferentes usos zapatistas y cotidianos de esta como de otras palabras claves del lenguaje moderno, sostiene, podemos ver en acto la disputa entre una cultura moderno-capitalista y una rebelde que nos muestran dos concepciones divergentes: la del territorio-mercancía y la del territorio-terruño. A la manera de un filósofo que practica a su modo la arqueología,²⁰ Robert mira al presente reconociendo la historicidad de

¹⁹ Mensaje a Gustavo Esteva, 26 de diciembre de 2019, compartido por Sylvia Marcos desde el archivo personal de Jean Robert

²⁰ La “arqueología filosófica” es un campo abierto de la investigación (filosófica) contemporánea. Por cierto, Immanuel Kant, Michel Foucault, Enzo Melandri, Paul Ricoeur y Giorgio Agamben utilizan explícitamente y en modo diferente esta

las certezas y categorías que usamos para leerlo y nos explica que, para llegar a la afirmación de una visión del territorio como mercancía, la cultura moderno-industrial ha impuesto un divorcio entre tiempo y espacio:

poseer —dice— es asentarse en un lugar, arraigarse y responder, es decir estar presente, darse a conocer a los vecinos, entrar en tratos con ellos. La posesión es un acto que entreteje íntimamente lo geográfico y lo histórico. En cambio, bajo el régimen de la sola propiedad privada, el territorio se reduce a algo que se mide en metros cuadrados y que se evalúa en dólares. La historia es entonces un estorbo a la subida de los precios de la tierra, por lo que hay que olvidar la historia del territorio y borrar sus memorias, empezando por las mojoneras (Robert, 2015).²¹

Esto imponen los planificadores capitalistas: necesitan cortar las relaciones históricas y vernáculas entre personas, pueblos y territorios, matan sus temporalidades para afirmar la legitimidad de la explotación y apropiación privada sin límites de la tierra.

Contra ellos —dice Robert— tengo la tentación de evocar esta forma muy carnal de percepción del territorio a la que el maestro Andrés Aubry aludía cuando hablaba del terruño. El terruño es geografía e historia muy íntimamente ligadas, inseparables. Para hablar de él en estas palabras sabias que les gustan a los

expresión. La arqueología filosófica es una forma de interrogación que cava el presente abriéndose a las diferentes posibilidades del pasado que contiene, mostrando cómo éste es siempre legible de una manera original y nueva. Reconstruye por medios histórico-críticos y genealógicos las condiciones de posibilidad por las que aparecen saberes, poderes, modos de subjetividad y originales “problematizaciones”: en tiempos y lugares específicos, desde las prácticas sociales, emergen nuevas conceptualizaciones de ideas y comienzan a ser utilizadas nuevas definiciones de realidad o figuras; por ejemplo, las del loco o del criminal que, según M. Foucault, aparecen en los siglos XVI-XVII (Foucault, 1975).

²¹ “Una de las hazañas de la filosofía natural del siglo XVII fue haber hecho del espacio y del tiempo dos cosas diferentes. No hubiera sido grave si esta separación se hubiera limitado a la física, pero, como los físicos decretaron que su ciencia era la reina de las ciencias, esta división se extendió a todos los ámbitos del conocimiento y hasta de la vida cotidiana: en todos, el espacio se divorció del tiempo. Divorciados, el tiempo y el espacio se vuelven abstractos, extraños a los sentidos, desencarnados” (Robert, 2015).

científicos, hubiera que hablar de crono-geografía o de geo-historia” [...] Porque siento —escribe— la necesidad de recobrar la unión íntima del territorio y del acontecer histórico [...] El Sup Marcos hablaba de geografías y de calendarios que no se pueden separar, es decir, de geografías que definen calendarios y viceversa, Tiempos y espacios no se pueden separar, la historia no se puede divorciar de la geografía (Robert, 2015).

“Parte de la enseñanza zapatista —dice— es crear algo y regenerar relaciones en su propio territorio y a un lado, afuera del sistema capitalista es la mejor manera de luchar contra él y de frenar su despiadada guerra contra la subsistencia.” Y agrega: “para mí, el zapatismo podría definirse como la generación o la regeneración de un territorio por un pueblo. Por esto considero que es importante reflexionar sobre el concepto de territorio o de territorialidad” (Robert, 2010, p. 15).

En vez de esperar ayuda del gobierno o la salvación de una hipotética gran revolución, un grupo de hombres y mujeres decidieron, en su pedazo de territorio —en su terruño—, reconstruir su mundo desde las bases. No partiendo de cero, no, sino de las piedras y del suelo ancestral bajo sus pies, es decir de todo lo que tenían: un sólido sentido común campesino, saberes ancestrales de subsistencia centrados en la milpa y el frijolar, la costumbre, la lengua, las artes de la concertación y de la escucha, y una capacidad de resistencia aguerrida por quinientos años de práctica clandestina de su cultura (Robert, 2013).

El zapatismo contemporáneo es una “ventana sobre posibilidades nuevas”, porque hay que subrayar una y otra vez que

los zapatistas no son separatistas. Constituyen un movimiento único, pues, su horizonte es el mundo [...] Aquí, el redescubrimiento de la relación entre territorio, dignidad y coraje no viene de definiciones exteriores o estatales de la identidad sino de la propia necesidad interior que es también ganas de seguir siendo lo que se es. De la izquierda y desde abajo, pero, sobre todo, desde adentro (Robert, 2009a).

Porque es desde adentro que surge —sigue Robert—, la justa

proporción entre el respeto de la tradición y la necesidad de cambio, entre el apego al propio ser y la apertura al otro [...] porque —escribe Robert— más allá del territorio propio, está el otro y sus saberes y habilidades. Habiendo visto más allá, volver hacia su propia interioridad en el conocimiento del otro y en el respeto de sus saberes. Este retorno a lo suyo, cuando es mutuo, destruye todas las pretensiones hegemónicas y, con ellas, las bases del pensamiento único que es la esencia del capitalismo y del colonialismo. Es el ejemplo que nos dan los zapatistas con su sueño realista de un mundo en que quepan todos los mundos posibles. No es necesario, pero tampoco hace daño, que un filósofo nos recuerde que lo que tenemos aquí es un proyecto vivo de pluralidad epistémica. En el encuentro fantásticamente “intergaláctico” de 1996, en un lugar realmente llamado “La Realidad”, el subcomandante Marcos declaró (leo mis notas manuscritas manchadas por el lodo de La Realidad) (Robert, 2009a).

5. Lenguaje

Hoy vivo en un mundo en el que el mal ha sido remplazado por el desvalor, el valor negativo. Enfrentamos algo que, en alemán, lengua tan propensa a las combinaciones de palabras, he podido llamar *Entbösung*, “des-diabolización”. En un mundo desdiabolizado, el cálculo de valores y desvalores sustituye el sentido de la proporción y del bien (Robert, 2017, p. 12).

Jean Robert desbarata otra vez su intervención, la sintetiza y cita a quienes lo han precedido,

Como lo señaló don Pablo González Casanova, en su esbozo de una dialéctica de la contradicción, entre la lucha política y lo inmediato, el siglo ya no está dominado por el capitalismo clásico (el de la expropiación “legal” de la plusvalía). Lo que caracteriza el nuevo siglo es un proyecto de recolonización del mundo fundado en la propiedad privada y en la fuerza. Es una reestructuración destrozadora de los territorios, de las culturas, lenguas, modos de vivir y de percibir el mundo (Robert, 2013).

El capitalismo, afirma, “desfigura nuestras palabras e invade progresivamente nuestros idiomas” (Robert, 2015): el lenguaje

cotidiano es un campo de batalla en el cual se da una lucha continua, que ve un ataque directo del capitalismo a todas las formas y expresiones que resisten a su acción de mercantilización y cosificación totalizante: transforma en “desvalores”²² todo lo que no pasa por dinero, industria, tecnología y castas profesionales: el actuar y organizarse autónomo de los pueblos y de la gente o, en términos de Marx, lo que se niega a volverse “valor de cambio” y permanece como “valor de uso”.

¿En qué medida el lenguaje que creemos hablar nos habla?, ¿en qué medida la jerga económico-política, tecnocrático-profesional, pedagógico-carcelaria, al excluir todo concepto de gratuidad, nos hace hablar “capitalismo”, es decir, un lenguaje en el que el capitalismo parece fatal, inevitable? [...] Hechos de lenguaje cotidianos alimentan las racionalidades que permiten pensar la sociedad como un todo o sistema. [...] nos proponen una visión de arriba hacia abajo del “objeto social”, sino un análisis de las formas de pensar y de los hábitos de lenguaje que estratifican los discursos de un sistema (Robert, 2007).

Según Robert, el habla capitalista, “en el curso de los siglos, ha penetrado en los recovecos más íntimos de la conciencia moderna”, mientras que la cultura “de nuestros anfitriones [lxs zapatis-tas] [...] habla todavía lenguas que no han sufrido la separación radical entre tiempo y espacio” (Robert, 2010). En su centenaria resistencia política y cultural, su epistemología rebelde junto a muchas otras, “muy otras”, de los pueblos originarios en resistencia del planeta, se muestran como oportunidades concretas de ver y pensar afuera del capital y de su cosmovisión moderna y sistémica; porque respecto a “las grandes lenguas occidentales, que se están transformando en sub-sistemas del sistema capitalista [...] los que todavía hablan un idioma no occidental tienen en él un tesoro de recursos antisistémicos que, en estos tiempos de crisis, pueden movilizar políticamente” (Robert, 2007).

²² “El maestro Illich le llamaba el desvalor: la desvalorización de capacidades autónomas necesaria para crear la necesidad de mercancías y de servicios” (Robert, 2010).

La invasión de América marcó, según Robert,

una profunda mutación de las culturas europeas. En particular, la época de los descubrimientos e invasiones fue también la época en la que se solidificaron los conceptos de Mercado y de economía en el sentido moderno, de Mercado-mundo, de Estado Nación y de lenguas nacionales. Todos estos conceptos contribuyeron a desacreditar los elementos de la subsistencia de la gente de abajo como formas inferiores de economía, de organización política y de lenguaje (Robert, 2017).

Para crear un punto de comparación con las culturas infeudadas al capitalismo desde siglos, he insistido —escribe— en una característica de las lenguas amerindias que no tienen las lenguas europeas. Hubiera tenido que decir: que ya no tienen, porque la verdad es que, hasta el tiempo de las conquistas o invasiones europeas, en las lenguas europeas tampoco se habían divorciado el espacio y el tiempo. En latín medieval, por ejemplo, *spatium*, “espacio”, se refería tanto a un lapso de tiempo como a una distancia. Las muy alusivas notas preparatorias que el Sup Galeano mandó a los ponentes de este evento hablan, a mi manera de entender, de la necesidad de recobrar la unión íntima del territorio y del acontecer histórico (Robert, 2010).

6. Modernidad

Hemos recogido y releído las intervenciones orales pronunciadas por Robert y, al revisar sus archivos, Sylvia se acordó de que su compañero había escrito, además, por lo menos tres artículos dedicados explícitamente a lxs zapatistas; textos de literatura biográfico-política, diría, que nos llevaron a profundizar su análisis: mirando al presente, Robert ve el proyecto moderno del desarrollo industrial sin límites como imposición de una *pax oeconomica* que afirma la ley de la escasez como ley de la naturaleza y la idea de que las “necesidades” humanas pueden ser satisfechas solamente por industria, instituciones estatales, tecnología y profesionales —o sea, por el mercado y el Estado—,²³ lo que provoca

²³ “Ley suprema del capitalismo y del Desarrollo: la ley de escasez. La *escasez* no es la simple ‘falta’. *Escaso* no significa simplemente ‘poco abundante’ o ‘en cantidad

la devastación interna de algunos países y el saqueo complementario de otros.

En esta óptica, el capitalismo no es otra cosa que una guerra, una guerra de cinco siglos, cada vez más despiadada, contra la enjundia, la dignidad, el *conatus*. Los historiadores que la han estudiado, prefieren llamar [a] esta guerra, “guerra contra la subsistencia”, en todos los sentidos de la palabra subsistencia: arte de asegurar el sustento propio, capacidad de perseverar en ser uno mismo, *conatus*, dignidad, autonomía (Robert, 2009b).

Con “El viejo Antonio y la paz desde abajo”, Robert (2010) nos hace partícipes de su personal experiencia de elaboración de un texto que no escribirá: un prefacio a *Los cuentos del viejo Antonio* que aparecen como *post scriptum* de varios comunicados del Ejército Zapatista y llevan la firma del subcomandante Marcos. Nos hace caminar por una reflexión que mueve, vuelve y comenta las posdatas, abriendo a sus propias esperanzas personales y a lo que considera la savia misma de los cuentos: la posibilidad de tejer una paz “antropológicamente realista” en el mundo de forma análoga, cómplice y proporcional a la vivida en territorio autónomo zapatista: una *Pax populi*, donde conviven pueblos diferentes como los tojolabales, tzeltales, choles, tzotziles, entre otros. Una paz “otra y diferente” de la *Pax oeconomica* impuesta desde arriba con las guerras, cuyo ejemplo histórico puede ser:

la *pax* romana; otro, moderno, es la paz americana. El premio Nobel de la Paz que gobierna a los Estados Unidos cree en este tipo de “paz”. Durante el primer año de su gobierno, ordenó más vuelos de aviones asesinos sin pilotos (drones) sobre Afganistán y Pakistán que su predecesor durante todo su segundo

insuficiente. *Escasez* y *escaso* son ‘palabras-rieles’: sirven para encauzar el pensamiento y la acción. Sugieren primero que todas las cosas buenas existen en cantidades insuficientes (las cosas buenas son escasas) y luego que sólo las cosas que existen en cantidades insuficientes son buenas (sólo las cosas escasas son buenas). Para los economistas, la *escasez* es el operador que transforma cosas abundantes, o por lo menos fáciles de conseguir, en *bienes económicos*, es decir *bienes escasos*, ya que sólo las cosas escasas son económicas” (Robert, 2011).

mandato, que, por su parte, había querido enseñar su concepto de Paz a Milošević y a Saddam Hussein bombardeando a sus administrados. La Paz se ha vuelto una justificación del genocidio (Robert, 2010).

Estoy convencido de que toda la obra de Robert, por lo menos desde 1994,²⁴ se nutre profundamente del diálogo con lxs zapatistas porque, diría, en ellxs ve “un devenir revolucionario” que encarna aquel reclamo de autonomía, crítica histórica, alteridad epistémica y espiritual que ha emergido concreta e históricamente de las formas de vida subyugadas y borradas por el proyecto moderno, colonial y capitalista; aquellas mismas que, junto con Illich y sus redes, habían denunciado y siguen denunciando política y epistémicamente. Robert hace propias y desarrolla categorías políticas y analíticas zapatistas para escuchar e imaginar, como la de “abajo” y “arriba”, volviéndolas estilos de mirada que indican regímenes discursivos diferentes: hay formas de abajo y de arriba de concebir el tiempo histórico, de ver y de usar términos como “revolución”, “paz” y “desarrollo”. El proyecto colonial e industrial moderno, así como la imposición del desarrollo después de la Segunda Guerra Mundial son, para Robert, una guerra que se desató “contra este acuerdo, esta proporción, este equilibrio entre lo que puede tener un precio y lo que, como ‘el agua limpia y el aire puro’, sólo puede —podía— ser gratuito u obtenerse fácilmente” (Robert, 2011a). Una “guerra de tierra quemada contra las acciones que nacen de la concertación directa entre amigos y vecinos. Bajo la máscara del desarrollo, en todas partes del mundo, una guerra que Illich llama *Pax oeconomica* que se lleva a cabo contra la *Pax populi*, la paz popular que no necesita policías ni cascos azules” (Robert, 2010). El proyecto capitalista moderno impone la *Pax oeconomica* que “protege la producción”:

²⁴ Fecha de la declaración de guerra al Estado mexicano y el capitalismo global por el EZLN, véase: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

Expropiación, reprime, encarcela y hasta mata gente para protegerla. La Paz económica, que es manutención de la Paz, que es guerra contenida, garantiza la impunidad de los que destruyen el medio ambiente: éste “puede usarse como un recurso para ser explotado en vista de la producción de bienes mercantiles y como un espacio reservado para su circulación” (Illich, 2005).

7.

Con otros dos textos Jean Robert nos permite profundizar aún más en los temas mencionados y en su estima e interés político y personal por los pueblos rebeldes y organizados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En “Recuerdos de un viaje inolvidable” (2013) y “En el espejo de la Escuelita Zapatista: por un sentido común controversial” (2017) cuenta desde su experiencia, como alumno de la Escuelita, la libertad según l@s zapatistas:²⁵

A mediados de agosto, tuve una experiencia conmovedora. En cierta forma, fue un viaje en el tiempo, a la vez hacia el pasado y hacia el porvenir. Un pasado aún vivo en las memorias de un pueblo y un porvenir que se libera, paso a paso, de cierta temporalidad moderna unidimensional. Un porvenir en el que hay lugar para otros mundos posibles. En el tiempo moderno, todo cambia para permanecer igual, siempre sometido a la misma ley, la del dinero: el presente moderno no tiene referencias sensibles, concretas, es sufrido más que vivido. En cambio, cuando el ayer ilumina la visión del mañana, el presente adquiere una nueva profundidad concreta. El paso del hombre vuelve a dejar huellas sobre su suelo ancestral. Esta reapropiación por un pueblo de su tiempo y su historia fue lo primero que me conmovió (Robert, 2013).

²⁵ La Escuelita, la libertad, según l@s zapatistas, es un evento político, social y cultural con el cual lxs zapatistas celebraron los 10 años del nacimiento de Caracoles y Juntas de Buen Gobierno, invitando a visitar sus comunidades autónomas; véase <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/03/17/fechas-y-otras-cosas-para-la-escuelita-zapatista/>; <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-primera-parte-un-caracol/>

Contando de su viaje y estar articula su argumentación para responder a la pregunta de un maestro de la Escuelita que les dijo: “¿y ustedes son libres?”:

Mi respuesta es que la gente de ciudad no somos libres como los zapatistas conciben la libertad, porque no tenemos territorio, o terruño, como decía el maestro Andrés Aubry. Y no teniendo terruño, tampoco tenemos historia; no tenemos control sobre lo que comemos y producimos, sobre nuestras geografías y calendarios. Lo que a veces llamamos “libertad” sigue los rumbos de lo que llaman “progreso”, el huracán que empujaba el ángel de la historia. En el Estado de Morelos, hay miles de campesinos, de “regantes” amenazados de perder su agua porque se van a usar las aguas del Río Cuautla para enfriar dos centrales termoeléctricas. Los que creen en el progreso se atreven a decir que estos campesinos a punto de ser des-campesinados son ahora “libres”, “libres como el aire” de hacer otra cosa (Robert, 2013).

En fin, el conjunto de textos con que nos encontramos entre manos y pantallas nos contaban cómo la relación de Jean Robert con el EZLN era parte de su relación personal e intelectual con la tierra mexicana y, en particular, con sus comunidades indígenas en resistencia en el país y en Chiapas. En algunos pasajes nos revelaban explícitamente cómo sus invitaciones “informales” con los zapatistas precedían de gran tiempo a 2007: en una intervención de 2009, durante la celebración de la memoria de Andrés Aubry, por ejemplo, Robert cita con ironía algo de su acercamiento personal a los procesos reales que llevaron al nacimiento del EZLN; “eran los primeros años setenta”, comentaba Sylvia al leer las palabras de Jean: “Sylvia Marcos y yo habíamos manifestado a Iván Illich nuestro deseo de visitar Chiapas y él nos había recomendado ver a don Samuel, quien a su vez nos recomendó a Andrés. Así es como nos topamos con este cuarentón juvenil en su camisa de flores, quien guio nuestros primeros pasos en las

comunidades tzotziles” (Robert, 2009b).²⁶

De su amistad con esta tierra y con estos pueblos, Robert habla también en un mensaje enviado a su querido amigo Aldo Zanchetta. Escribe:

G. [Gustavo Esteva] me sirvió de advertencia para definir mi condición de “meteco” (del *met-oikos* griego: el que comparte nuestra casa sin ser de los nuestros). En México tengo una gama de acciones posibles estrecha pero fructífera. Pero cuidado: no puedo reclamar ninguna cercanía con el mundo indígena, aunque está bastante cerca de mí en particular por Sylvia. Pero no puede aparecer en mis escritos que son críticos de la sociedad industrial inspirados por mi arraigo en México, debe permanecer indecible. Digamos que mi amor por México debe permanecer “apofático”.²⁷

Muchas veces, en nuestras conversaciones sobre la obra de Iván Illich, Robert había puesto el acento en esta palabra, “apofático”, subrayando que, según su modo de entenderla, la fe del amigo tenía que leerse de esta manera; tal como probablemente la suya. “Con el proceso de la apófisis hay una puesta entre paréntesis de su fe para ser explícitamente, digamos, políticos.” Decía: “Illich era plenamente y distintamente uno y otro, hombre de fe, político e historiador”. Según Robert, en efecto, esta lectura permite leer la obra de Illich como práctica de una verdadera puesta entre paréntesis de la propia fe, que no la niega y no la oculta en absoluto, sino que le permite expresarse sin ser afirmada. “No la afirma, pues, no por hipocresía, sino porque afirmarla directamente traicionaría su carácter de verdad personal”, me explicaba. En su mensaje al amigo, me parece decir algo análogo: la verdad de su propio amor y admiración por los

²⁶ Don Samuel Ruiz (1924-2011), sacerdote católico, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, desde 1959 a 2000; con su diócesis apoyó a las comunidades indígenas y fue interlocutor escogido para los diálogos de paz entre el EZLN y el Estado mexicano.

²⁷ Mensaje a Aldo Zanchetta, 16 de septiembre de 2019; fuente privada compartida por Sylvia Marcos.

pueblos indígenas mexicanos y por México no debe ni puede afirmarse; pero, diría, se puede leer en su obra y en su actuación, como verdad personal que las impregna e ilumina. En otras palabras, podríamos decir que, desde una mirada arqueológica sobre la obra de Robert, su misma pasión por los pueblos indígenas puede aparecer como verdad que subyace y sostiene su crítica de la modernidad y la concreción de sus propias esperanzas anticapitalistas. Verdad de la existencia concreta, hoy como ayer, de alternativas radicales al capitalismo; alternativas que Robert sentía en las entrañas, argumentaba con el intelecto y defendía en primera persona con cuerpo y voz.

Es quizás la gran humildad de Jean Robert y su profundo respeto por los pueblos indígenas, sus visiones del mundo y sus propias formas de organización política y social, lo que le hicieron decir en una comunicación personal, anotada por Sylvia Marcos, a un comandante zapatista: “Jean es más mexicano que muchos”. Y tal vez fue la misma humildad y el mismo amor percibido por lxs miembrxs de la Red contra la Represión y la Solidaridad lo que lxs llevó a escribir estas palabras para despedirse de él:

¡Hasta siempre Jean Robert! La triste noticia del fallecimiento del compañero Jean Robert nos duele por él, por la compañera Sylvia Marcos, por sus compañeras y compañeros, por sus familiares, por la lucha, por la vida. Dispuesto siempre a escuchar, dialogar, polemizar, pero sobre todo a aprender. Alumno de la Escuelita Zapatista, luchador social, solidario, arquitecto, historiador, filósofo, maestro, amigo, compañero. Su trabajo, su quehacer y su pensar es un legado que construyó junto a pueblos, comunidades, grupos, colectivos, organizaciones e individuos. Siempre abajo y a la izquierda, congruente con sus principios y las causas que abrazaba. Desde la Red contra la Represión y por la Solidaridad lamentamos su partida y lo recordamos como lo que fue: un militante de la vida. Abrazamos con cariño a la compañera Sylvia Marcos, nuestra fuerza, nuestros pensamientos y nuestro corazón están con ella. Hasta siempre Jean, que tu camino lo acompañe la misma luz que nos compartiste en vida y que la Tierra te reciba con el mismo amor con el que la

defendiste. Contra el despojo y la represión: ¡la Solidaridad! Red contra la Represión y por la Solidaridad (RVSR).

Mientras recogíamos y leíamos estos textos, el EZLN, con un nuevo comunicado, nos llevaba directamente a la histórica y concreta relación entre Jean Robert y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional:

Se pusieron a labrar varios cayucos. Con hachas y machetes fueron dándole forma y vocación marina a troncos cuyo destino original era leña para el fogón. Como el SubMoy se ausentó unos momentos, fueron a preguntarle al SupGaleano si les ponían nombre a las embarcaciones. El Sup estaba mirando cómo el Monarca revisaba un viejo motor de diésel, así que respondió distraído: “Sí, claro”.

Se fueron y empezaron a calar y a pintar en los costados nombres racionales y medidos. En uno se leía: “El Chompiras Nadador y Brinca Charcos”. Otro: “El internacionalista. Una cosa es una cosa y otra cosa es *dont fuck me*, compadre”. Uno más: “Orita vengo, no me tardo mi amor”. El de allá: “Pos va en su cuenta, pa’ qué me invitan”. Los del puy Jacinto Canek bautizaron el suyo como “Jean Robert”, que era así su modo de hacerlo acompañar el viaje (EZLN, 5 de octubre de 2021).²⁸

Es un hecho, el EZLN cruzó el océano con Jean Robert, un “filósofo zapatista”, se dijo; un pensador crítico que ciertamente compartió y comparte con el Ejército Zapatista un “terruño” de pensamiento, imaginación, prácticas y esperanzas anticapitalistas. Robert se ha convertido en un cayuco que surca las aguas del mar a contrapelo de la historia hacia el viejo continente “Apenas 500 años después”²⁹ de aquella invasión que forjó la modernidad capitalista. Robert acompaña la Travesía por la Vida

²⁸ Véase EZLN, “Cuarta parte memoria de lo que vendrá”, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/19/cuarta-parte-memoria-de-lo-que-vendra>

²⁹ Véase EZLN, “Apenas 500 años después”, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/08/13/apenas-500-anos-despues>

y al Escuadrón 421,³⁰ convirtiéndose en algo análogo a lo que él mismo había evocado hace unos años: “Hay quien hace de una isla no un refugio para la autosatisfacción sino una barca para encontrarse con otra isla y con otra y con otra. Que los que desde afuera queremos proteger la experiencia zapatista y sus terruños, nos volvamos juntos un archipiélago del acuerdo y, como personas, lanchas, cayucos, entre sus islas” (Robert, 2011).

Desde la carpeta “Robert y EZLN. Textos revisados” emerge una filosofía del terruño común y del suelo, o sea de la tierra concreta que pisamos, una filosofía de la primera persona del plural, del *nosotros* y de la amistad, de un nosotros ético y práctico: algo a tejer e imaginar, cuerpo a cuerpo, unx más unx, cotidianamente y en las múltiples historias a investigar, descubrir y realizar. Algo que los pueblos indígenas mesoamericanos en resistencia y rebeldía nos recuerdan y enseñan, porque “nosotros” es el nombre del yo, cuando el ego es percibido y concebido como inseparable de su entorno natural y social. En su actuar, en su capacidad de escucha y de palabra Robert se muestra parte de una constelación de amistades y complicidades internacionalistas que incluyen y van más allá de las comunidades zapatistas: un nosotros planetario e intergaláctico.

“¡Los mexicanos nacemos donde nos da la rechingada gana!”, dijo icónica la cantante Chavela Vargas; haciéndole eco se ha dicho que Robert es un “filósofo mexicano nacido en Suiza”, que murió en la ciudad y en el país donde eligió vivir, luchó y enseñó durante 50 años junto a su compañera de vida, Sylvia Marcos. Robert es un internacionalista sin Estados, partidos ni internacionales, un comunero, un amigo de lxs de abajo, de quienes resisten y se rebelan, se organizan, crean y cuidan la dignidad y la autonomía. Jean Robert es un amigo a descubrirse: un amigo de la gente y de los pueblos originarios que se levantan y renuevan sus culturas y con ellas abren brechas de esperanzas en este

³⁰ Véase ⁸⁶EZLN, “Escuadrón 421”, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/04/17/escuadron-421>

nuestro presente al borde del colapso ecológico, social y civilizatorio causado por el sistema capitalista y su cosmovisión antihumana y contra la vida. El caminar político e intelectual de Robert cerca del EZLN, junto a su obra, es testimonio vivo de aquellas esperanzas “antropológicamente” realistas que celebra y defiende.

Bibliografía

Aubry, A. (2005). Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica. Editorial Contrahistorias/Centro de Estudios, información y documentación Immanuel Wallerstein, Universidad de la Tierra, Chiapas, 2005.

Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia. En *Obras* (vol. 2, Libro 1). Abada Editores.

CIDECI (2009). *Primer seminario internacional de reflexión y análisis planeta tierra movimientos antisistémicos*. Obtenido de <https://seminarioscideci.org/1er-seminario-2009/>

——— (2010). *Segundo seminario internacional de reflexión y análisis planeta tierra movimientos antisistémicos*. Obtenido de <https://seminarioscideci.org/segundo-seminario-internacional-de-reflexion-y-analisis-planeta-tierra-movimientos-antisistemicos-2010/>

——— (2012). *Tercer seminario internacional de reflexión y análisis planeta tierra movimientos antisistémicos*. Obtenido de <https://seminarioscideci.org/tercer-seminario-internacional-de-reflexion-y-analisis-planeta-tierra-movimientos-antisistemicos-2012/>

Epicuro (2005). *Obras completas*. Cátedra.

EZLN (01 de enero de 1994). Primera Declaración de la Selva Lacandona. Obtenido de Enlace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

- EZLN (21 de julio de 2003). Chiapas: la treceava estela. Primera parte: un caracol. Obtenido de Enlace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-prime-ra-parte-un-caracol/>
- _____ (28 de noviembre de 2007). Primer coloquio internacional en memoria Andrés Aubry. Obtenido de Enlace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/11/28/programa-del-primer-coloquio-internacional-in-memori-am-andres-aubry/>
- _____ (24 de enero de 2010). Primer Festival Mundial de la Digna Rabi-a. Obtenido de Enlace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/01/24/primer-festival-mundial-de-la-digna-rabia/>
- _____ (17 de marzo de 2013). Fechas y otras cosas para la Escuelita zapatista. Obtenido de Enlace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/03/17/fechas-y-otras-cosas-para-la-escueli-ta-zapatista/>
- _____ (25 de mayo de 2014). Entre la luz y la sombra. Obtenido de En-lace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>
- _____ (15 de julio de 2015). Palabras del EZLN en el seminario el pen-samiento crítico frente a la hidra capitalista. Obtenido de Enla-ce Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/07/15/palabras-del-ezln-en-el-seminario-el-pensamiento-critico-fren-te-a-la-hidra-capitalista/>
- _____ (05 de octubre de 2020). Sexta parte: una montaña en alta mar. Obtenido de Enlace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/>
- _____ (19 de octubre de 2020). Cuarta parte: memoria de lo que vendrá. Obtenido de Enlace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/19/cuarta-parte-memoria-de-lo-que-vendra/>
- _____ (17 de abril de 2021). Escuadrón 421. Obtenido de Enlace Za-patista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/04/17/escua-dron-421/>
- _____ (13 de agosto de 2021). Apenas 500 años después. Obte-nido de Enace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/08/13/apenas-500-anos-despues/>

- Foucault, M. (1975 [2003]). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Illich, I. (2005, 2019). *Los ríos al norte del futuro*. Aliosventos Ediciones.
- Jung, C. G. (2016). La dinámica de lo inconsciente. En *Obra completa* (vol. 8). Trotta.
- Nietzsche, F. (1987). Un epílogo. En *Poemas*. Txaro Santoro.
- Panikkar, R. (2002). *¿Mística comparada? La mística en el siglo XXI*. Obtenido de raimon-panikkar.org: <https://www.raimon-panikkar.org>
- Robert, J. (2007). La acción antisistémica en tiempos de crisis. *Primer Coloquio Internacional In memoriam Andrés Aubry*. CIDECI.
- (2009a). Las bolsas del olvido se han convertido en bolsas de resistencia. Festival Mundial de la Digna Rabia. EZLN.
- (2009b). Intervención oral doctorado conatus liberaciones causa. *Doctorado conatus liberaciones causa*.
- (2010). De Aguascalientes, Caracoles y sociedad civil. De teorías y de práctica. Primer Seminario Internacional de Reflexión y análisis planeta Tierra y movimientos antisistémicos. EZLN.
- (2011a). El viejo Antonio y la paz desde abajo. (texto inédito)
- (2011b). Contra la riqueza empobrecedora, por la prosperidad frugal que puede darnos nuestra potencia (respuesta a los comentarios al libro *La potencia de los pobres*). Segundo Seminario Internacional de Reflexión y análisis planeta Tierra y movimientos antisistémicos. EZLN.
- (2012-2013). La emergencia y las emergencias convergentes. Segundo Seminario Internacional de Reflexión y análisis planeta Tierra y movimientos atisistémicos.
- (2013). Recuerdos de un viaje inolvidable. Escuelita zapatista. La libertad según l@s Zaatistas. EZLN.
- (2017). En el espejo de la Escuelita Zapatista: por un sentido común controversial, Modernidades Alternativas. Ediciones del Lirios. Mexico
- (2015a). Unos comentarios al texto del SupGaleano titulado “La Tormenta, el Centinela y el Síndrome del Vigía”. El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista (vol. 3). EZLN.

- Robert, J. (2015b). La regeneración de un territorio por un pueblo. *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* (vol. 3). EZLN.
- Robert, J. (2021). La edad de los sistemas en la obra del Illich tardío. Itaca.
- Robert, J., y Rahnema, M. (2008). *La potencia de los pobres*. CIDECI Uni-Tierra.
- Sucomandante Marcos (2021). Otroa compañeroa. La fluidez de género: una emergencia contemporánea con raíces ancestrales. Obtenido de mujeresylasexta: <https://mujeresylasextaorg.com/2021/06/30/otroa-companeroa-la-fluidez-de-genero-una-emergencia-contemporanea-con-raices-ancestrales-por-sylvia-marcos/>

Jean Robert: una poética del lugar

Humberto Beck

Caminar es echar raíces

De diversas maneras, la vida y obra de Jean Robert (Moutier, Suiza, 1937) evocan el principio que dio título a *Echar raíces* (*L'Enracinement*), de Simone Weil, obra en la que la pensadora francesa buscaba esbozar los principios para la reconstrucción de la civilización europea después de la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial. Y no es sólo que, en sus ideas y sus actos, Robert se haya propuesto imaginar otros modos de concebir la convivencia después de otra forma de devastación —la que trajo esa empresa pacífica, aunque perturbadora de la naturaleza y de las relaciones sociales, que es el *desarrollo*—, sino que éstos han encarnado, en varios planos y ámbitos, una potente voluntad de arraigo.

En Jean Robert, las particulares *raíces* de esa voluntad de arraigo no son otras que *los pies*; y esa voluntad se expresa, ante todo, en el acto de *caminar*. Su obra como pensador, activista y “arquitecto desprofesionalizado”, se puede concebir desde ese punto de vista: como una serie de derivaciones del acto de

caminar —practicarlo, pensarlo, describirlo, teorizarlo, y también creando las condiciones en las que más y más personas puedan ejercerlo—. Su crítica de los transportes motorizados y del urbanismo gigantista; su tarea como historiador del espacio, los sentidos y las percepciones; su defensa de los modos de vida comunitarios, tanto urbanos como rurales, frente a las amenazas de entidades que, como las corporaciones transnacionales, son por definición carentes de lugar, meras ocupadoras del espacio, tienen todas como eje orientador una misma inquietud: la vindicación de ese acto a la vez humilde y radical que es caminar.

Genealogías de la caminata

La genealogía del acto de caminar como gesto —ético, estético— se puede rastrear, precisamente, en los orígenes de la modernidad urbana: en el París de las reformas del barón Haussmann y en uno de los principales testigos de estas transformaciones, el poeta Charles Baudelaire. Desde las reflexiones de Baudelaire, en verso y en prosa, sobre el *flâneur* y la experiencia estética del paseo por las grandes ciudades, la defensa del caminar se conformó en una suerte de contratradición moderna. En el siglo xx, los surrealistas continuaron este linaje. En libros como *Nadja* y *Los vasos comunicantes*, de André Breton, y en *El campesino de París*, de Louis Aragon, el acto de caminar se presentaba como una actividad abierta a la exploración personal, siempre bajo la clave de la “belleza convulsiva” y lo “real-maravilloso”. Avanzar al ritmo de los propios pies en la urbe era, para los surrealistas, una suerte de autoanálisis de la psique mediante la exposición a los encuentros azarosos con el entorno urbano, como si caminar a la deriva fuera una suerte de caótica lectura de la suerte a través de las señales de la ciudad.

Significativamente, de manera paralela a esta genealogía estética del caminar, apareció también en las calles del París de mediados del siglo xix otra tradición que resignificaba el espacio público urbano, pero desde un punto de vista político: la de

la protesta callejera, ejemplificada de manera periódica por las barricadas de las sucesivas insurrecciones parisinas, desde 1848 hasta 1968. A mediados del siglo xx, Guy Debord y los situacionistas fusionaron ambas tradiciones, la estética y la política, y concibieron el caminar como un acto a la vez poético y sedicioso. Recorrer a la deriva las calles de una ciudad podía ser una “psicogeografía” en la que se revelaran los misterios, no sólo de la psique personal, sino de la mentalidad colectiva. Todavía más recientemente, diversas corrientes tanto del arte contemporáneo —el *performance*, el arte-objeto— como de la protesta pública han recuperado y reinventado estas tradiciones modernas de la caminata como forma de exploración personal y social.

Jean Robert, peatón

Por sus temas y orientaciones, el pensamiento y el activismo de Jean Robert en torno a la dimensión política y estética del caminar tienen una de sus inspiraciones en estas genealogías. A finales de la década de los sesenta, en los años de su paso por Holanda, Robert estuvo expuesto, notablemente, al activismo de los Provos, el movimiento anarcodadaísta que sacudió la vida pública de ese país mediante una lúdica crítica del automóvil y una defensa de la bicicleta como herramienta libertaria y convivencial. Los Provos formularon una serie de “planes” —mitad proyectos de políticas públicas, mitad *happenings*— que se proponían mejorar diferentes aspectos de la vida de la ciudad y prefiguraron muchas de las políticas urbanas actuales más progresistas. Es el caso, por ejemplo, del “Plan de la Bicicleta Blanca”, que proponía el cierre de las calles centrales de Ámsterdam al transporte motorizado, así como el primer sistema de *bike-sharing* del mundo.

Al mismo tiempo, si bien se puede situar a Robert en esta tradición modernista de la caminata, también es cierto que su reivindicación del poder poético y subversivo de los pies cuenta con otros ascendientes. Se podría citar, por ejemplo, como punto orientador de sus reflexiones, la estirpe más honda y antigua del

peregrino, esa figura que asume el acto de andar un territorio como una forma de devoción y autoconocimiento. Para el peregrino, recorrer una comarca o país con el fin de alcanzar un destino —Santiago, la Meca o el Tepeyac— representa una forma de organizar el espacio, de otorgarle una orientación cósmica. En un peregrinaje, el espacio entero se vuelve *templo*, y caminar deviene una forma de plegaria o recogimiento.

Transterrado Robert en México desde los años setenta, e integrado intensamente desde entonces a la vida política e intelectual del país, su reflexión se ha nutrido también de las tradiciones locales mexicanas —y, más específicamente, mesoamericanas— de la raigambre en el lugar, concretizadas, sobre todo, en la *milpa*. La milpa, como forma de organización de la producción, de la convivencia social y del espacio, es un claro ejemplo de *economía* en su sentido etimológico de “cuidado de la casa”, así como de apego al terreno. A pesar de su pequeña escala, la milpa supone el vínculo expandido con un orden universal, tal como lo atestigua el ciclo anual de ritos y festividades que giran en torno a la siembra, cosecha y consumo del maíz, desde la Epifanía hasta el Día de Muertos.

De la traición de la opulencia...

De la extensa obra intelectual de Jean, repartida en varios libros y en un sinnúmero de ensayos en cuatro lenguas, se puede destacar, por la convergencia de sus inquietudes, su dúptico de libros publicados en francés en los años setenta dedicados a la crítica de los transportes motorizados: *La Trahison de l'opulence* (*La traición de la opulencia*, publicado por Presses Universitaires de France, en 1976), y *Le temps qu'on nous vole: contre la société chronophage* (*El tiempo que nos roban: contra la sociedad cronófaga*, publicado por Éditions du Seuil, en 1980).¹

¹ Sobre *La Trahison de l'opulence*, existe una versión en español publicada por Gedisa en 1979 [N. del E.].

Respecto a *Le temps qu'on nous vole*, en 2021 fue publicado en español bajo el

En *La Trahison de l'opulence*, escrito en conjunto con Jean-Pierre Dupuy, Robert analiza la manera en que el modo industrial de producción y la lógica de la mercancía desfiguran el entorno vital de los seres humanos: el espacio físico y el tiempo de la vida cotidiana. *La Trahison de l'opulence*, y en especial su segunda parte —debida principalmente a la pluma de Robert—, introduce una distinción fundamental entre las nociones de *espacio* y *lugar*. El “espacio” es, propiamente, el espacio abstracto, euclidiano, asumido como una suerte de contenedor universal de todos los objetos. En contraste, el “lugar” es siempre singular, “único”, pues siempre está “habitado por personas y poblado por dioses”.

En su libro, Jean ofrece una sugerente fenomenología de la experiencia del lugar para los seres humanos. Lo que caracteriza este lugar, y lo diferencia esencialmente del espacio abstracto, es el *habitar*; para Heidegger, la “característica fundamental del ser”. Los seres humanos *habitan* —es decir, convierten un espacio en lugar, dándole una forma— a través de *gestos*, como, precisamente, el acto de caminar. Mediante los pies, los seres humanos *escriben* los lugares sobre la “página en blanco” del espacio: la caminata engendra sentido, crea el lugar.

Esto sucede así porque caminar encarna las características esenciales del movimiento específicamente humano: la existencia de *referentes* que organizan el espacio; la *recurrencia* o reversibilidad; la *fluidez* del pasaje de un lugar a otro —lo que Robert denomina la *conexidad* entre lugares distintos—; la libertad de los itinerarios; la *polivalencia* de todas estas interacciones con el espacio, así como de los fines del movimiento. Este modo humano de aprehender el territorio implica una pluralidad de espacios, así como una cierta relación orgánica entre ellos; supone también la libertad para adoptar las actitudes de *regreso*, *adición de secuencias* de movimiento, y *desvío*.

nombre *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo* por editorial Itaca.

En contraposición con este tipo de movimiento propiamente humano se encuentra el movimiento de los transportes motorizados. Para ejemplificarlo, Jean recurre al opuesto absoluto de una caminata: un viaje transatlántico en avión. El viaje en avión representa todas las características de un *espacio vehicular*, es decir, un espacio no habitado (ni habitable), sino configurado para satisfacer las necesidades de los transportes: la ausencia de puntos de referencia estables y su concomitante “confusión entre lo fijo y lo móvil”; la irreversibilidad de las secuencias de desplazamiento; el “hermetismo” o ausencia de *conexidad* entre la “cápsula móvil” que se desplaza y el entorno; la rigidez del itinerario, en el que el pasajero no tiene ninguna capacidad de elección.

El viaje en avión es sólo el caso extremo de un mismo género de desplazamientos vehiculares que abarcan todo el espectro de los transportes motorizados, desde el automóvil privado hasta las redes de autobuses o el metro. Una vez que una ciudad es invadida por el espacio vehicular, incluso los propios peatones tienen que comenzar a concebirse a sí mismos desde las actitudes y expectativas de los vehículos. El espacio vehicular deviene entonces en la “matriz de percepción” del espacio en general. A diferencia del espacio humano, que es “legible” por los pies y por el sentido del lugar, el espacio vehicular es ilegible, sólo interpretable mediante las señales de tránsito. Hay en él una “pérdida de sentido”, porque los símbolos son reducidos a signos: los objetos de orientación estables desaparecen y se multiplican los letreros de circulación. El espacio vehicular termina por materializar así la representación abstracta del espacio euclidiano, “que es también —nos dice Robert— la más conforme con la ideología del poder, pero no necesariamente con el espacio vivido de los seres humanos”.

... a la sociedad cronófaga

Le temps qu'on nous vole continúa y profundiza las reflexiones de Robert acerca de los efectos de la movilidad motorizada en la

convivencia humana; ofrece, sobre todo, un detallado análisis de los enormes costos de la industria de los transportes en términos de energía, dinero y tiempo. Uno de los principales méritos de la obra es mostrar los límites del razonamiento económico convencional, centrado en la esfera del valor de cambio, pero incapaz de percibir los movimientos materiales y simbólicos más allá de esa burbuja. Parcial, incompleta, llena de puntos ciegos, la economía como disciplina se revela insensible a, justamente, los costos más onerosos de las operaciones económicas.

Robert hace un repaso de estos costos aparentemente invisibles, pero bastante explícitos en la vida cotidiana de todo el mundo. En primer lugar, están los costos sociales (económicos, energéticos y de espacio urbano) de los transportes. En países altamente industrializados, como Estados Unidos, el costo real de un automóvil representa entre 25 y 35% del ingreso total del automovilista. En esos mismos países, los transportes motorizados absorben un tercio de la energía industrial total, además de ocupar entre 40 y 60% de la superficie de las grandes ciudades y de generar más de 60% de la contaminación atmosférica.

Están, además, los costos en tiempo de vida. Como casi todo habitante de la Ciudad de México sabe, los residentes urbanos tienen que recorrer distancias cada vez más largas para llegar a sus centros de trabajo o hacer las compras en los supermercados. Ante este problema, la construcción de vías rápidas es una falsa salida: éstas pueden mejorar la velocidad de ciertos trayectos, pero no disminuyen, sino que de hecho acrecientan, la media de tiempo de los desplazamientos cotidianos. Se trata del fenómeno de la “aceleración cronófaga” o devoradora de tiempo que algunos ingenieros formularon desde los años setenta: “si la velocidad de circulación de una red aumenta 10 por ciento, eso provoca tarde o temprano un alargamiento de los trayectos del 7.5 por ciento”. El efecto agregado de estos costos es que los países con economías avanzadas suelen dedicar un tercio de su tiempo social al puro acto pendular de la circulación. A todo esto, habría que

sumar las decenas de millones de muertos y heridos que, desde los albores de la industria del transporte, han producido los accidentes de tránsito, y que hacen de los transportes una actividad “pacífica”, pero a veces más mortífera que la guerra.

Las cifras a las que recurre Robert provienen, en su mayoría, de estudios y estadísticas de la segunda mitad de los años setenta. Actualizarlas y complementarlas con nuevas variables forma parte de un trabajo que sigue pendiente para nuevas generaciones de economistas, arquitectos, ingenieros y urbanistas, profesionalizados y no profesionalizados. Sin embargo, su sentido más profundo permanece vigente, así como la conclusión que de ellas deriva Robert: la sociedad contemporánea es la única, en toda la historia, que “valoriza, por encima de la vida y la amenidad del mundo, la velocidad de sus motores”. Permanece vigente, también, su tesis acerca de las profundas contradicciones entre las fantasiosas expectativas que la sociedad moderna proyecta sobre los transportes y los efectos reales de su uso. Entre estas contradicciones, resulta particularmente insidiosa la que atañe a las expectativas de igualdad. Las infraestructuras de transportes de las grandes ciudades, por ejemplo, no han solido instaurar un estado de equidad social, sino que, más bien, han sumado a las desigualdades sociales previas (como la de los salarios o la acumulación de capital), una nueva forma de exclusión: la discriminación urbanística. En la práctica, el urbanismo centrado en los transportes no integra, sino que *segrega* a la gente más desfavorecida económicamente: la aparta de los itinerarios rápidos y la recluye en los trayectos más extensos y los vehículos más lentos; vuelve inutilizables, además, los “recursos de locomoción autónoma” mejor repartidos del mundo, que son los propios pies, obsoletos en un entorno urbano monopolizado por el transporte.

La Escuela de Cuernavaca

Por el sentido y al alcance de sus reflexiones, Jean Robert pertenece a una constelación de figuras, pensadores e hipótesis sobre

la sociedad industrial, formada desde finales de los años sesenta hasta principios de los años ochenta en la ciudad de Cuernavaca y, más específicamente, en torno al Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), fundado y animado por Iván Illich y Valentina Borremans. Esta constelación abarca, además de a los propios Illich, Borremans y Robert, a autores como Paulo Freire, André Gorz y Jean-Pierre Dupuy, entre muchos otros. A pesar de su carácter disperso, es posible hablar, en términos generales, de una suerte de “Escuela de Cuernavaca” creada alrededor del CIDOC, de manera análoga a la formación de la “Escuela de Fráncfort” en torno del Instituto de Investigaciones Sociales alojado originalmente en esa ciudad alemana. Así como la Escuela de Fráncfort desarrolló una *teoría crítica* —un conjunto de hipótesis, supuestos, interpretaciones— acerca del carácter inherentemente contradictorio de las sociedades industriales avanzadas en el contexto de la cultura de masas, la Escuela de Cuernavaca formuló una teoría crítica propia y original, que respondía a los años de las crisis del capitalismo industrial (o “tardío”) en las sociedades avanzadas y del proyecto del “desarrollo” en el Tercer Mundo.

Ahora bien, aunque la Escuela de Cuernavaca comparte con la Escuela de Fráncfort el diagnóstico de la racionalidad moderna como un proceso de reificación, las conclusiones que cada una desprende de ese diagnóstico divergen esencialmente. A diferencia de la teoría crítica de Fráncfort —que asume la modernidad como un callejón sin salida (Horkheimer y Adorno) o confía en la capacidad de la razón para corregirse a sí misma (Habermas)—, la teoría crítica de Cuernavaca propone una *reconstrucción convivencial* de la sociedad, busca replantear el sentido de la modernidad y el progreso mediante una operación particular: una inversión en las relaciones entre medios y fines, el sujeto y sus instrumentos. Esta inversión implica, a su vez, una *reivindicación de los ámbitos de comunidad*, es decir, de las realidades sociales y culturales exteriores a la esfera de la economía. En el caso de Robert, estos dos elementos se expresan, respectivamente, en su

crítica de los transportes motorizados como una patología de la modernidad —el medio que, convertido en fin en sí mismo, tiraniza a sus usuarios— y en una defensa del valor de uso de los pies como forma verdaderamente autónoma de la locomoción. De ambos elementos se deriva, a su vez, una visión del espacio público, la economía y el urbanismo, así como un trabajo crítico de historia de los sentidos, que da cuenta, como lo dice el propio Robert, de la “percepción de los lugares en la era del espacio” y del “nacimiento del concepto de espacio en la edad de los lugares”.

La poética del lugar

Caminar, nos ha dicho Jean Robert mediante el ejemplo y la palabra, es una manera de estar en el mundo, de explorarlo con los propios pasos: una especie de ontología práctica y, ante todo, democrática, porque está al alcance de *los pies* de cada uno. Más que una “poética del espacio” —la expresión de Bachelard que, inevitablemente, supone ya de alguna manera una concesión a las categorías abstractas—, la obra de Robert ha constituido una *poética del lugar*, del ser encarnado, del arraigo que se deriva de esas raíces móviles (“bien plantadas, mas danzantes”) que son los pies. Jean Robert —el peatón, el activista, el pensador— se avercindó en México hace ya varias décadas. Hemos tenido la suerte de que haya escogido caminar entre nosotros.

Bibliografía

- Robert, J. (1976). *La Trahison de l'opulence*. Presses Universitaires de France. [(1979). La traición de la opulencia. Gedisa.]
- (1980). *Le temps qu'on nous vole: contre la société chronophage*. Éditions du Seuil. [(2022). *La edad de los sistemas en el pensamiento tardío de Iván Illich*. Itaca]

La potencia de los habitares. Reflexionando a partir de las enseñanzas de Jean Robert¹

Paulino Alvarado Pizaña

Los frutos de la territorialidad se distinguen, en cada sitio particular, por su íntima compenetración con el espíritu de un lugar único.

ROBERT, 2014.

Caminar, percibir, habitar los lugares...

En el tiempo que llevo de conocer y aprender de Jean Robert, lo siento como un cultivador de palabras, como un cosechador de sentidos e invocador de las potencias vitales. Su intención era encontrar la brecha de las posibilidades en medio de los escombros de la humanidad entre los que hoy nos toca bregar para levantarnos y subsistir, pues hay que recordar que, para Jean, “el capitalismo no es otra cosa que la forma de la despiadada guerra contra la subsistencia que caracteriza los tiempos modernos” (Robert, 2014). Por ello, en sus palabras y reflexiones siempre convoca a los otros mundos que hoy existen y han existido más allá de la dominación, la opresión y la enajenación que campean en el planeta disfrazados de progreso, desarrollo y bienestar.

¹ El presente ensayo es una versión ligeramente modificada del homónimo, publicado en *Bajo El Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*, BUAP, año 3, núm. 6 digital, mayo-octubre de 2022.

En otras palabras, al nombrarlos o hacer referencia a ellos, convocaba a esos mundos de los que aprendía las palabras que luego cultivaba, con los que hallaba los sentidos de la existencia que cosechaba y las potencias vitales que nos compartía. Palabras, sentidos y potencias que esos mundos, esos pueblos con los que Jean sabía dialogar, habían preservado a través de su vida práctica material, aun a pesar de la discriminación secular que les hiere y deshilvana.

Los mundos que él convocaba son aquellos que habitamos y nos habitan en los momentos y ámbitos más plenamente no capitalistas² de nuestra cotidianidad, donde somos capaces de romper la enajenación cuando logramos encontrar nuestro sitio, nuestro lugar, nuestra completud. Ahí donde lo que se pone en el centro es el cultivo de la vida colectiva y no las ansias de acumulación de poder o prestigio y de generación de dinero por el dinero mismo, que nos han forzado a una supervivencia disgregada, disociada, desunida. Y siempre los convocó para que dieran fuerza, sentido y razón a su reflexión, a sus argumentos.

Por ello, el énfasis puesto por Jean Robert en el lugar y el habitar consustancial a éste no es una veleidad, no surge de un debate escolástico o de una preocupación meramente conceptual que pudiera resolverse con un cambio cosmético en los programas académicos de las universidades para sustituir el concepto espacio por los términos hábitat o lugar. Nada de eso; incluso, en Jean, la reflexión sobre el lugar y el habitar, de la mano de la crítica a las industrias del capitalismo de los servicios, presupone tanto la crítica a la degradación de los saberes habitativos vernáculos que ha acarreado la seudocultura del consumo industrial, como la denuncia de los problemas inherentes a la profesionalización de las actividades humanas, que tiende a la formación de

² La propuesta de lo *no capitalista* parte de la constatación de que el capitalismo, si bien es un fenómeno totalizado a nivel mundial, no ha sido capaz de anular por completo el conjunto de realidades y prácticas no capitalistas —de las cuales incluso requiere nutrirse (Luxemburgo, 1967)— y hasta anticapitalistas, con las que debe coexistir a pesar de buscar destruirlas.

fuerza de trabajo especializada, en detrimento del ser humano politécnico dejado atrás.

En cambio, tal énfasis proviene de una constatación vivida en el hecho cotidiano de Jean mismo como habitante pedestre, como “gente común y corriente” de abajo, como un “peatón más de la historia”, para jugar con la afortunada frase zapatista (EZLN, 2006). Un habitante que sufrió en carne propia el proceso de expropiación de los ámbitos urbanos de comunidad —de sus calles, recovecos, plazas y callejuelas, donde se jugaba, conversaba, intercambiaba, donde se pasaba el día en conjunto antes del automóvil— en aras de la movilidad motora de las mercancías, la fuerza de trabajo y la aceleración del consumo capitalista. Despojo desarrollista que iba en detrimento de la vida colectiva que permitía sustentar el sentido de comunidad en múltiples pueblos, barrios y colectividades.

Tal constatación fue nutrida por la convivencia con sus próximos y con pueblos y barrios del mundo entero que han luchado contra procesos semejantes; fue robustecida por hondas investigaciones sobre la modernidad como una realización práctica del mundo, sobre su genealogía y su radical diferencia respecto de las propuestas civilizatorias previas, en especial, de los múltiples abajos que en el mundo han sido, organizándose y hallando satisfacción en la realización conjunta de la vida sustantiva.

Pero, además de ver a la modernidad hegemónica y su capitalismo consustancial, tal confirmación la realizó mirando con atención, comprendiendo y compartiendo las maneras materiales de la vida no capitalista ligadas a la subsistencia, al “arte de asegurar el sustento propio” (Robert, 2009, p. 263); modos caracterizados por la “mutua imbricación” (Robert, 2020a) y la correspondencia de sus distintas dimensiones. Es decir, Jean volteó a observar su experiencia de vida que antecedía e iba más allá de la modernidad capitalista que experimentaba, también, en su existencia como profesionista y urbanita. Esa misma experiencia pedestre que le impulsaba a defenderla y a enfrentarse organizada y

creativamente a las transformaciones urbanas que amenazaban la Ámsterdam de la década de 1960 (Robert, 2012c, pp. 45-47) y lo llevaron a denunciar, hasta su pasaje hacia la vida grande de la que todos somos parte, el sinsentido del automóvil.³

Al mirar la *mutua imbricación* inherente a las socialidades organizadas en torno a su sustento, halló que este flujo de entrelazamiento no implica un estado de amorfa y confusión, de subsistencia informe; sino una concepción y una práctica —una cosmovivencia— que comprende y distingue los distintos elementos de la vida en su dimensión específica, su proporción y autonomía, mas también en su interrelación e influencia, sin asumirlos jamás como particularidades escindidas y aisladas.

Es decir, para estas formas de asumir la vida colectiva, pudo constatar la imposibilidad de voltear la mirada hacia otro lado, ignorando así la destrucción o el sufrimiento de los cohabitantes de sus respectivos lugares de vida, o pudiendo negar las posibles consecuencias destructivas, para el conjunto, que los actos dañinos provocan en la vida económica, política, cultural o natural de las personas y sus ámbitos materiales. Encontró una vitalidad ampliada en sus horizontes, perspectivas y riqueza de posibilidades correlativa a sus nexos concretos y cotidianos con su lugar de existencia, a partir de la cual era posible cultivar una vincularidad que densifica y profundiza la vida colectiva.

Halló en esas formas habitativas, muchas de ellas campesinas o barriales, la capacidad de limitar los excesos que llevan a la descomunalidad (como los del capital en el acoso a los territorios comunales en todo el orbe), como también la capacidad de

³ Jean, junto con otros y otras compañeras de camino, supo mirar la existencia de alteridades, de formas alternativas de existencia que son capaces de reconocer en la técnica humana una forma de crear bienestar —lo cual podría concebirse como una actitud moderna—, pero que, a diferencia de la modernidad capitalista, buscan establecer este bienestar y esta forma de la técnica como un diálogo con la colectividad humana y con las colectividades no humanas cohabitantes de los múltiples lugares de su existencia. De ahí que pueda hablarse de una modernidad hegemónica que se impone por sobre otras formas de modernidad que subsisten hoy en día en múltiples proyectos dispersos en nuestro planeta Tierra.

delimitar los alcances de la vida colectiva para no caer en las tentaciones de imponer su modo de vida a otros.

Sus textos en torno a los sentidos políticos de los de abajo (Robert, 2012a), sus reflexiones durante la defensa del Casino de la Selva (Dorantes, 2007), sus notas respecto al Congreso Nacional Indígena (Robert, 2018) o las civilizaciones campesinas en John Berger (Robert, 2013), así lo demuestran.

En todas estas expresiones encontró una serie de actitudes prácticas, de despliegues espacio-temporales y de configuraciones materiales —de tejidos territoriales edificados o definidos— que son el resultado de saberes de subsistencia largamente labrados por generaciones abocadas a densificar el tejido de la vida colectiva para los que siguen, abiertas al entendimiento de las sugerencias provenientes de sus ámbitos de subsistencia. Encontró o reafirmó un saber que, frente a lo descomunal de la modernidad que sofoca la vida, propone la escala de la colectividad concreta; frente a la desmesura del capital que devora todo a su paso en su insaciable carencia y pulsión acumulativa, ofrece la medida que responde al orden de una relación intersubjetiva orientada a posibilitar la subsistencia gozosa de sus integrantes. Un saber perceptual que, frente a la entronización del espectacular superhombre contemporáneo, opone los vínculos cotidianos de colectividades orientadas a crear una vida buena para todos.

Por ello podemos decir que en la raíz de la pregunta por el lugar y los habitares en Jean Robert está la posibilidad material de mantener la inalienabilidad de la potencia, afán o anhelo humano por “regocijarme de lo que soy, de donde estoy, y de ayudar a otro a encontrar la alegría en su ser” (Robert, 2009, p. 263).

Desmesura y disolución de los lugares

Su prolongada reflexión sobre el lugar y el habitar, responde, pues, a la experiencia íntima de esa oposición destructiva que está aconteciendo a cada momento y se sintetiza en la anulación del lugar concreto, de los lugares concretos de vida, por el espacio

abstracto de la modernidad (Dupuy y Robert, 1979, pp. 149-192). Hecho material que es la otra cara del proceso de enajenación de nuestra existencia personal y colectiva por el capital, del conjunto de los lazos por medio de los que co-creamos y comprendemos el mundo; lo que va —en su conjunto— dificultando o imposibilitando cada vez en más geografías el habitar, vuelto una “virtualidad bloqueada” (Echeverría, 2006, p. 11) recurrentemente.

Tal oposición hace de la realidad material una “zona de fricción” (Rivera, 2018, p. 83) y, a decir de Jean, va tomando forma desde los albores de la modernidad con la creciente desincrustación o destacamiento perceptual del espacio respecto al tiempo, constituyendo a la dimensión espacial —que se considera física— como un sustrato abstracto inanimado que, inicialmente, se asimilaba al uso instrumental y profano de la tierra y la naturaleza. Cabe recordar que es hasta los siglos xvi y xvii europeos cuando se consolidan las nociones occidentales de espacio y tiempo, de la mano del desarrollo de la mecánica y la delimitación de los campos científicos básicos actuales, así como de su perspectiva instrumental (Robert, 2004). Originalmente, el término *espacio* se refería a la distancia o tiempo entre dos momentos identificables o particularizados, lo que ha llegado hasta nuestra época en expresiones como “espacio temporal”. Este uso se derivó posteriormente a la distancia material entre dos puntos físicos (la que, curiosamente, puede medirse en términos temporales). Tal *cualidad* del término espacio como una *distancia entre* parece estar detrás de las concepciones del espacio como un *vacío* —delimitado por los puntos que lo bordean, o ilimitado en su defecto— susceptible de ser llenado. Por ello, no duda en definir la historia del espacio como “la historia de la pérdida de agudeza de las percepciones sensoriales que acompaña la transición de la inmersión en un *lugar*, único y carnal, al concepto abstracto y progresivamente hegemónico de *espacio*” (Robert, 2012b: 1), en el que también sus habitantes (no sólo humanos) devienen abstracciones.

Este destacamento perceptual ha avanzado junto con la separación y tendencial jerarquización del sentido de la vista o mirada respecto al resto de los sentidos perceptuales del ser humano, como resultaba evidente a partir del “ojo” abstracto de la cartografía y la perspectiva renacentistas (Robert, 2019). Barbara Duden abona en este sentido al señalar que este proceso implicó, simultáneamente, “la disociación de la sinestesia, del juego mutuo de los sentidos, la subordinación creciente del oído al ojo y el declive del sentido común bajo el monopolio de la ‘comunicación’ óptica del saber” (Duden, s/r, p. 11). Este camino ha decantado en la *libido videntis*, una pasión o lujuria por ver (Beck, 2007) que nos ha vuelto adictos a la sobreestimulación visual, atrapándonos entre las imágenes, la representación visiva y el *show* o los espectáculos visuales que incluyen las simulaciones computacionales contemporáneas; esto nos aleja de la mirada como contemplación, interpenetración y apertura hacia la realidad palpable, como empatía activa y sensorial con ésta.

La aparente apertura de miradas que la sociedad del espectáculo nos ofrece a través de la sobreestimulación visual en sus urbanizaciones y miríadas de pantallas de todo tamaño es, en realidad, la contracción efectiva de nuestra experiencia vital. Conviene traer a nosotros el comentario que nuestro pensador hacía al respecto; recordando a Lévinas y su *ética del rostro*, Jean mencionaba que:

El peligro de la representación [del rostro], es el peligro de la objetivación del rostro: “¡ah, sí, en realidad es casi tan bello como en su foto!” [...] se olvida que en el contacto intersubjetivo, en la relación intersubjetiva, hay siempre una mirada mutua. Claro que la representación no tiene mirada (Beck, 2007, 24min30s).

El lazo íntimo que existe entre el pasaje que va “de la persona que mira hasta el ojo que graba” (Duden, s/r, p. 11), como describe Barbara Duden a este proceso, y la disolución de los lugares puede notarse en la forma abstracta contemporánea de diseñar

y producir el espacio por las profesiones e industrias dedicadas a su modelación. La forma genérica de concebir al *usuario* de los espacios en cualquier lugar del mundo tiene todo que ver con un ser destacado de la colectividad habitante e integrante del sistema diseñador del espacio, que corresponde a lo que Barbara define como la “transformación [...] de la persona con mirada activa en un ojo desencarnado, procesador pasivo de imágenes” (Duden, s/r, p. 12). Un individuo apantallado, fascinado, por las creaciones virtuales —propias y ajenas por igual— y tan desconfiado como distante de la realidad palpable.

Por ello es que, siguiendo la dislocación o escisión del espacio respecto al tiempo, junto con la jerarquización de lo visual, constitutivos de la disolución de los lugares por *el espacio*, nos encontramos con la escisión de la experiencia íntima de vida. Una vida material que tiende a ser homogeneizada, genérica e indistinta en su experiencia a la del resto de los ocupantes del espacio. Una vida corporal que no transcurre o transcurre de modo caótico e indiferenciado, saturada por una profusión de estímulos visuales en un contexto donde el resto de los sentidos con que percibimos y nos percibimos están anestesiados, incluida la percepción de nuestra posición en el conjunto de cada sitio en que nos ¿encontramos?, ¿transitamos?

Esta experiencia se corresponde con el reordenamiento del tiempo como una variable subordinada a la esfera de la actividad productiva que reparte homogéneamente los compartimentos temporales de nuestra existencia fragmentada, conforme una monotonía normada en una *línea recta* reiterativa (Dupuy y Robert, 1979, pp. 195-212), la cual va del principio al final de nuestro día, tal como va —en otra escala de la vida social— del principio al fin de la existencia y así como la *Historia* marcha de manera recta e indetenible hacia el progreso.

Esta noción contemporánea del tiempo hegemónico, que desarticula las antiguas redes espacio-temporales de relación que constituían los lugares, no es opuesta —sin embargo— a la

forma profesionalizada de producir el espacio. Hablándonos sobre las fantasías urbanas en torno a Cuernavaca, tan idénticas a lo realizado en cualquier urbe del mundo, Jean (2020b) nos recuerda:

Este proyecto es la aplicación de la vieja idea de *ciudad lineal*. A lo largo de una autopista con camellón, el ciudadano-automovilista encontraría megatiendas, moteles y burdeles, cines, fraccionamientos, oficinas, campos de golf sin regar, quizás algunas empresas de *software*, parques de diversión, eventualmente casas de juegos de números y casinos... En fin, todos los pormenores de las tres sacrosantas funciones de Le Corbusier, habitar, trabajar, divertirse, en un conjunto de autonomías violentadas a las que sólo la disposición de los ciudadanos-pendulares de desplazarse cada vez más lejos daría un semblante de “urb-unidad”.⁴

Como es evidente, el reordenamiento temporal que mencionamos es la contraparte de la reconstrucción del espacio como sustrato abstracto inanimado, objeto susceptible de dominación y manipulación. Lo que se efectúa, asimismo, sobre los otrora habitantes de cada lugar subsumido por la modernidad del capital “en aras del sueño de los economistas profesionales: el mercado perfecto en que todos los actos de subsistencia serían reducidos a transacciones económicas formales, generadoras de divisas y sujetas a impuestos” (Robert, 2014).

Un año después de esta frase, Jean remataba: “Divorciados, el tiempo y el espacio se vuelven abstractos, extraños a los sentidos, *desencarnados*” (Robert, 2015b, p. 315).

En este régimen hegemónico del espacio las aptitudes habitativas innatas de las personas y las formas de habitación de las colectividades son desdeñadas y sustituidas por el saber de los especialistas, quienes tienden a despedazarlas al imponer fórmulas y módulos predefinidos, haciendo el tejido de la memoria habitativa cada vez más delgado y frágil. La abundancia de alternativas

⁴ Las cursivas son mías.

que el mercado del espacio parece engendrar cuando es criticado por su esterilidad creativa no transforma, en última instancia, esta tendencia. Barbara Duden dice al respecto que “la libertad ha sido remodelada en un molde que asocia el crecimiento de catálogos de opciones del cliente con un control creciente sobre él por parte de los expertos y sus productores” (Duden, s/r, p. 14). El *cliente* asume que tuvo la capacidad de decidir, ergo, no tiene más capacidad de opinar. Su libertad es la libertad de integrarse al sistema. “Hoy, el ‘sujeto’ mismo es cada vez más frecuentemente invitado a adaptarse sistémicamente en sus orientaciones más íntimas” (Duden, s/r, p. 14).

Mas en Jean no encontramos victimismo alguno respecto a este proceso ni esquematismo que lo presente como un suceso objetivo e inercial ajeno a las personas, quienes serían tan sólo espectadores neutrales. Por ello mismo, al referirse a esta *desmesura* de la espacialidad moderna de la que somos parte como promotores u ocupantes ocupados, afirma que: “Los que diseñan esas residencias campestres amuralladas, esos guetos clasemedieros y campos de concentración para burócratas y obreros mercedores, los que fraccionan el campo antes y los que los pueblan después son todos, lo quieran o no, reinas, alfiles, caballos o peones en el tablero de una despiadada contienda territorial” (Robert, 2014).

Jean llama, así, a asumir de manera consciente nuestro actuar y sus consecuencias dentro de esta oposición destructiva en proceso entre la producción del espacio y la disolución de los lugares inherente a la modernidad. Ésta ocurre de manera simultánea con distintos grados de intensidad y niveles o escalas de la experiencia material espacio-temporal. Ello abrió en Jean la reflexión sobre el lugar; también, hacia la noción del territorio o, más exactamente, de la territorialidad, pero, asimismo, le mantuvo atento a la escala más íntima del cuerpo propio o —mejor dicho— del soma en sus interrelaciones, que ya hemos observado párrafos atrás.

Con base en lo hasta ahora expuesto, podemos notar que no toda existencia es realmente habitar, no todo el tiempo habitamos. La dislocación de los lugares o su disolución viene acompañada por un creciente extrañamiento que sentimos quienes nos volvemos pasajeros u ocupantes del espacio por el que debemos transitar. Trasladarse por una urbe como en una banda de transportación, pendular entre nuestros distintos lugares sin poder hallar un instante de reposo o encuentro, alojarse en un domicilio que nos resulta permanentemente inadecuado, no son en realidad actos habitativos. Por el contrario, esta mirada es capaz de notar los fenómenos de alienación, de anestesiamiento perceptual y desprendimiento subjetivo que van haciéndose normales en el frenesí de la vida bajo el capital y la pérdida de autonomía en la definición de las formas y sentidos de nuestros ámbitos y sus tiempos.

La heteronomía característica de la espacialidad moderno-capitalista, que percibimos más allá de la fascinación visual que algunas de sus realizaciones pueden ejercer sobre nosotras, tiende a volvernos pasajeros de la vida en una mudanza tan indeseable como constante, dando pie a las crecientes variedades de supervivencias límite que poblamos (aún) este planeta. La inmensa ola migratoria, otra cara de la crisis mundial contemporánea, es una de las facetas extremas más evidentes, pero pensemos también en los obreros o en las juventudes de pueblos y comunidades que, para acceder a la educación escolarizada, deben trasladarse, día tras día o semana tras semana, desde su lugar de vida hasta la urbe que los ocupe o les ha sido asignada; o pensemos en los más de cinco millones de familias que decidieron abandonar las viviendas de interés social, por las que habían hipotecado su futuro, ante las míseras condiciones de vida que experimentaron en ellas.

Esta constatación marca una distancia radical del resto de los usos corrientes de los términos habitar y hábitat en las profesiones y academias del espacio, que suelen reducirlos a clichés o frases de mercado, olvidando el sentido adecuado o apropiado

que la relación entre lugar y habitantes debe tener para realizarse como hábitat.

Una faceta más sobre el aspecto subjetivo en la dialéctica espacio-lugar que nos convoca a responsabilizarnos se refiere al tipo de mundo que albergamos en nuestros deseos y en nuestros actos, que imaginamos y aceptamos construir. Refiriéndose a los efectos de asumir los sueños, proyectos y actos de la civilización dominante, en lugar de seguir de manera crítica la creación de los propios, Robert llegó a decir: “la crisis económica se inició en un tercer frente cuyos movimientos primordiales no se originan en la naturaleza ni en la violencia brutal, sino en la imaginación colectiva. Cuando el imaginario popular se deja contaminar por los sueños de arriba, se instaura una falsa paz” (Robert, 2014). Y, como si del urbanicismo moderno se tratase, afirmó: “el monstruo engendrado por un sueño de la razón: espejismo de poder sin límite, voluntad desproporcionada de saber, riqueza desarraigada de todo control comunitario, sueño de ubicuidad” (Robert, 2014).

Al desmenuzar la catástrofe contemporánea que ha destruido los lugares de vida de multitud de seres y colectividades, tendiendo además a imposibilitar la creación de otros nuevos, halla la radical divergencia del *urbanicismo* moderno respecto a las formas de lugareidad vernáculas: de esa “absolutización del *citadinismo* propio del proceso civilizatorio, que lo niega y lo lleva al absurdo al romper la dialéctica entre lo rural y lo urbano”, y que tiende “a construir y reconstruir el territorio humano como la materialización incesante del tiempo del progreso” (Echeverría, 1995; Robert, 2020b); lo que encontró fue la creación “no de una pobreza simple, sino el tipo de miseria que acompaña la muerte de la ‘poiesis’ de la gente” (Robert, 1999, p. 6). Es la catástrofe de la desmesura de la modernidad capitalista; la transposición de un umbral que ha llevado las condiciones colectivas de carencia, indigencia, extrañamiento y soledad a un punto tal que la riqueza de la reciprocidad se encuentra con cada vez más

dificultad, lugares y modos para generarse, compartirse y difundirse de modo *espontáneo o natural*. Es ese proceso de privatización de los lugares y ámbitos de comunidad, de regimentación compartimentada de la existencia colectiva, que el proceso capitalista identifica como “liberación” de las gentes de lo que —para la concepción centrada en el capital— son ataduras que le impiden ser sólo fuerza de trabajo: el terruño (la tierra, el agua, el aire compartidos), la comunidad, sus historias, sus lazos emotivos y carnales de confianza.

“Estas transformaciones urbanas reducen continuamente el valor habitable —que es un valor de uso— [...] sustituido por las abstracciones del valor de cambio o sus equivalentes— el ‘valor de prestigio’, el ‘rumbo’, etcétera” (Robert, 1999, pp. 8-9). Transformaciones que Jean señala, junto con Engels, como marcadas siempre por un despoblamiento progresivo y el zapatismo completa como un proceso conjunto de destrucción-despoblamiento/reconstrucción-reordenamiento de la vida y los ámbitos que la sustentan.

Marichuy, vocera del Concejo Indígena de Gobierno del Congreso Nacional Indígena, dice a ese respecto: “a pesar de nadar contra corriente, creo que lo más importante es mantenernos y seguir caminando. Porque si no, pues, nos vamos a morir. Igual que cuando se mueran nuestras tierras, las aguas, los árboles, las plantas, lo que nos da vida. Y si esto se acaba, nos vamos a acabar también los pueblos” (Patricio, 2021).

“Las tierras, las plantas, los árboles, las aguas nos sustentan”, dice la vocera Marichuy, y en su palabra surgen las relaciones interespecie que constituyen el hábitat como entramado de la vida, trama que sustenta la capacidad de habitar, de *poder* coexistir con bien. La destrucción de los lugares, que va desde la degradación de la vivienda vernácula hasta la expropiación, envenenamiento y desaparición de ríos y montañas por igual, es al mismo tiempo la mutilación y dispersión de esa capacidad de hacer territorio, de hacer lugar.

Al respecto, Jean escribió: “El urbanismo hegemónico se empeña en destruir la capacidad innata de la gente de definir colectivamente la forma de su ciudad; entre mayor la escala de los proyectos, mayor es la destrucción. El urbanismo hegemónico —dominante, oficial— niega esta capacidad innata de ‘hacer ciudad’” (Robert, 2015a).

Años antes había razonado también que: “a la raíz de las pesadillas de los dos últimos siglos, siempre hay una voluntad de alienación de esta potencia, es decir, su transformación en un poder en beneficio de un tirano” (Robert, 2009, p. 268).

Mas el hecho de que los años de opresión se acumulen uno tras otro hasta formar centenares, siglos, y que la alienación no termine de realizarse, no le era oculto ni intrascendente. Esa evidencia palpable escondía el secreto de su esperanza, que, de forma difusa, la potencia, la enjundia por definir el rumbo de la vida con dignidad, de hacerse un lugar adecuado para habitar, surge constantemente, siempre otra y siempre la misma. Por ello afirmó que “a la luz de la percepción de que otras relaciones son posibles, la negación de estas relaciones se vuelve intolerable” (Robert, 2009, pp. 263-268).

Las huellas del existir situado

Como veíamos páginas atrás, en su análisis Jean parte de que el espacio abstracto, la modelación espacio-temporal de la existencia, es la constante general en la actualidad. Por ello nos habla del “monopolio radical [o ‘modo heterónimo de satisfacer una necesidad’ (Robert, 2017)] que hoy en día ejercen las *determinaciones espaciales*” (Robert, 2019) y de su contraproductividad para los fines que declaran buscar. Señala así el giro de tuerca que se ha dado en la existencia material de las sociedades humanas, por el que ya no determinamos más las formas de la presencia y convivencia que deseamos en un lugar, sino que, transfiguradas en generalizaciones espaciales que nos son impuestas con anterioridad, son éstas las que nos determinan unilateralmente.

Ésta es la expansión de los espacios de la anonimia o la seudorrelacionalidad mercantilizada, procesados y edificados de acuerdo con un mismo patrón que concibe al habitante como usuario, demandante o cliente y a los lugares como recipientes inertes de los actos humanos, como reservorios de recursos impotentes ante las voluntades y exigencias del progreso y la producción humanas. Esta mutación ha dado pie al *aplanamiento* espacio-temporal de la existencia.

El monopolio radical radica justamente en despojar, ideal y prácticamente, a personas y sociedades por igual, de sus capacidades generativas del habitar, reordenándolas como necesitadas, cuya carencia habrá de ser resuelta por especialistas conocedores de las soluciones preconcebidas y ya confeccionadas que convienen al carente.

Mas, a pesar del acoso al habitar, Jean reconoce (y nos propone claves para reconocer nosotr@s) su continuidad. Es por ello que afirma que mientras persista “algún espacio libre para caminar, las determinaciones espaciales coexistirán con los remanentes de la lugareidad que subsisten en la percepción y la memoria”, al punto que más adelante, dentro del mismo texto en que menciona esta aseveración, remarca “el medio de percepción es un lugar de plenitud” (Robert, 2019). Memoria, percepción, subsistencia, lugareidad, plenitud; las huellas en un paisaje vital que Jean nos va mostrando, siguiendo las sendas que sabe leer en la tierra misma y nos invita a mirarla, a mirarla.

Por ello dice, la comprensión vivencial de la noción de *terruño* expresada aún por ciertas personas y colectividades imbricadas a sus lugares, nos habla de “geografía e historia muy íntimamente ligadas, inseparables [...] geografías y calendarios tan íntimamente entrelazados que no se pueden disociar” (Robert, 2015b, pp. 315-316). Nos señala realidades, formas o momentos de la subsistencia en las que no se ha sufrido la separación radical entre tiempo y espacio, o en las que puede recomponerse temporalmente, reconociendo la importancia de los *eventos*

en la conformación de las cosmovivencias de las colectividades (Robert, 2015b, p. 316).

La intolerabilidad de la negación de estas realidades, como leíamos páginas atrás, le llevó a indagar en estas capacidades innatas, en estas potencias ordinarias, para mostrarlas a los mismos y mismas que las conforman. En *La libertad de habitar*, Jean remarca desde sus primeras páginas la profundidad histórica y generativa del *hacer*, del *acto productivo* o *creativo*, cuando es un acto apropiado por quien lo realiza; es decir, sin estar abstraído de sí, no enajenado. Un “acto constructor que nunca nace a partir de la nada, sino que expresa realidades preexistentes que él mismo ‘trae a la visibilidad’” (Robert, 1999, p. 4) aquí y ahora, al momento situado de su existencia. A través de esta afirmación hace estallar la concepción moderna lineal del tiempo y de la historia, junto con la noción atomizada de la vida personal y la percepción del espacio autoconstruido como carente.

Esta primera aseveración desentraña al habitar, en tanto señala que el *habitar es una hechura*, como una integración en acción que actualiza de manera localizada nuestros pasados, cual fibras que nutren nuestros actos presentes desde el mundo social y natural que nos ha otorgado modos de comprender nuestro estar en el mundo y diversas posibilidades de ser. Además, remarca la densidad histórica materializada en las formas, dimensiones, materiales y disposiciones de los ámbitos que habitamos y que actúan permanentemente sobre nosotros, al tiempo que, sólo por sus habitantes, es que estas posibilidades objetualizadas entran en acto. Con Marx podríamos decir respecto a estas hechuras que: “[son] en sus formas actuales, productos de un proceso de transformación proseguido durante muchas generaciones [...] Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes” (Marx, 2011, pp. 215-222).

A partir de las prácticas sustantivas vernáculas, Jean pone en cuestión la obsesión moderna y capitalista por marchitar y hacer perecer todo lo anterior a través de la innovación permanente en una búsqueda desenfrenada de “lo mejor” que jamás valora lo bueno que se tiene. Observa en tal obsesión un desconocimiento de la propia profundidad material e histórica que somos hoy — en tanto personas y colectividades— como seres sociales.

Cuando Jean habla de la subsistencia de la lugareidad en la que se recrea, nutre y potencia la *libertad de habitar*, señala su relación con la memoria, con el pasado como elemento presente y no caduco, como elemento vivo que, a su vez, otorga vitalidad a los lugares, ya que un *lugar* es un ámbito con el que se entra en relación íntima, estrecha; que nos habla en el lenguaje de los objetos y de las imágenes, dialogando interminablemente, con el lenguaje de nuestros comportamientos.

Los lugares nos compelen, entonces, a abrirnos a su propuesta. Y cuando éstos son realizados, animados, así sea de manera mínima, por sus habitantes, la posibilidad de diálogo es mayor. Sin embargo, la apertura a la que nos lleva la experiencia situada, comporta siempre la riqueza que nos habita, la inmensidad que nos conforma, haciendo de lo ya vivido algo súbitamente presente y vital. Es esa sutileza que —en ocasiones— despierta en nosotras, nosotros, un aroma, una geometría, una circunstancia gozosa y nos trae a la conciencia el reconocimiento antaño de la experiencia presente, resaltando el carácter necesariamente memorioso de los lugares.

Ellos son, siempre, interconexión, son interdependencia y tienen historias. En su existencia situada confluyen sus varias historias materializadas tanto en los elementos objetuales que los componen, cuanto en los comportamientos de quienes les habitamos. Es por ello que podemos hablar de una “simultaneidad de tiempos heterogéneos” (Rivera, 2018, p. 76) y de “su plasmación cotidiana en actos creativos, actos de deseo y de imaginación, enraizados en el paisaje, en los cuerpos y en la memoria viva de la

gente” (Rivera, 2018, p. 77); es desde ahí que podemos enriquecer nuestras posibilidades presentes. Ahí es donde Jean encontraba terreno fértil para afirmar la potencia de los *remanentes de la lugaridad*, puesto que, como una “superficie sintagmática del presente” (Rivera, 2018, p. 76), cada sitio y acto concreto nos muestra toda una historia de posibilidades que ha llegado hasta nosotros y con nosotros se actualiza, las que, como paisajes mnemónicos, nos ofrecen la posibilidad de articular —de manera consciente— la existencia presente con las existencias que nos han permitido habitar hoy, aquí, e imaginar futuros posibles desde nuestros presentes concretos; dando forma a una capacidad mnemónica con un alta densidad productiva o generativa de mundo.

Aunada a esta cualidad memoriosa de los ámbitos de la vida, Robert nos da una clave primordial para comprender la inmensa variedad y singularidad de los lugares. La cual es el modo conformado generacionalmente (históricamente) de sentirlos, de tratarlos, de notarlos —que es, a la vez, el modo de sentirnos, de tratarnos, de notarnos y hacernos conscientes, de hallarnos en ellos— lo que caracteriza las maneras específicas en las que las colectividades dan y se dan forma material particular con sus lugares. Es por sobre todo para Jean, inspirado en gran medida por Maurice Merleau-Ponty (1993) y Barbara Duden, la manera perceptual de aprender, de conocer (Robert, 2021). La manera primordial y privilegiada que fue, durante siglos, el modo fundamental de entender y entenderse con el mundo, de la que provenían expresiones reflexivas como *enséñate a hacer*, en lugar de esperar a ser instruido por otro, *ponerse viva* en el sentido de estar atenta, o *el jarrón necesita, la cuenta quiere* en el sentido de ser receptivo, receptiva a las sugerencias e insinuaciones de con quien se está interactuando, así fuesen objetos inanimados en la concepción occidental de la naturaleza.

La *primacía de la percepción* es la huella que Jean nos propuso para comprender la diversidad de formas materiales de realizarse de la subsistencia humana, dando lugar a sus habitares

vernáculos, en correspondencia con la variedad de modos de existencia dentro de los que las colectividades humanas se situaron y que constituyen las múltiples maneras particulares de aquello que llamamos la *naturaleza* del planeta y podríamos denominar el tejido de la vida.

Como es evidente, Jean expande siempre el panorama del saber que nos comparte. Tanto en sus trashumancias como en sus convivencias locales se dio cuenta de que la recreación colectiva de la existencia, cabal, consecuente, va más allá de la simple satisfacción objetual de las necesidades fisiológicas del individuo, incluso de la sociedad en un sentido de masa o abstracto de la misma; sentidos tan propios de la política estatalista. En lugar de ello, él nos muestra que la existencia colectiva de las sociedades es co-creación, creación constante y compartida que puede llegar a exceder las intenciones exclusivamente humanas; es acto que va, precisamente, en el sentido opuesto de la política estatal, siempre tendiente a la enajenación de esa capacidad colectiva de co-creación. Divergiendo de esta política, la potencia co-creativa se genera y se afirma o diluye en las relaciones cotidianas situadas en un lugar que las acuerpa y las lleva a conformar y regular la convivencia y el intercambio conjuntos. Es por ello que ante un mundo desencarnado, tendiente a la desmaterialización de sus relaciones y existencia concreta, al distanciamiento geográfico inhumano de las actividades fragmentadas que suman una existencia individual diaria, a la enajenación y anestesiamiento de la conciencia que conllevan a la pérdida o desprecio de todo límite, manifestó que “la ética sólo puede reconstruirse mediante la recuperación de la lugareidad [...] la pregunta *ubi* debe ser repensada éticamente”⁵ (Robert, 2019), es decir, a partir de su *ethos*.

La forma relevante en que plantea la posible respuesta a este dilema reside en que nos propone que el *ethos* (cuyo significado original remite a la morada, al lugar habitual), la manera

⁵ Por *ubi* Jean se refiere al término latino para decir dónde, que nos relaciona con la palabra ubicación, ¿dónde estamos, dónde nos encontramos?

de hacer o lo que es propio de un@, comportamiento colectivo espontáneo, “principio de construcción del mundo de la vida” (Echeverría, 1995, p. 164; 2000, p. 37) y raíz etimológica de la ética, sólo puede darse mediante una corporeidad —colectiva y personal— situada, localizada. Y este situarse es ubicarse, es saber su dónde y también su cuándo con relación al momento presente como lugar de llegada y de partida del conjunto de las historias propias. Responder el *ubi* pide definir, encontrar nuestro lugar, nuestro sitio. Y ello implica saber dónde es que materialmente se da nuestro encuentro, nuestra confluencia con el conjunto. La respuesta que Jean se da es un acto material, una respuesta práctica.

La ética de una colectividad, la creación de hábitos de relacionamiento que planteen de común acuerdo la medida de lo aceptable y lo inaceptable, conforme a los límites y costumbres que hagan posible que tal colectividad se sustente adecuadamente en el tiempo, sólo puede darse en un ámbito concreto donde tales relaciones converjan, hallen reciprocidad dentro de una materialidad cotidiana que las posibilite, acuerpe y aúne. Y es solamente en esa condición situada que puede percibirse “la necesidad de transformar las tradiciones de forma tradicional” (Robert, 2014).

Es por ello que Robert, reflexionando sobre la aparición de movimientos sociales arraigados a sus lugares o territorios en distintas partes del mundo, afirma que “esta vuelta a lo cotidiano permite que la percepción de lo intolerable esté en sintonía con la acción” (Robert, 2009, p. 267). Con ello hace referencia a la manera en que la cohesión de las relaciones enraizadas a un territorio hace posible que la politicidad humana encuentre expresión desde la intersubjetividad ordinaria de la reproducción social, al punto de poder poner un límite a los abusos, y trascenderlos, pues la percepción de la vida y el tejido que la agresión está destruyendo, es inmediata. Pienso en la insurrección de la comunidad p’urhépecha de Cherán, que hoy contagia su enjundia a los pueblos de la meseta en la recuperación de sus

autogobiernos y sus territorios, o en la Comunidad Autónoma Wixárika-Tepehuana de San Lorenzo Azqueltán; pienso también en la digna respuesta que los normalistas de Ayotzinapa dieron ante la desaparición de sus compañeros y que reverbera aún en la indignación de millones en el mundo entero. La lugareidad hace posible que tanto la capacidad de vida como de indignación encuentren terreno fértil desde el cual prender; ello llevó a Jean a decir: “doy razón a Spinoza para quien toda mujer, todo hombre, dispone de un fondo de potencia que le es propio y que puede siempre poner en juego con los otros” (Robert, 2009, p. 269).

Esto se opone radicalmente, sin solución de continuidad alguna, a la desfiguración, a la pulverización de la colectividad en la espacio-temporalidad capitalista, una tendencia que ocurre a través del cercamiento, la fragmentación y regimentación de relaciones, lugares y territorios que ya se encontraban previamente organizados y habitados. El resultado es el éxodo o la sobreposición territorial de la forma de vida capitalista sobre la territorialidad de todo el resto de formas del habitar (Mançano, 2012, pp. 24-34), enajenándolas, “haciéndoles perder sus posibilidades” (Echeverría, 2006, p. 11) y empequeñeciéndolas, haciéndolas mínimas, presas probables de una *impotencia asumida* (Robert y Rahnema, 2011).

Sin embargo, el mismo Jean afirma que “esta potencia es radicalmente inalienable” (Robert, 2009, p. 269). Y Echeverría, con Lefebvre, nos recuerda que las pulsiones de “el mundo de la vida [...] se renuevan siempre”, que la enajenación de la modernidad capitalista está siempre ocurriendo, inacabada, porque la vida en su búsqueda por subsistir está “siempre reviviendo”, así sea empequeñecida, fragmentada. Nos dice que “la enajenación no es un estado del sujeto, sino un desfallecimiento momentáneo [que] aparece en el momento en que el sujeto está siendo derrotado por el capital [...] entonces es algo sobre lo cual nosotros en cada caso podemos decidir” (Echeverría, 2006, pp. 12-13). La lugareidad, los habitares, la habitanza son los momentos situados, el terruño

—“esta forma muy carnal de percepción del territorio” (Robert, 2015b, p. 315)— donde va retomando cuerpo el encuentro material que es el sustento de la vida a partir de “una concordancia, una coherencia de asociación, de contigüidad, de contagio más bien que de estructura” (Echeverría, 2006, p. 13), dando pie a la restitución de una ética situada.

Esta mirada nos permite notar las formas espacio-temporales de la subsistencia que hoy son, incluso sin notarlo, maneras de resistencia y rebeldía frente a la hegemonía de la espacialidad y la temporalidad modernas que se les superponen y, en una medida u otra, les atraviesan y condicionan.

Un lugar organizado en torno a la subsistencia no se corresponde con ese imaginario falso construido por la modernidad de poblados rurales en donde viven personas empobrecidas, atrasadas respecto al progreso, que viven de cultivar sólo para su autoconsumo y se mantienen aisladas de la marcha del desarrollo, permanentes necesitadas de ayuda estatal o del mercado para poder salir de ese estado marginal en que se encuentran. Un lugar habitado desde redes de subsistencia puede ser —por ejemplo— un barrio urbano, una comunidad campesina, un pueblo absorbido por la urbe que hace unas décadas estaba a ríos, arboledas y milpas de distancia. En ellos podemos encontrar talleres mecánicos, consultorios médicos, casas que son también consultorios de parteras, jardines interiores a los hogares que son verdaderos huertos medicinales o alimenticios, tiendas de abarrotes, vidrierías, recauderías, talleres para bicicletas, carpinteros, panaderías, zapateros, sastres, maestras alfareras, cesterías, cafés internet, fondas y comedores, fruterías callejeras, puestos de comida nocturnos, talleres de electrodomésticos, mercados, dulcerías, quinzás heladerías. Todos, negocios, oficios, lugares que enriquecen la vida colectiva formando ámbitos a distancia peatonal para cada uno de sus habitantes, donde pueden intercambiar sus saberes. Todos, todas, habitantes que ejercen estos oficios, muchas veces familiares, para asegurar el sustento propio. Pero ¿qué implica el

sustento propio? Implica por principio la alimentación seguramente en un nivel adecuado, pero también la salud de la familia de sangre o elegida y, más allá, la educación de algunas, el cuidado de otros, la posibilidad del ocio colectivo, los ahorros para algún festejo o como prevención ante cualquier imprevisto, las aportaciones para la fiesta del barrio, las inversiones propias para mantener el oficio y el mantenimiento del hogar en buen estado, el transporte y demás particularidades de cada caso específico. La relación entre *realización del lugar, habitanza colectiva y economía sustantiva* o de *subsistencia* es completamente directa.

Como podemos ver, el lugar como red habitativa es una forma de la economía social o popular de gran complejidad, prácticamente imposible de tasar en términos monetarios, pues basa muchos de sus intercambios, consumos o producciones en consideraciones cualitativas con fines “regenerativos” (Duden, 1986, p. 27) que exceden los cálculos de la economía formal y su noción de la “elección racional”. ¿Por qué una tendera le regala una pera de su tienda a la niña que entra con su padre y se queda viendo fijamente la fruta? Pues por puro gusto, por el placer de hacer feliz a la niña y encontrarse en esa alegría compartida. A veces los intercambios se realizan por la vía dineraria, pero también pueden darse a través de una economía de las equivalencias entre saberes o productos de quienes entran en acuerdo, o en ocasiones echando mano de una economía de los vínculos afectivos en forma de apoyos mutuos. Quien vive en estos lugares, conoce su vecindad, no necesita recorrer grandes distancias en transporte automotor para resolver una carencia inmediata, guarda su tiempo; cada acto de compra suele ser un momento de diálogo y puesta al día de las relaciones cotidianas.

Traer a nuestra conciencia estas formas que percibimos en los ámbitos que podemos considerar *lugares*, nos permite valorar la existencia compartida, la materialidad que da sentido a nuestro habitar. Una materialidad constituida tanto por su parte edificada, como por todo el ámbito natural existente y por la sustancia

social de nuestras relaciones. Es la razón por la que, para Jean, reflexionar o escribir sobre *el lugar* es reflexionar o escribir *desde los lugares*, remarcar su sentido situado y afirmar su actualidad, por el simple hecho de dar realización cabal a la vida de sus habitantes.

Los *lugares* son, así, una condensación en recreación constante, no son hechos ni objetos dados de una vez y para siempre. Al contrario, son realidades sutiles —y hasta cierto punto frágiles— que quieren su ratificación cotidiana, pues son la conjunción de hábitat, habitar y habitantes. La afectación en cualesquiera de sus elementos requiere la restitución dinámica de su balance, pues el *lugar* es vitalidad, proporcionalidad y, como tal, transformación, acontecimiento. Mas si la afectación es negativa tiende a disgregar su coherencia interna.

La existencia de los lugares expresa, en este sentido, la fuerza de lo cotidiano, esa “fuerza gravitacional”, esa “densidad histórica de lo que acontece en los días ‘comunes’ [...] —que es tal vez incluso más determinante— que la de los ‘momentos de inflexión’ [...] tenidos generalmente por ‘días que hacen historia’” (Echeverría, 1998, pp. 237-238). La cotidianidad aparece así en su verdadera naturaleza como capacidad de conformación de mundo, en la que las dimensiones ordinaria y extraordinaria de la vida social —las labores reproductivas y el goce festivo, el trabajo productivo y el disfrute improductivo, por ejemplo— se entrecruzan de manera difusa, haciendo imperceptible la rígida segmentación que ha impuesto la modernidad productivista sobre la vida de cada persona (Echeverría, 1998, p. 239).

La fuerza de lo cotidiano, como expresión del habitar, es también reconocimiento de la corporeidad, de la carnalidad de la existencia, pues es sólo a través de las relaciones entre los seres que lo habitan, sus colectividades y ámbitos materiales de existencia, que el lugar se realiza. Así como sólo a través de conocer su experiencia habitativa podemos comprender la “sociogénesis de nuestros cuerpos” (Duden, 1986, p. 23).

En este acto encarnado capaz de armonizarse con la partitura que el lugar ofrece al habitante (Echeverría, 2003, p. 17) Jean reforzó su entendimiento de la primacía de la percepción como forma íntegra de creación del conocimiento mediante lo sentido y de configuración plena —no ausente de contradicciones— del mundo. Agregando este carácter corpóreo del saber, debemos añadir a lo escrito páginas antes que nuestra percepción, al estar ocurriendo indeteniblemente, es más adecuadamente un *acontecimiento perceptual* que nos incluye cuando notamos su cualidad reflexiva en la autopercepción sentida mediante el propio cuerpo.

Esta perspectiva que Jean mantuvo a lo largo de los años de sus reflexiones y prácticas de vida en torno a los lugares y sus habitanzas abre la percepción misma a la manera fundamental en que la dimensión sensible determina nuestro estar en el mundo y conocerlo reconociéndonos con éste, a grado tal que configura nuestra forma misma de vivir o sobrevivir, nuestros comportamientos, gestualidad y adecuación corporal al mundo específico que habitamos. “En tanto nos habla de lo sensible, nos habla de aquello que sentimos, aquello que nos conecta con otras maneras de percibir e hilvanarnos: maneras sensoriales, maneras gestuales, corporales; maneras sensuales, afectivas (Vasallo, 2015, pp. 5-12), emotivas, energéticas” (Alvarado, 2020, p. 132) que se realizan inextricablemente de nuestra presencia material en el mundo.

Por ello mismo, su mirada fue capaz de desentrañar la relevancia de la existencia que el lugar permite y potencia en la “experiencia cotidiana”, ya que —y me permito cambiar el registro de la escritura a una reflexión personal— el percibirme en el mundo implica ya una noción corporal e íntima de mí y del ámbito en que existo, señalando la constante co-creación entre ámbito y habitante. Co-creación que en ciertas sociedades llega a percibirse como una práctica intersubjetiva que reconoce la influencia que cada elemento del ámbito de mi existencia tiene sobre mí, permitiendo “encarnar un agudo sentido de la realidad” (Duden, 1986, p. 26).

Al respecto, la narración que nos comparte Rodrigo Hernández (2021) es profundamente reveladora:

Los pueblos ch'oles de la zona norte de Chiapas han construido a lo largo de siglos una singular relación con el territorio. Dentro de su práctica, el cuidado de los árboles es fundamental ya que éstos son el hogar de los saraguatos o micos aulladores, los cuales mediante su canto imitan el rugido del jaguar para llamar a las nubes. Los saraguatos permiten que haya nubes, las nubes traen las lluvias y las lluvias alimentan a los ríos. Los ríos ayudan al crecimiento de la milpa y la milpa permite la existencia de los milperos, significado de la palabra ch'ol y etnónimo con el que se reconoce este pueblo. De la misma manera cuidan las arañas y sus telarañas que ayudan al combate de las plagas; las plantas que alimentan a los gusanos y los alejan del maíz; así como a diferentes especies de aves, insectos, plantas y animales, con cada uno de los cuales mantienen una relación particular. Para los ch'oles si se corta un árbol se cae una estrella.

Este último pasaje nos permite hilvanar lo escrito a la escala más amplia de las reflexiones sobre el habitar en Jean Robert: la *territorialidad*. Recordemos sus palabras al respecto:

En muchas partes de México, los pobres empiezan a usar un nuevo concepto para diferenciar la pobreza digna de la miseria. Es el concepto de territorialidad. A lo mejor, muchos no saben que, con ello, están inventando un potente concepto analítico nuevo para hablar de una vieja realidad que tiene que ver con el cultivo, la cultura, las costumbres y también la hospitalidad y, por supuesto, la subsistencia (Robert, 2014).

La relación de Jean con los mundos campesinos en distintas partes de la geografía planetaria le permitió llevar la reflexión sobre los lugares a una escala concreta aún mayor, en que los vínculos intersubjetivos, de interdependencia y reciprocidad de las sociedades humanas con los distintos habitantes de sus ámbitos de comunidad, son aún más claros. De esta relación expresada en el concepto de territorialidad surgieron pasajes profundamente claros sobre la naturaleza del habitar:

La reivindicación de la territorialidad va mucho más allá del clásico reclamo por la tierra. Un campesino individual necesita una tierra si quiere seguir cultivando. Una comunidad requiere un territorio con su agua, sus bosques o sus matorrales, con sus horizontes, su percepción de “lo nuestro” y de “lo otro”, es decir de sus límites, pero también con las huellas de sus muertos, sus tradiciones y su sentido de lo que es la buena vida, con sus fiestas, su manera de hablar, sus lenguas o giros, hasta sus maneras de caminar. Su cosmovisión (Robert, 2014).

El caso de los pueblos y culturas hoy consideradas americanas es paradigmático al respecto. En toda su historia han organizado sus ámbitos edificados de comunidad entretejiéndolos con el territorio que les acoge, integrando las milpas, los huertos, los senderos con las viviendas, sus hogares, la vida vegetal del lugar, los talleres, tiendas, silos y tejavanes. Generan estos ámbitos entre los valles y las pendientes de los cerros que pueblan sus territorios, atendiendo a las señas que les transmiten las orientaciones y el clima interior de los mismos, organizan y distribuyen su poblado en partes complementarias y descreen de la escisión moderna de espacios entre lo público y lo privado, optando por toda una gama de integración que transita de lo público-comunitario a lo colectivo-íntimo. Esto vale para los poblados que fueron *reducidos* o concentrados, desde su expansión tramada con la geografía, para asimilarlos al canon tomista-agustiniano de cascos urbanos separados de la naturaleza (Solano, 1995), consonante con la consideración europea de que esto constituía *civitas* (civilización) (Kagan, 1998). Y vale, también, para las comunidades recientes que, herederas prácticas y generacionales de sus culturas habitativas vernáculas, recrean nuevos “poblados” siguiendo las pautas y arquetipos aprendidos de sus saberes vernáculos. ¿No es ésta, acaso, la lógica de la habitanza popular que *hace* a las extensas ciudades latinoamericanas, mientras busca darse un lugar en medio de la degradación de las redes de subsistencia que han llevado a las personas hacia las grandes urbes, buscando algo que la economía mercantil capitalista pueda ofrecerles?

La territorialidad no es un nuevo chovinismo, no es un llamado a encerrarse en un santuario de tradiciones puras e inamovibles, y menos a meterse en un gueto, temerosos, al modo de los de arriba en sus fortalezas campestres y sus residencias con albercas y canchas, o como los del medio, agazapados en sus condominios, fraccionamientos, campos de concentración para ricos venidos a menos o pobres que tratan de lanzarse al asalto de la pirámide social (Robert, 2014).

Por ello, en su obra Jean optó por mencionar con total claridad las fricciones que en la materialidad de la vida ocurren, a pesar de su ocultamiento por la espacialidad hegemónica y sus alabadores:

La imposición desde arriba de residencias diseñadas para permanecer ajenas al lugar que ocuparán y construidas después de que los trascavos hayan borrado todas las huellas de vidas pasadas es el contrario exacto de la territorialidad. Hoy en día, este contrario de la territorialidad se llama desarrollo urbano y se enseña en las universidades como diseño arquitectónico (Robert, 2014).

Y, sin ambigüedad alguna, tomó partido por *los lugares y sus habitares*:

Este autor está en desacuerdo con toda alabanza al capitalismo que, según él, no es un sujeto o una entidad que manipularía y transformaría las sociedades desde afuera. El capitalismo no es otra cosa que la forma de la despiadada guerra contra la subsistencia que caracteriza los tiempos modernos. Su expansión siempre ocurre a costa de territorios, saberes y talentos de subsistencia (Robert, 2014).

Esto se complementa con una afirmación similar realizada años antes: “el capitalismo no es otra cosa que una guerra, una guerra de cinco siglos, cada vez más despiadada, contra la enajenación, la dignidad, el *conatus*” (Robert, 2009, p. 263).

Potencia de los habitares, potencia de los lugares

Durante gran parte de su vida y en toda su obra, Jean Robert nos convocó siempre a regenerar las condiciones para una vida gozosa. En el conjunto de las reflexiones que hemos analizado para comprender el cuerpo teórico que nos legó sobre los lugares y habitares, podemos entender su llamado de la siguiente manera: aspirar a lograr que el habitar se realice cabalmente como encuentro y vida buena, que vivir material, carnalmente, no sea sólo alojarse, acantonarse; que no sea sólo una acción fisiológica y pragmática, liminar con el error disgregado. Si “no hay hasta el momento ninguna forma en que la dimensión humana de la vida pueda realizarse fuera de su sitio, de su lugar, de su medio, de su cuerpo; fuera de su desenvolvimiento cotidiano, de un ritmo, de una cadencia, de una duración, de un proseguirse” (Alvarado, 2019, p. xv); el llamado es a que, al *habitar*, l@s habitantes se conciben, contemplen y traten, junto con el ámbito que les acuerpa, en su completud, inmensidad e integralidad. Jean decía que “un lugar deja una huella única en la carne del cuerpo; contrariamente, es también una huella del cuerpo en la carne de la naturaleza” (Robert, 1989, p. 1).

En un segundo nivel también nos convoca a reconocer que el habitar promueve y pide la integralidad del ser o seres habitantes, su tendencia hacia su completud íntima —lo que no implica vivir exentos de contradicciones y conflictos— y la aceptación de su interconexión. Requiere, de quienes le viven, la capacidad y posibilidad de estar plenamente consigo y con el ámbito que los alberga ahí donde su experiencia encarnada los lleva a convivir, expandiendo aquí y ahora su capacidad de resistencia a la enajenación. Hoy en día, habitar es un acto liberador.

Mirando las múltiples respuestas organizadas que no cesan de surgir ante la devastación contemporánea de la vida, Jean celebró siempre “la emergencia de lo radicalmente nuevo”, apuntando con agudeza que “estas emergencias no tienen ningún

caparazón institucional, sin embargo, en ellas yace una potencia instituyente” (Robert, 2009, p. 266).

Guiándonos por el camino de la insumisión, nos mostró la importancia de reconocer esta potencia en nosotros, nosotras. Ese “impulso o esfuerzo mediante el cual la cosa persevera en su ser. En el hombre, el *conatus* es consciente y es el deseo de seguir siendo quien soy a través de las vicisitudes, pero también de los encuentros enriquecedores. Es la capacidad de estar afectado por la alegría de estos encuentros” (Robert, 2009, pp. 262-263).

Relacionando *potencia* y *lugar* en su escala concreta más amplia, como rebeldía ante los embates del capitalismo, dijo que la territorialidad “rechaza la lógica de esta guerra. Es arraigamiento, apego al suelo y a la tierra nodriza, respeto de las tradiciones y capacidad de transformarlas en forma tradicional. Es capacidad de subsistir a pesar de los embates del mercado capitalista. Es reflexión crítica sobre el hoy y el aquí que viene de abajo” (Robert, 2014). Desde esta perspectiva radical, es decir enraizada, a ras de suelo, abundó sobre la subsistencia, definiéndola como la “capacidad de perseverar en ser uno mismo, *conatus*, dignidad, autonomía” (Robert, 2009, p. 263).

En el prefacio a su libro escrito con Majid Rahnema, *La potencia de los pobres* (Robert y Rahnema, 2011), ambos nos compararon unas palabras con las que quiero cerrar este ensayo, palabras que expresan la potencialidad que los habitares resguardan si deciden andar el sendero del encuentro en sus semejanzas y sus diferencias: “Algunos autores que nos han inspirado consideran —y nuestra experiencia lo confirma— que cuando esos devenires minoritarios llegan a conciliar la fuerza natural de los deseos y la razón, llegan a ser parecidos a granos de polen capaces de diseminar su potencia y fecundar a otros que encuentran en el camino...”.

Que sepamos situar nuestro lugar y reconocer nuestros momentos, que nos abramos a percibir los incesantes encuentros y

logremos florecer ámbitos de vida y reconocimiento diseminados en las geografías de nuestra Tierra.

Bibliografía

- Alvarado Pizaña, P. (2019). *Habitar en la modernidad capitalista: entre la existencia dislocada y la recreación de la vida social. Constelaciones entre el Mezzogiorno y el P'urhépecha Anapu*. Tesis de doctorado. BUAP.
- _____. (2020). La politicidad del habitar desde la dimensión sensible. *Bajo el Volcán*, 1(1), 131-151.
- Beck, H. (2007). Jean Robert: *La mirada en la historia* [Entrevista]. <https://letraslibres.com/cultura/jean-robert-la-mirada-en-la-historia/>
- Dorantes, A. (2007). En el umbral del urbanismo. En *La mirada invertida. Homenaje a Jean Robert*, s/e.
- Duden, B. (s/r). *La desencarnación moderna del yo y del tú: Temas y claves del deutero (segundo)-Iván Illich*. Bienvenido a una lectura con: Iván Illich. <https://ivanillich.org.mx/Illich-Barbara.pdf>
- _____. (1986). Historical concepts of the body. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 6, 23-28.
- Dupuy, J.-P. y Robert, J. (1979). *La traición de la opulencia*. Gedisa.
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equilibrista.
- _____. (1998). Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna). *Debate Feminista*, 17, 237-244.
- _____. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- _____. (2003). Introducción. Arte y utopía. En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (pp. 9-28). Itaca.
- _____. (2006). Henri Lefebvre y la crítica de la modernidad. *Veredas: Revista del Pensamiento Sociológico*, 12, 33-37.

- EZLN (2006). *L@s zapatistas y la Otra: los peatones de la historia. Introducción y Primera Parte: los Caminos a la Sexta*. Enlace Zapatista <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/09/17/lz-zapatistas-y-la-otra-los-peatones-de-la-historia-introduccion-y-primera-parte/>
- Hernández González, R. R. (2021). *Hacia una antropología marxista crítica. Dossier de Antropología y Marxismo de Ichan Tecolotl, boletín del CIESAS*. En proceso de publicación.
- Kagan, R. L. (1998). *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780* (1ª ed.). Ediciones El Viso.
- Luxemburgo, R. (1967). *La acumulación del Capital*. Grijalbo.
- Marx, K. (2011). *El capital* (tomo 1, vol. VI, 29ª reimpresión). Siglo XXI.
- Mançano Fernandes, B. (2012). Territorios, teoría y política. En *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (1ª ed.), (pp. 21-52). Itaca.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta/De Agostini.
- Patricio Martínez, M. de J. (2021). Recepción del CNI-CIG y del FPD-TA-PMT en Viena [video]. Facebook.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (1ª ed.). Tinta Limón.
- Robert, J. (1989). *From place to space. (Archeology of Erehwon)*. https://pudel.samerski.de/pdf/Place_sp.pdf
- _____ (1999). *La libertad de habitar*. Habitat Internacional Coalition.
- _____ (2009). La acción antisistémica en tiempos de crisis. En *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry* (1ª ed.), (pp. 261-269). Cideci UniTierra Ediciones.
- _____ (2012a). *Los pobres excluidos de la política. Los pobres reinventan la política*. UNAM-IIS.
- _____ (2012b). *El cuidado de la mirada en la era del espectáculo*.
- _____ (2012c). Confesiones de un toreador toreado. En *Iván Illich. Sinopsis por Jean Robert, III Encuentro Intercultural* (1ª ed.), (pp. 45-47).

- Robert, J. (2013). Leyendo a John Berger: las dos orientaciones temporales de la economía campesina. *Ojarasca. Suplemento mensual La Jornada* (189). <http://www.jornada.unam.mx/2013/01/12/oja-berger.html>
- (5 enero de 2014). Crisis económica y territorialidad. *Desinformémonos*.
- (2015). Espejismos: ¿un mega-aeropuerto para una mega-ciudad? *Ojarasca. Suplemento mensual La Jornada*, (214).
- (2015b). La re-generación de un territorio por un pueblo. En *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista III*, s/e.
- (2017). ¿Es posible pensar después de la economía?”. En *Modernidades alternativas* (pp. 25-38). Ediciones Del Lirio/UNAM.
- (2018). Notes sur certain événement politique mexicain, d'un lecteur lambda à d'autres. *Revista Impulsa de Universidad La Salle Cuernavaca*, 6(15), 40-46.
- (2019). El lugar en la era del espacio. *Revista Fractal*, 88.
- (2020). *El género vernáculo*. *Unidiversidad. Revista de pensamiento y cultura de la BUAP*, 36. <https://www.unidiversidad.com.mx/36/textos-de-jean-robert/el-genero-vernaculo>
- (2020b). El retorno de Caín. Reflexiones sobre los orígenes y la muerte de las ciudades. *Unidiversidad. Revista de pensamiento y cultura de la BUAP*, 36. https://www.unidiversidad.com.mx/36/textos-de-jean-robert/el-retorno-de-cain#_ftn1
- (2021). Primacía de la percepción o apocalipsis científico. *The International Journal of Illich Studies*, 8(2). 165-186.
- Robert, J. y Rahnama, M. (2011). *La potencia de los pobres* (1ª ed.). Cideci UniTierra Ediciones. <https://www.ivanillich.org.mx/Potenciapobres.pdf>
- Solano, F. de (1995). *Normas y Leyes de Hispanoamérica (1492-1600)*. CSIC.
- Vasallo, B. (2015). *Redes afectivas y revoluciones*. Pensaré cartoneras.

La sociedad urbana, los devoradores del tiempo y las posibilidades del habitar. Reflexiones a partir de Jean Robert y Henri Lefebvre¹

Rodolfo Oliveros

El socialismo exige para la realización de sus ideales cierto nivel en el uso de la energía: no puede venir a pie, ni puede venir en coche, sino solamente a velocidad de bicicleta.

IVÁN ILLICH

Introducción

Recuerdo que, con motivo de un seminario en torno a las modernidades alternativas a partir de la obra de Bolívar Echeverría, Jean Robert nos describió al capitalismo con una sencilla, pero clara metáfora: el sistema capitalista como el Titanic en el momento de hundirse. Los pasajeros, divididos por clases sociales ocupan pisos distintos. En el sótano, los pobres de la tierra; cerca de la superficie, las clases propietarias. Está, además, la clase política, es decir, el capitán y su tripulación, quienes ven el inminente choque, pero son incapaces de hacer algo para evitarlo. Una vez en curso el naufragio, la clase dominante cerró las puertas para impedir que los de abajo subieran a cubierta y a su paso

¹ La primera versión de este breve ensayo fue publicada en la revista *Bajo El Volcán* con el título “La sociedad urbana y los devoradores del tiempo. Un diálogo improbable entre Jean Robert y Henri Lefebvre” (Oliveros Espinosa, 2022).

utilizaran madera y muebles. La destreza de la clase trabajadora pudo salvarle la vida a una mayor cantidad de pasajeros de todas las secciones, pero su capacidad creativa fue bloqueada. En contrasentido, las clases dominantes prefirieron perecer, apropiarse de las pocas lanchas bajo el grito de “sálvese quien pueda”, dejando morir a la mayoría, incluidos los de su propia clase.²

Esa metáfora, que en lenguaje sencillo nos compartió Jean, delinea la época turbulenta que nos ha tocado vivir y que algunos han llamado, como Wallerstein (2005), la crisis estructural del capitalismo, o la Tormenta, según los zapatistas (SupGaleano, 2015); un momento definitorio, que ha dejado ya su huella en la larga duración, modificando ciclos, transformando y produciendo paisajes, trasladando cantidades descomunales de materia y energía. Este conjunto de elementos ha permitido proponer una nueva era geológica: el Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000); aunque algunos, como Jason Moore, prefieren llamarla Capitaloceno (Moore, 2016).

Nos encontramos en un periodo de transición en la ecología-mundo capitalista³ (Moore, 2013, 2014), marcado, entre otras cosas, por la crisis ecológica y el cambio climático, que afecta no solamente a los seres humanos, sino a todas las especies y ecosistemas que conforman la red de la vida. Esta situación vuelve a poner el tema de la energía en el centro del debate, un tema que había sido reflexionado por Iván Illich en un pequeño ensayo titulado “Energía y equidad” (1978) a la luz de la crisis petrolera

² Jean Robert utilizó en varias ocasiones esta metáfora para reflexionar sobre el capitalismo y la crisis civilizatoria en la que las clases dominantes han colocado a la humanidad. Al respecto, véase Jean Robert (2012), “Los pobres reinventan la política”. Los zapatistas han actualizado esta metáfora con la figura de “la Tormenta”, invitándonos a imaginar cómo recomenzar la vida “el día después”.

³ Para Jason Moore, el capitalismo debe ser considerado un sistema ecológico planetario en el que tanto el capital como la naturaleza se producen y reproducen continuamente. Humanidad y naturaleza son interdependientes, en otras palabras, la naturaleza es interdependiente consigo misma, en tanto el humano es parte de la naturaleza y establece una relación total en la red de la vida (Moore, 2013, p. 17; Oliveros Espinosa, 2021).

del último tercio del siglo xx. Este ensayo abrió un sendero de reflexión para Jean Robert que seguirá, primero, con *La traición de la opulencia* (Dupuy y Robert, 1979), escrito en conjunto con Jean Pierre Dupuy; y, posteriormente, con *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo* ([1980] 2021). Un concepto central, el de contraproductividad, propuesto también por Illich, formará parte del estante de herramientas de Jean para pensar críticamente la modernidad capitalista, y lo desplegará y profundizará en ambas obras.

Paralelamente, Henri Lefebvre, desde Francia, reflexionó sobre la revolución urbana, y, tras analizar el problema de la vivienda, de las ciudades y del desarrollo del capitalismo, puso en el centro del análisis la producción del espacio (Lefebvre, 2013) como una estrategia del capital para sortear sus recurrentes crisis. Ello le llevó a reflexionar en diversos trabajos cómo la nueva configuración espacial del capitalismo iba acompañada de transformaciones profundas en la vida cotidiana del mundo moderno. Así, Lefebvre buscó comprender la forma en que los sujetos nos proyectamos y concebimos en el espacio-tiempo (Espinosa Hernández, 2019). Estudioso del discurso crítico de Marx, su obra permite, en muchos sentidos, ampliar las reflexiones del viejo Moro, a partir del momento histórico que le tocó vivir y de las transformaciones de la modernidad capitalista en la segunda mitad del siglo xx.

Una preocupación compartida con Jean Robert fue el devenir de la vida cotidiana, a la que éste recurrirá en diversos textos para pensar el concepto de producción, a partir de la charla con un campesino mientras realiza las labores propias de la labranza (Robert, 2022). La vida cotidiana y su propia cotidianidad, le permite analizar y repensar conceptos como el de la productividad, que habían sido utilizados, junto con las nociones de desarrollo y progreso, como pilares de la narrativa del proceso de acumulación que colocó a Estados Unidos en el centro hegemónico mundial. De la misma forma, en Lefebvre, la vida cotidiana juega un

papel central en su pensamiento, no sólo como forma de comprender al capitalismo, sino, además, como la posibilidad de su superación.

Complementariamente, Lefebvre aborda en diversos textos el tema de la producción de espacio y el tiempo; será en su obra central, *La producción del espacio* (2013), donde desarrollará de manera más completa su teoría sobre la producción del espacio y su papel en el capitalismo como problema límite. Una de las hipótesis principales de Lefebvre es que el capitalismo ha logrado sortear las diversas crisis por medio de la solución espacial, en una dialéctica de destrucción y producción de espacio. Una continua expansión de la frontera geográfica, que hoy parece rebasar los límites planetarios de la mano de los grandes magnates Elon Musk, Jeff Bezos, Richard Branson y la oligarquía rusa en conjunto con el gobierno de Putin, que buscan establecer una nación espacial llamada Asgardia. Ante ello, la hipótesis de Lefebvre se antoja, por lo menos, interesante para comprender las implicaciones de la llamada colonización del espacio exterior.⁴

Lefebvre impulsó el proyecto de una ciencia que desarrolló a lo largo de toda su trayectoria y cuya preocupación central fue la necesidad de un conocimiento riguroso del capitalismo para poder llevar a cabo su superación. En ese sentido, uno de los rasgos particulares del capitalismo contemporáneo es la cosificación y fetichización del tiempo y el espacio, convirtiéndolos en absolutos que pretenden anular el tiempo y espacio vividos, es decir, la praxis transformadora.

A decir de Rolando Espinosa (2019), el marxista francés recorrió cuatro caminos distintos, pero con la misma preocupación por el espacio: *a)* la urbanización del campo; *b)* el profundo conocimiento de la obra de Marx, *c)* su interés filosófico por el espacio y el tiempo y *d)* la modernidad y el espacio como su problema límite (Espinosa, 2019, p. 507). En ese sentido, para Lefebvre, el

⁴Al respecto, el antropólogo portugués João Carlos Louçã (2021) realizó una interesante reflexión sobre el papel de la antropología en clave marxista, frente a las propuestas de la clase dominante sobre la colonización del espacio exterior.

devenir de la historia tiene como conflicto central el predominio del espacio sobre el tiempo y la necesidad del restablecimiento del tiempo y su primacía (Espinosa, 2019, p. 508).

Hacia el final de su vida, Lefebvre retomaría el problema del tiempo social, el cual ya había abordado en diversos trabajos, principalmente, en su estudio sobre la vida cotidiana (Lefebvre, 1968). En su investigación sobre el ritmoanálisis (Lefebvre, 2004) aborda la relación entre el tiempo y el espacio a partir de los ritmos o tiempos sociales, lo que le permite completar su estudio sobre la producción del espacio y vislumbrar la posibilidad de restituir el valor de uso y el cuerpo total (Espinosa, 2019, p. 509).

Por medio del ritmoanálisis Lefebvre (2004) analiza dialécticamente la relación entre lo cíclico y lo lineal, la articulación contradictoria del cambio y la repetición, la identidad y la diferencia, la fragmentación y su unidad. En ese sentido, la subordinación del campo a la ciudad implicó la subordinación de lo cíclico a lo lineal; con el paso de la sociedad industrial a la urbana, la repetición se impone, convirtiendo a la monotonía en el ritmo de la vida cotidiana. Este tema también es desarrollado por Jean, tanto en *Los cronófagos* como en *La traición de la opulencia*, a partir de la imposición del automóvil como forma de transporte y de la configuración de la ciudad para la máquina y no para el peatón.

Así, las contradicciones de la sociedad urbana se expresan como desfases temporales, el tiempo cíclico de la naturaleza y de nuestro cuerpo choca con el ritmo de la producción y del consumo dirigido; podríamos decir, incluso, que ahora nuestro ritmo corporal es programado. Siguiendo a Lefebvre, es posible afirmar que en la modernidad capitalista no hay destrucción total del espacio ni supremacía absoluta del tiempo, sino una intensa dialéctica que configura la vida cotidiana, llena de contradicciones.

El estudio de la vida cotidiana en el mundo moderno es un punto central de conexión entre la obra de Lefebvre y Jean Robert. Otro puente entre ambos pensadores es la centralidad

de la técnica y de la energía, como mediación en la articulación contradictoria entre el tiempo y el espacio. Ambos autores abrieron una veta importante para reflexionar sobre la confrontación entre dos formas de vivir la ciudad, partiendo de dos alegorías contradictorias: el automóvil y la bicicleta, pero también de la transformación del sujeto de productor en usuario; una confrontación que nos permitirá observar las posibilidades de la ciudad convivencial y del derecho a la ciudad, utopías concretas en las que ambos pensaron y por las que ambos lucharon.

En este capítulo buscamos entender la ciudad y lo urbano a partir del pensamiento de Lefebvre y de Jean Robert en dos dimensiones: como arena de disputa, no solamente entre clases sociales, sino, como dirían los zapatistas, del capital contra la humanidad. Al mismo tiempo, se trata de entender la ciudad como potencialidad y posibilidad del habitar, en tanto forma no enajenada ni desbordante, sino espacio de reencuentro y obra colectiva. En ese sentido, el derecho a la ciudad y la convivencialidad son una forma de aspiración (Appadurai, 2015) que apunta al futuro, a la imaginación y a la esperanza.

La ciudad y la revolución urbana

El inicio del nuevo milenio estuvo marcado por un acontecimiento fundamental: por primera vez en la historia de la humanidad la población que vive en zonas consideradas urbanas supera a la que habita en zonas rurales. Esto se constata en el surgimiento de ciudades —si todavía podemos llamarlas así— con más de 20 millones de habitantes. Megaciudades que pueden superar en número la población de países enteros y cuyo crecimiento es sumamente acelerado, como muestra la ciudad de Lagos, Nigeria, que pasó de tener 300 000 habitantes en 1950 a contar con más de 21 millones en la actualidad (Davis, 2006). En el caso de la Ciudad de México, pasó de 906 063 habitantes en 1921 a 22 828 011 en 2021, lo que supuso su ampliación territorial, que fue devorando áreas rurales en los diversos estados aledaños

que hoy conforman la llamada Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM).⁵

Este hecho implica, entre otras cosas, que la mayor parte de la población no produce los alimentos que consume, una carga que cae sobre las sociedades campesinas que, a pesar de contar con pocas y malas tierras, siguen abasteciendo a la gran mayoría de la humanidad. Además, esto nos permite ver cómo la dinámica urbana se ha impuesto sobre el campo. Hoy la decisión sobre qué sembrar y cómo sembrarlo, los circuitos comerciales a los que son llevados los productos agrícolas y sus precios se establecen siguiendo las necesidades del capital y la demanda que proviene, principalmente, de las ciudades. En ese sentido, la agricultura se ha convertido en un sector de la industria con alta capacidad de inversión. No es casual que hoy en día sea en la bolsa de valores de Chicago donde se impone la mayor parte de los precios internacionales de los productos agroalimentarios.

Esto es un ejemplo de lo que Lefebvre (2015) llamó la sociedad urbana, aquella que ha completado la urbanización total, ya no virtual, sino realmente existente. Pero la sociedad urbana está caracterizada, además, por la programación del consumo, de ahí que hablara de la sociedad burocrática de consumo dirigido (1968). Esta nueva forma social ha sustituido a la sociedad industrial, aquella que dio el mayor esplendor al modo de producción capitalista y posibilitó su totalización. Engels, en su clásico texto *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1974), nos ofrece una extraordinaria etnografía del surgimiento de las ciudades industriales y del incremento de la población como resultado de un proceso de concentración y centralización del capital:

La revolución industrial tiene para Inglaterra la significación que tuvo para Francia la revolución política y la revolución filosófica para Alemania, y la diferencia existente entre Inglaterra de 1760 y aquella de 1844 es por lo menos tan grande como

⁵ Demografía de la Ciudad de México, véase "Demografía de la Ciudad de México", 2023; "Zona Metropolitana del Valle de México", 2023.

aquella que diferencia la Francia del antiguo régimen de aquella de la revolución de julio. Sin embargo, el fruto más importante de esta revolución industrial es el proletariado inglés. [...] Ya hemos visto que el proletariado nació de la introducción del maquinismo. La rápida expansión de la industria exigía brazos; el salario aumentó por consecuencia, y grupos compactos de trabajadores procedentes de las regiones agrícolas emigraron hacia las ciudades. La población creció a un ritmo acelerado, y casi todo el incremento se debió a la clase de los proletarios (Engels, 1974, p. 38).

Sobre este hecho, Marx afirmó que cada modo de producción produce sus propias leyes demográficas y el capitalismo requiere de una población sobrante, a la cual llamó Ejército Industrial de Reserva (EIR). De esta forma, la concentración de la población, de la industria y del consumo van formando el tejido urbano (Lefebvre, 2015), que deja constancia de la supremacía de la ciudad sobre el campo. Pero, incluso esa ciudad industrial ha sido desbordada, sus límites geográficos son borrosos; algunos tratan de definirla por medio del concepto de lo periurbano o, aún con menos claridad, se refieren a lo rurbarano, que es tan ambiguo como la ciudad misma y su forma espacial.

A la par, Mike Davis (2006) llamó a este proceso la urbanización *in situ* del campo; ésta no fue resultado del traslado de la población de una zona a otra. Es la urbanización que llegó y transformó estructuralmente un territorio rural; la ZMVM es testigo de este proceso. En el sexenio de López Obrador se impulsó este mismo proceso en el sur-sureste del país, mediante la imposición de corredores industriales, trenes de carga y turismo, además del desarrollo de polos urbanos. Esto desencadenó y profundizó una intensa especulación de los precios del suelo, una acelerada urbanización, la turistificación de la economía regional y un renovado ciclo de despojo. Este proceso, que gira alrededor del mal llamado Tren Maya y del Corredor Transistmico, tiene detrás de sí y en voz de sus defensores las nociones de productividad, progreso y desarrollo que sirvieron de palanca para imponer las

relaciones capitalistas en aquellas regiones donde operaba otra lógica, la de la producción en tanto colaboración del humano con la naturaleza; al respecto, dice Jean “Conforme a ese modo de pensar, el ‘trabajo’ no produce algo por sí mismo, sino que ayuda a la naturaleza a manifestarse, a ‘producirse’” (Robert, 2022, p. 199).

En ese sentido, el desbordamiento de la ciudad y su remplazo por la sociedad urbana es resultado, además, del establecimiento de regiones interconectadas que articulan puntos urbanos, formando corredores urbano-industriales que sobrepasan las fronteras nacionales. Al mismo tiempo, produce regiones enteras desconectadas y aisladas de este impulso. Estos corredores implican la construcción de grandes obras de comunicación para el comercio multimodal, lo que tiene como resultado la fractura de los territorios que quedan fuera de dicha hiperconectividad, dejando una geografía llena de suturas y cohortes, una idea que Jean Robert recupera de Lefebvre, para describir las huellas que las “vías rápidas” marcan en la ciudad (Robert, 2021, p. 83).

El paisaje desolador que deja a su paso la sociedad urbana es descrito detalladamente por Mike Davis (2006), quien lo nombra *slums*, áreas urbanas hiperdegradadas; las cuales reciben topónimos particulares en cada región:

[...] *bustees* de Calcuta, los *chawls* y *zopadpattis* de Mumbai, los *katchi abadis* de Karachi, los *kampung*s de Yakarta, los *is-kwaters* de Manila, las *shammasas* de Jartum, los *umjondolos* de Durban, los *intramurios* de Rabat, las *bidonvilles* de Abiyán, las *baladis* de El Cairo, los *gecekondus* de Ankara, los conventillos de Quito, las favelas de Brasil, las villas miseria de Buenos Aires y las colonias populares de México D.F. (Davis, 2004, p. 14).⁶

Así, la sociedad urbana implica una transformación espacial y temporal, la imposición de un ritmo: el de la producción y el consumo de mercancías; éstos se imponen incluso en el momento

⁶ En México son llamadas “ciudades perdidas”.

del goce, del llamado tiempo libre, que ha dejado de existir; del tiempo de la milpa, insistiría Jean. Esta nueva forma social se asienta sobre la conquista y el desborde de la ciudad misma, una implosión-explosión (Lefebvre, 2015). Lo urbano se ha convertido en una fuerza productiva, ya no juega solamente el papel de condición para la producción, ahora tiene un papel activo.

Lefebvre ve a la sociedad urbana como una tendencia, una virtualidad. Hoy podemos decir que ese holograma se ha hecho patente e implica transformaciones de magnitud geológica, si tomamos como certeras las formulaciones del Antropoceno que implican la incidencia de la sociedad sobre el tiempo profundo. Lo urbano se ha expandido, efectivamente, al planeta entero.

En esa transformación, el neoliberalismo significó un gran sistema que modificó y aceleró la tendencia vista por Lefebvre (Smith, 2009). Los planes de ajuste estructural del Fondo Monetario Internacional (FMI) fueron en gran medida los espoleadores de la pauperización de las familias campesinas y del éxodo masivo, del brutal empobrecimiento urbano y del surgimiento de asentamientos en tierra de nadie. De esta forma se da un aumento explosivo de la llamada economía informal que habita en las grietas de la sociedad urbana.⁷ Ésta fue la punta de lanza de las medidas impuestas por la razón neoliberal al planeta entero.

La ciudad dejó de ser el lugar de la producción y la reproducción, la base y reserva de la fuerza de trabajo de las economías nacionales. Ahora, las regiones urbanas son plataformas para la producción global. Las viejas fronteras nacionales han sido borradas y sólo verán de nuevo su establecimiento ante el fenómeno migratorio, en todo caso, resultado del mismo proceso (Smith, 2009). Esto nos permite dar cuenta de esa gran anticipación de Lefebvre, cuando postuló el surgimiento de la ciudad global. Su

⁷ Dos textos que ofrecen descripciones detalladas de estos sectores informales que logran vivir y sobrevivir en las grietas del sistema son *La razón neoliberal* de Verónica Gago (2015) que narra las formas de organización y de inserción de la economía popular en la globalización neoliberal. El otro es un texto colectivo coordinado por Gustavo Lins Ribeiro et al. (2015) con el sugerente título de *La globalización desde abajo*.

establecimiento se ha facilitado por la tecnología informática y las comunicaciones; este sector del capitalismo toma las riendas de la economía mundial, superando a las viejas armadoras de automóviles y en general al capital industrial. Hoy la renta tecnológica toma el lugar central en la reproducción ampliada del capital (Echeverría, 2013).

Como afirma Bolívar Echeverría (2013, pp. 83-84), esta forma espacial que todavía llamamos “ciudad” ha quedado rebasada y es el “escenario de una recomposición de la vida social, el escenario de una catástrofe imaginable”; esto es, precisamente, lo que Jean Robert y Henri Lefebvre han descrito y sobre lo que han reflexionado, anticipando la sociedad urbana de la que hoy podemos dar cuenta.

La ciudad, copada por la sociedad urbana, es el escenario de un drama que acontece en sus calles. Lefebvre (1968, pp. 237-238) se pregunta “¿Cómo puede funcionar esa sociedad? ¿Por qué no cae hecha pedazos?”. Y responde, por el lenguaje y el metalenguaje, por la ideología y la cotidianidad que han sido reprogramadas por el capital. Sin bien lo urbano significa alienación brutal del sujeto, guarda en su interior la promesa de una utopía, la posibilidad de establecer la *autogestión generalizada*⁸ por medio de una revolución cultural que, afirma, sólo puede ser total, transformando el mundo, la vida y la sociedad (Lefebvre, 1968). Este

⁸ Estos postulados de Lefebvre surgen de su encuentro con lxs situacionistas, con lxs cuales, a mi parecer, también se encuentra Jean Robert en su lectura de la modernidad y de la ciudad. Todxs ellxs llevan a cabo una lectura abierta y creativa del marxismo, logrando articular un análisis novedoso justo en el momento en que se anuncia ya el cambio de época que se manifiesta con la revolución cultural mundial de 1968. En ese sentido, Raoul Venaigem (1976) profundiza la idea de la autogestión generalizada como anuncio de la sociedad futura. Una visión sobre el comunismo como proyecto emancipador que logra trascender al aparato burocrático. Que pone en el centro la revolución de la vida cotidiana, siempre colectiva, consejista y comunal, que busca la realización de los deseos colectivos e individuales. Que reconstituye la asamblea como forma de gestión de la vida. Tampoco es casual, la confluencia tal vez tardía pero profunda de Raoul y Jean con el zapatismo, en donde la convivencia y la autogestión encuentran un espejo para mirar y mirarse.

drama se expresa como una batalla constante entre los habitantes de esta nueva y contradictoria espacialidad.

Para Jean Robert (1979), la modernidad capitalista altera violentamente los marcos de vida de las personas, como también el tiempo y espacio de la vida cotidiana, las relaciones sociales y el propio lenguaje. Según nuestro filósofo desprofesionalizado, el capitalismo produce contrasentidos, es decir, nos obliga a sobrevivir a partir de aquello que nos destruye. Es por ello que considera al actual modo de producción como contraproductivo. El caso en el que centró su reflexión fue el del transporte, que solamente puede aumentar su velocidad a condición de incrementar los tiempos de traslado. En ese sentido, para Jean Robert, la producción del espacio implica la destrucción del sentido o, mejor dicho, la imposición de un contrasentido que hace imposible la reproducción de la vida fuera de la lógica del valor. Por ello, es caracterizado por el autor como un modo de producción heterónomo, donde el individuo es trivializado y le es negada la posibilidad de ser. La gran preocupación de Jean Robert, y tal vez por eso su cercanía con el zapatismo, era la posibilidad de instaurar un modo de producción autónomo, que restituyera lo político en cuanto capacidad de resolución local de los conflictos, que pudiera llegar a establecerse, a sabiendas de que la autonomía y la heteronomía se encuentran articuladas dialécticamente y, por lo tanto, son co-determinantes. Por diferentes senderos de reflexión, Jean Robert y Henri Lefebvre dan cuenta de las transformaciones espacio-temporales que implica la modernidad capitalista y del predominio de lo urbano como forma social vigente. Autonomía y autogestión, dos elementos articulados, inseparables, para pensar su superación.

La ciudad como arena de disputa



FOTO 1. “Huye de la ciudad. Hazla Retroceder.” Autor: Rodolfo Oliveros, 2 de octubre de 2021, CDMX.⁹

Una de las expresiones propias de la sociedad industrial es, a decir de Jean Robert, la velocidad, la aceleración constante que distorsiona el tiempo y el espacio. Pero la velocidad es siempre relativa, depende de las disposiciones de los objetos en el trayecto y de la mirada del sujeto. La aceleración, en la modernidad

⁹ Durante la marcha del 2 de octubre de 2021, en conmemoración del asesinato de estudiantes por el ejército federal y cuerpos paramilitares, las y los jóvenes realizan pintas en las calles y muros del Centro Histórico de la CDMX; durante un momento la calle pertenece a los peatones y no a los automóviles, el tiempo se des-acelera, mira hacia el pasado y el futuro. “Huye de la ciudad. Hazla retroceder” se lee en los muros de un paso a desnivel, y nos permite pensar en lo cada vez más invivible que es la ciudad para las y los jóvenes. Una forma espacial que no responde a las necesidades del habitar humano, sino a la concreción del valor. Paradójicamente, el tag representa la posibilidad de reapropiarse los muros grises de la ciudad para convertirla en otro espacio. En ese sentido, la restitución del valor de uso en la ciudad fue una preocupación central de Lefebvre, como bien lo hace notar Espinosa (2019), y de Robert, quien prefiere llamarlo *valor vernáculo*, para distinguirlo de lo que llama valores de uso absurdos, que cumplen necesidades imputadas por el capital (Robert, 2021, p. 118).

capitalista, genera una movilidad heterónoma; el sujeto es una máquina y el ser humano es un objeto incapaz de decidir rumbo y destino. Sin embargo, es sólo la contracara de la movilidad autónoma, en la que el sujeto histórico recupera su lugar de sujeto, capaz de desplazarse a partir de sus propias fuerzas, de su propio metabolismo, teniendo como eje de esa movilidad su propio cuerpo.

Para pensar la dialéctica de las movilidades heterónoma y autónoma, invocaremos y confrontaremos la imagen y el papel del automóvil, del transporte motorizado frente a la bicicleta, del transitar, en la forma espacial de la ciudad capitalista; dos formas contradictorias de estar, de habitar la espacialidad urbana. Esto hace necesario situar esta confrontación como expresión de una de las dinámicas definitorias de este modo de producción: la guerra. Lo que queremos afirmar, y trataremos de demostrar, es que la ciudad es una arena de disputa entre el valor y el valor de uso, cuya expresión es la guerra que se establece entre la máquina y el ser humano. Es por ello que Marx afirmó que en el capitalismo el ser humano pasó de utilizar las máquinas para facilitar su propia reproducción, a ser un insumo de ellas, la sangre que les dota de vida.

En *Los cronófagos* Jean Robert habla de un parte de guerra, con cifras de asesinados y heridos; ya en la década de los sesenta y setenta las cifras eran devastadoras y, efectivamente, equivalentes e incluso superiores a las de las muertes en una guerra oficial. Durante 2020, en la Ciudad de México, 39% de las víctimas viales fueron peatones, seguidos de ciclistas: un total de más de 300 víctimas de los automóviles (Martínez, 2021b). A pesar de ello, podemos afirmar que esta guerra no es entre dos fuerzas bélicas equivalentes; tiene la forma de una guerra de invasión, de colonización del tiempo y el espacio (Lefebvre, 2015), en la que, por medio de la máquina, éstos son capturados y recodificados por el valor, que los vuelve un espacio y un tiempo des-humanizado (Robert, 2021).



FOTO 2. Las bicicletas blancas en la ciudad son la memoria que recuerda a los y las ciclistas que perdieron la vida a causa de un automóvil. Autor: Rodolfo Oliveros, 2021.

No es casual que Marx utilizara una figura militar para describir la forma de organización del proletariado en el capitalismo industrial: el ejército industrial de reserva. Para Marx y Engels, el capitalismo es la guerra permanente entre clases sociales, de la competencia, ideología por antonomasia del capital, que sufren en carne propia las y los obreros en una guerra permanente de todos contra todos en búsqueda de puestos de trabajo.

En ese sentido, consideramos que el capitalismo y, en consecuencia, la sociedad urbana, no pueden ser comprendidos a cabalidad sin el concepto de guerra. Al respecto, en una epístola que dirigió el subcomandante Marcos al filósofo zapatista Luis Villoro afirmó que las guerras modernas son irresolubles en términos de fuerza física, pues ésta ya no es lo determinante. Hoy, la guerra moderna o total se lleva a cabo por todos los medios: militares, económicos, políticos, religiosos, ideológicos, diplomáticos, sociales y aún ecológicos, pero está definida por un hecho

fundamental: la conquista de territorios; si no es posible conquistarlos, se destruyen y son des poblados, se fractura su tejido social y es sustituido por una nueva geografía (Subcomandante Insurgente Marcos, 2011). Podemos afirmar que esta geografía responde, sin lugar a dudas, a la lógica de la sociedad urbana.

En este contexto de guerra, afirma Jean Robert, los transportes hacen estallar la ciudad; las consecuencias perceptibles son el aumento de los tiempos y de los costos de traslado. La escala de los desplazamientos se modifica, como también las posibilidades de acceder a ciertas velocidades; la estructura clasista de la sociedad se vuelve a imponer en este sentido, la velocidad ensancha la brecha. Solamente quienes cuentan con los recursos suficientes pueden acceder a las vías rápidas de las ciudades, las cuales han sido privatizadas; una aceleración que sólo puede existir a costa del estancamiento de la mayor parte de la población.¹⁰

Desde su experiencia en la Ciudad de México, Jean Robert nos recuerda esto refiriéndose a la construcción del “segundo piso” de la vía conocida como Periférico, una infraestructura impulsada por el gobierno progresista¹¹ de la capital del país. Según

¹⁰ Según el relato de una paramédica de la Cruz Roja en la Ciudad de México, las empresas donan a esta institución de asistencia privada tarjetas para circular por los segundos pisos de la ciudad y todas las vías de cobro. En la división de la ciudad, la Cruz Roja atiende las zonas de mayor poder adquisitivo. En contraste, el ERUM, que es un servicio público del gobierno de la ciudad, no cuenta con los recursos necesarios para circular por las vías de cobro. La posibilidad de acceder o no a una vía de mayor velocidad depende de la privatización del espacio, de lo cual depende, a su vez, la vida de la población. La aceleración, en ese sentido, es sólo una promesa de progreso, que puede ser cumplida únicamente para algunos.

¹¹ Tal vez, la definición de los gobiernos que logran acceder a la administración del estado con una retórica de izquierda y se autodefinen como progresistas sea, efectivamente, la más adecuada, pero en el sentido dado por Benjamin (2008, p. 44): “Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro,

algunas estimaciones, la Ciudad de México ocupa el decimotercer lugar entre las ciudades más congestionadas. Los usuarios del transporte público ocupan un promedio de 118 horas anuales en traslados, mientras que los automovilistas pasan 71 horas encerrados en sus vehículos. Otras estimaciones indican que el tiempo promedio de traslado diario en la Ciudad de México son 88 minutos y 30% de población puede llegar a hacer más de dos horas de camino en el transporte público.¹²

Es posible observar aquí un posible diálogo entre la tríada establecida por Lefebvre para analizar el espacio —relaciones espaciales, espacio vivido y espacio concebido—; y las descripciones propuestas por Jean Robert, en las que se observa una correspondencia entre la producción del espacio y la destrucción del sentido, una confusión entre lo móvil y lo fijo, una distorsión del espacio y el tiempo, y finalmente, el estallido de la escala.

Para Robert, la escala propiamente humana es local y, al estilo de Schumacher (2011), reivindica el “small is beautiful”. El espacio distorsionado tendría como consecuencia la pérdida de legibilidad y de sentido —contrasentido—, la pérdida o extravío de la escala humana, la indiferenciación global y la pérdida local de la conectividad. Sin embargo, esta lectura deja fuera la posibilidad de que la acción humana, por medio de la cooperación y la acción política —el acontecimiento—, pueda llevar a cabo un escalamiento de los procesos, no desde el individuo, pero sí como colectividad; algo que es posible derivar de la propuesta lefebvriana y que Neil Smith logró trazar, incluso, como una necesidad en el proceso de confrontación y como posibilidad de superación del capitalismo; de ahí la insistencia de Lefebvre en que la revolución sólo puede ser concebida como total.

al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso”. Tesis IX.

¹² El portal de noticias *Reporte Índigo* ha dedicado varias notas a este tema, de donde se han tomado las estimaciones reportadas por aplicaciones de transporte. Véase “Chilangos entre los que más tiempo pasan en el transporte público: Moovit” y “Recuperar el tiempo perdido en la movilidad de CDMX” (Martínez, 2021a; Staff, 2016).

En principio, tendríamos que afirmar que la escala no estalla, sino que es ampliada. El capitalismo hereda de épocas anteriores, por lo menos, la escala local, la división ciudad-campo y la escala regional y nacional. Con la modernidad se inaugura la escala urbana, internacional y global, la cual fue resultado de la ampliación del flujo de mercancías y de una tendencia constante a la universalización del valor. Ello evidencia la tendencia a la unidad espacial que también Robert logra ver —la indiferenciación—; sin embargo, aquí se produce al mismo tiempo la fragmentación y la diferenciación del espacio. Este proceso sólo ha sido posible por una revolución constante en el sistema de transportación de mercancías y de la producción de un sistema tecnocientífico, guiado por la lógica de la razón instrumental. Es aquí donde las indagaciones de Robert apuntan al centro de la modernidad. El comercio multimodal, el aumento en la velocidad y la aceleración en la rotación del capital son las expresiones del tiempo-espacio contemporáneo, que trastoca la vida cotidiana y su forma de habitar.

Por lo tanto, el espacio diferencial, como es llamado por Lefebvre, es resultado de una tendencia simultánea a la unidad y a la fragmentación, que tiene como fundamento la concepción tanto absoluta como relativa del espacio. En ese sentido, es importante recordar que la elección civilizatoria que cada sociedad realiza en la forma de concebir el tiempo-espacio es central para comprender su funcionamiento, las estructuras de poder y las relaciones sociales establecidas, así como su universo simbólico en un momento histórico-geográfico determinado (Harvey, 1994).

Profundizando un poco en el problema del espacio, es necesario recordar que, en un primer momento de la historia humana, el espacio no se diferenciaba de la naturaleza; se experimenta el lugar, pero no el espacio en general, éste todavía no ha surgido (Smith, 2020). El lugar corresponde a la experiencia inmediata del sujeto, cuyas relaciones sociales no han pasado del estado natural, de la comunidad inmediata; es el ritmo de lo vivido el que

subordina el tiempo social al tiempo cíclico de la naturaleza. La escisión entre el lugar y la naturaleza aconteció como resultado del desarrollo de las economías mercantiles y la expansión del intercambio, lo que posibilitó pensar el espacio más allá de la experiencia práctica, mientras que la producción de mercancías inauguró el tiempo lineal (Lefebvre, 2015; Smith, 2020, pp. 105-106).

Newton planteó los fundamentos de este espacio absoluto que estaba naciendo, que, por su propia naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre similar e inamovible. Pero también señaló que el espacio relativo es una cierta dimensión mediada de los espacios absolutos que nuestros sentidos determinan por su posición respecto a los cuerpos y los acontecimientos materiales (Smith, 2006, pp. 60-61). Por lo tanto, el espacio es, para Newton, un referente universal de la existencia, y sus características son: el ser vacío y puro, lugar de los números y de las proporciones, visual, dibujado y espectacular. En tanto espacio vacío se irá llenando, tardíamente, de cosas y usuarios, y, sin embargo, permanece intocado por la actividad humana (Lefebvre, 1976, pp. 28-29); la propia metamorfosis del sujeto, que pasa de productor a usuario tiene implicaciones profundas en la concepción del espacio absoluto.

Aquí se inserta perfectamente el análisis de Jean Robert y la movilidad heterónoma en la ciudad; el sujeto que ya no es productor, sino solamente usuario, no es capaz de decidir, alguien más ya lo ha hecho por él. La concepción newtoniana se convertirá en el sentido común sobre el espacio en la sociedad capitalista y en la generalización de la separación entre espacio social y espacio físico (Oliveros, 2021).

Con Einstein, el espacio relativo cobra una nueva centralidad; en este caso, el espacio absoluto sólo es un caso especial del espacio relativo. El abandono de los conceptos absolutos de tiempo y espacio estuvo condicionado por la observación, es decir, por la experiencia. De ahí la necesidad de la relatividad para explicar la equivalencia de todos los sistemas inerciales; no solamente

se abre la posibilidad del espacio tetradimensional, de la diversificación de los tiempos y su interpretación como una dimensión geométrica más, constatando así la unidad espacio-tiempo (Einstein, 2013).

La teoría de la relatividad plantea la unidad espacio-tiempo por medio de la cinemática y llega a una nueva constatación: la dependencia entre la experiencia, el tiempo y la localización, es decir, el sistema de coordenadas. Ello no implica que el tiempo y el espacio absolutos pierdan sentido; éstos siguen existiendo, afirma Einstein, en tanto son medibles por medio de los relojes y los cuerpos rígidos; pero ese estado absoluto del tiempo-espacio depende del movimiento y, en ese sentido, son relativos (Einstein, 2013). No hay una pérdida de sentido, al menos no de forma absoluta, como plantea Jean Robert; lo que tenemos es la multiplicidad de los sentidos, articulados de forma contradictoria, en un choque frontal. De esta manera, la percepción del tiempo y el espacio, de las pendientes, los baches, la velocidad varía según la forma de transporte. Pero, en tanto la ciudad es producida para el automóvil, el sujeto que se encuentra contenido en él piensa que su percepción es la única posible y la mejor, se siente amo y dueño de la ciudad.

Así, podemos regresar al concepto de escala, la cual no está dada, sino que es determinada por nuestra ubicación en el espacio-tiempo del universo. En ese sentido, el *Homo Sapiens* está hecho a la medida del mundo; nuestro conocimiento es relativo a nuestra constitución y el mundo que se nos ofrece (la Tierra, la naturaleza y el universo) en relación con esa constitución. Es desde ahí que miramos y percibimos el mundo. Por ello requerimos de una escala que determine otros mundos posibles y no el que se nos impone por medio del valor (Lefebvre, 2004).

La relatividad tiene consecuencias fundamentales para la comprensión de la espacialidad. Primero, la localización de los cuerpos no concuerda rigurosamente con el sistema de coordenadas que había sido inaugurado por Descartes ni con la geometría

euclidiana. Con ello podríamos afirmar, siguiendo a Einstein, que la línea, el plano y el punto pierden su significado exacto, por eso parece que pierden sentido. Los fundamentos de la cartografía se ven trastocados y relativizados, lo que constata su carácter aparente, de representación, pero no ya de la exactitud que se pretende otorgarle.

Siguiendo los planteamientos de Franco Farinelli (Lladó y Farinelli, 2013), podemos afirmar que la modernidad inaugura y se fundamenta en la razón cartográfica y en el mapa como su expresión por antonomasia; en cuanto herramienta de dominación, impone límites, fronteras y una forma de concebir el espacio-tiempo. Ahora, como nunca antes, el mapa, al alcance de nuestras manos por medio de los dispositivos digitales, decide nuestro itinerario, marca nuestra ruta, siempre con un horizonte irremplazable: llegar más rápido.

Así como Lefebvre analiza el modo en que el espacio se ha convertido en mercancía, y no solamente en condición de la producción, contiene un valor y un valor de uso, se vende y se compra, se le fragmenta; Jean Robert y Dupuy afirman, simultáneamente, que el tiempo fue mercantilizado. En la modernidad capitalista el tiempo es un bien relativamente escaso, que forma parte de un nuevo conjunto de bienes escasos: los bienes medioambientales (agua, aire, petróleo, etc.). Pero ¿cuál es el valor de uso del tiempo? ¿Cómo se establece su valor? En principio, y siguiendo a Marx, el tiempo en sí es lo que permite establecer la magnitud del valor de una mercancía, el tiempo es movimiento, es irrupción y acontecimiento; ¿cómo es posible capturarlo y convertirlo en objeto fijo para ser vendido? En la modernidad realmente existente, el tiempo, siempre escaso, se nos va de las manos, se vende tiempo aire para comunicarnos y establecemos horarios que determinan salarios. Dice Jean Robert: la actividad es cronófaga, que es otra forma de afirmar que el trabajo es un chupatiempo. Y, sin embargo, como afirmó Aristóteles, en el principio fue el tiempo.



FOTO 3. La aceleración como norma en la ciudad, aunque no se tenga a dónde ir. Autor. Rodolfo Oliveros, 2021.¹³

De esta forma, tiempo y espacio se ven modificados, articulados y fragmentados de forma paralela; el primero permite la superación de las distancias, que se acortan cada vez más, pero de forma desigual. El control estratégico del segundo le ha permitido al capital sortear sus crisis recurrentes. No hay una destrucción absoluta del espacio, pero tampoco supremacía total del tiempo.

Por ello podemos afirmar que la velocidad no determina todas las formas de temporalidad del tiempo presente. En ese sentido, Ariel Colombo (2006) afirma que el tiempo es emancipación, lo político es la acción y la política el constante aplazamiento. Es la

¹³ En la ciudad, expresábamos, se vive una guerra, una disputa que alcanza también al transporte colectivo, precarizado y privatizado. Las condiciones de trabajo de los choferes, los obliga a disputar pasajeros y ello implica poner y ponerse en peligro, nada importa con tal de alcanzar la cuenta que hay que entregar. Aunque uno no tenga “prisa” el chofer decide la velocidad, más rápido o más lento, depende del dinero que se esté disputando. El conductor del transporte colectivo, es otro ejemplo de lo que Jean Robert llama, la *trivialización del hombre*, del contrasentido que se impone y que bloquea su capacidad de ser hombre, es la expresión de vivir la ciudad como un *don negativo*, que te quita todo a cambio de nada.

intemporalidad, reprimiendo sus propias potencialidades, y, así como no hay tiempo sin espacio, podemos hablar también de un des-plazamiento de todos aquellos que fuimos echados fuera de la plaza, del espacio; en ese sentido, todo es prorrogable y puede ser dejado para después. En contrapartida, el acto es el tiempo, los acontecimientos, es decir, el momento donde lo político se revela, detienen el tiempo —como el reloj detenido por la bala lanzada por los comuneros de París o por los insurgentes zapatistas en el amanecer de 1994; es cuando las vías automovilísticas son cortadas y los peatones vuelven a tomar las calles—. ¹⁴



FOTO 4. “Tomar las calles.” Autor. Rodolfo Oliveros, 2021. ¹⁵

¹⁴ Para profundizar en la distinción entre *lo político* y *la política*, véase Echeverría (1997).

¹⁵ Tomar las calles y manifestarse puede desembocar en acto, en acontecimiento que permita revelar un tiempo otro, aunque no es garantía de que podamos realizar su potencialidad. Al menos por un instante retomamos el control del tiempo y del espacio, los vehículos no reinan más y caminar o pedalear se vuelve seguro, al menos por un instante.

Sin embargo, este tiempo extraordinario no es eterno y el tiempo ordinario toma su lugar cada tanto. En la modernidad, el tiempo ordinario es capturado para la valorización del valor. Se busca ganar tiempo por medios técnicos; la actividad, de por sí cronófaga, se vuelve contraproduktiva. Incluso el momento de ocio es un tiempo marcado por la aceleración (ahora la plataforma Netflix nos ofrece la posibilidad de ver a una velocidad de reproducción aumentada los contenidos que ofrece, para seguir viendo esos mismos contenidos de acuerdo con los tiempos de que el usuario dispone en una vida acelerada). Afirma Robert, de forma por demás predictiva: todo cuanto significa ganar tiempo, se valoriza. Y esto significa que la vida útil de los objetos se acorta; vivimos la era de la obsolescencia programada que aplica no solamente a los objetos, sino incluso a las modas teóricas, a las ideas y aun a las identidades, que se han vuelto mudables; para Lefebvre, por otro lado, esto sería también expresión de la diferencialidad del espacio, de su fragmentación.

La producción del espacio encierra una tendencia contradictoria a la homogeneidad y a la diferencialidad, que se acompaña de una serie de oposiciones temporales: innovación-durabilidad, modernidad-tradición, futuro-pasado, nuevo-viejo, progreso-atraso. En ese sentido, la idea de progreso encierra la promesa del cambio, de la innovación que bloquea la capacidad del sujeto, individual y colectivo, de definir su propia socialidad, y, por tanto, de ejercer su politicidad, la cual se encuentra enajenada por la política “profesional”, pero ahora, principalmente, por el mercado. El valor se ha apropiado del horizonte de futuro que, sin embargo, sólo llega a la próxima actualización del *gadget*, o es un tiempo por-venir distópico; como dice Jean Robert: “colonizan el pasado y, con ello, falsifican al presente” (Robert, 2022, p. 212).

Aunque la izquierda, tal como plantea Traverso (2019), se queda anclada en la nostalgia del pasado, diversos movimientos antisistémicos son capaces de mirar por doble vía al pasado y al futuro, para hacer del presente un momento de experiencia enriquecida por medio de la construcción de un sujeto autónomo.

Cuando el Poder escribe la palabra “FIN”, la resistencia agrega el signo de interrogación que no sólo cuestiona el fin de la historia, sino que, también, se niega a aceptar un mañana que sólo lo incluye como derrotado. De esta forma, apostando a transformar el futuro, la resistencia apuesta a cambiar el pasado. La resistencia es así el doble vaivén de la mirada, el que niega y el que afirma. El que niega el fin de la historia y el que afirma la posibilidad de rehacerla (Subcomandante Insurgente Marcos, 2004).

Es la posible restauración del intercambio del “don” analizado por Mauss, que para Jean Robert sería la prevención de la guerra de todos contra todos; la restauración de esta relación social basada en la reciprocidad es una de las vías que nuestro autor ve para recuperar la ciudad, para volverla convivencial. Para que ello sea posible, es necesario, sostiene, restaurar las relaciones cara a cara, que el fetichismo de la mercancía ocultó y negó.

Palabras finales

Los aportes de Jean Robert y de Lefebvre para comprender la ciudad y lo urbano, el espacio y el tiempo, son centrales para comprender la codificación de la vida cotidiana en el capitalismo y las posibilidades de recodificación bajo otros parámetros: el habitar y la ciudad como actividad consciente y colectiva.

Sin embargo, como decíamos párrafos arriba, no es posible analizar la modernidad capitalista sin el concepto de guerra y de sus diversas expresiones. Una de ellas es la ciudad, es el hecho urbano, siempre a punto de estallar, desbordada, pero siempre encontrando la forma de evitarlo. En la ciudad se vuelve a constatar la contradicción valor-valor de uso, como contradicción fundante de la modernidad capitalista.

Comprender esta guerra que atraviesa y lacera el cuerpo social y el cuerpo en sí puede iluminar las posibles alternativas y transformarlas en opción creadora, afirma esperanzado Jean Robert. Alcanzar la forma urbana convivencial es su horizonte; Lefebvre, en contrapartida, aboga por el derecho a la ciudad,

que inaugura una era de derechos ciudadanos. En ambos casos se buscan tiempos y espacios que posibiliten la libertad, espacios de esperanza donde otros tiempos, diversos, sean posibles y no excluyentes. Recuperar la autonomía sólo es posible si logramos construir la autogestión generalizada.

Lefebvre argumenta a favor y en contra de la calle, ese lugar de encuentro, de paso y circulación. Sin embargo, la calle ha sido invadida por el automóvil, presionada por la industria y el dinero. El aparcamiento es la mayor obsesión del automovilista y del planificador urbano, lo mismo que la circulación y la velocidad; de esta forma, estos elementos, dice Lefebvre (2015), son los destructores de toda la vida social y urbana. Es el anonimato que aísla al individuo, a pesar de transitar en paralelo con miles de personas, es “un amasijo en búsqueda...” (Lefebvre, 2015). En ese sentido, la ciudad, la calle y la plaza han dejado de ser el lugar donde el sujeto se reencuentra con la comunidad, donde puede expresar su politicidad. Esto ha sido remplazado por el escape, por los paseos peatonales para el consumo de mercancía, para el mero espectáculo (Debord, 2015).

Al mismo tiempo, y de forma contradictoria, la calle es des-orden y vida, posibilita la apropiación de lugares por parte del sujeto y de la propia ciudad, re-actualiza el tiempo-espacio y lo re-coloca a la escala humana. La calle, en ese sentido, es una promesa, la posibilidad de que el valor de uso y el uso —el valor vernáculo prefiere llamarlo Jean Robert— vuelvan a tomar primacía frente al valor y el valor de cambio.

Para Jean Robert, restaurar la reciprocidad por medio del intercambio del don es central. Sin embargo, para ello es necesaria la interrupción del tiempo histórico, de la continuidad de tiempo lineal, que lo bifurca por medio del acontecimiento, de manera de conjurar el futuro sin destino al que nos ha condenado el capital. Así, la posibilidad de una sociedad y una vida urbana liberadas de las bridas impuestas por el valor radica en que las técnicas, el arte y el conocimiento se coloquen al servicio de la

vida cotidiana, de los peatones de la historia. Eso, dice Lefebvre, define hoy la realización de la filosofía. Con ello es posible recuperar el sentido humano de la técnica y del conocimiento en cuanto colaboración. Una necesidad que es fundamental si miramos el momento de emergencia que vivimos, ante la ruptura del metabolismo social de que ya nos había advertido Jean Robert, ese filósofo caminante que ahora con cariño recordamos.

Bibliografía

- Alba Vega, C., Ribeiro, G. L., y Mathews, G. (Eds.) (2015). *La globalización desde abajo: la otra economía mundial* (1a edición en español). FCE/El Colegio de México.
- Appadurai, A. (2015). *El futuro como hecho cultural: Ensayos sobre la condición global* (trad. de S. Villegas; 1a ed.). FCE.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (1a ed.). UACM/Itaca.
- Colombo, A. H. (2006). *El futuro actual* (1a. ed). Prometeo Libros.
- Crutzen, P., y Stoermer, E. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Davis, M. (2004). Planeta de ciudades-miseria. *New Left Review*, 387(26), 5-34.
- _____. (2006). *Planeta de ciudades miseria*. Foca.
- Debord, G. (2015). *La sociedad del espectáculo* (trad. De J. L. Pardo; 2a ed. rev., 8a reimp). Pre-textos.
- Demografía de la Ciudad de México (2023). En Wikipedia, la enciclopedia libre.
- Dupuy, J.-P., y Robert, J. (1979). *La traición de la opulencia* (trad. de H. Acevedo). Gedisa.
- Echeverría, B. (1997). Lo político en la política. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 4, 11-21.

- Echeverría, B. (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad: Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx* (J. Gasca Salas, Ed.). Itaca.
- Engels, F. (1974). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Esencias.
- Espinosa Hernández, R. (2019). El proyecto de espaciología de Henri Lefebvre. *Cuadernos de Geografía: revista colombiana de geografía*, 2(29), 505-525.
- Estudios científicos (2013). En A. Einstein, *Mi visión del mundo* (1a ed. en Colección Maxi). Tusquets.
- Gago, V. (2015). *La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular* (1a ed.). Traficantes de Sueños.
- Harvey, D. (1994). La construcción social del espacio y del tiempo: Una teoría relacional [Ponencia]. *Simposio de Geografía Socioeconómica*, Universidad de Nagoya.
- Illich, I. (1978). *Energía y equidad. Desempleo creador*. Posada.
- Lefebvre, H. (1968). *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1a. ed). Alianza Editorial.
- (1976). *Espacio y política*. Península.
- (2004). *Rhythmanalysis: Space, time, and everyday life*. Bloomsbury.
- (2013). *La producción del espacio* (1a ed). Capitán Swing.
- (2015, agosto 11). De la ciudad a la sociedad urbana. *Bifurcaciones* [Revista digital]. *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*. <http://www.bifurcaciones.cl/2014/12/lefebvre-de-la-ciudad-a-la-sociedad-urbana/>
- Lladó, B., y Farinelli, F. (2013). *Franco Farinelli: Del mapa al laberinto*. Icaria.
- Louçã, J. C. (2021, diciembre 13). El compromiso de la antropología con este (y no con otro) mundo. *Boletín Ichan Tecolotl - La Casa del Tecolote*. <https://ichan.ciesas.edu.mx/el-compromiso-de-la-antropologia-con-este-y-no-con-otro-mundo/>
- Martínez, D. (2021a, abril 16). Recuperar el tiempo perdido en la movilidad de CDMX. *Reporte Índigo*.

- Martínez, D. (2021b, julio 13). Ciclistas y peatones, las víctimas de la inseguridad vial. *Reporte Índigo*. <https://www.reporteindigo.com/reporte/ciclistas-y-peatones-las-victimas-de-la-inseguridad-vial/>
- Moore, J. W. (2013). El auge de la ecología-mundo capitalista. Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima. *Revista Laberinto*, 38, 9-26.
- (2014). De objeto a oíkeios: La construcción del ambiente en la ecología-mundo capitalista. *Sociedad y Cultura*, 2, 87-107.
- (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM press.
- Oliveros Espinosa, R. (2021). *Ecología política de la reserva de la biósfera Mariposa Monarca, en Michoacán*. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria.
- (2022). La sociedad urbana y los devoradores del tiempo. Un diálogo improbable entre Jean Robert y Henri Lefebvre. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*. núm. 3, pp. 117-176.
- Robert, J. (2012). Los pobres reinventan la política. *Tamoanchan, Revista de Ciencias y Humanidades CIDHEM*, 1, 1-37.
- (2021). *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo* (1a ed.). Itaca.
- (2022). Producción. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*. BUAB, 6, Article 6.
- Schumacher, E. F. (2011). *Lo pequeño es hermoso*. Akal.
- Smith, N. (2006). *La producción de la naturaleza. La producción del espacio*. SUA/FFYL-UNAM.
- (2009). ¿Ciudades después del neoliberalismo? En *Después del neoliberalismo: Ciudades y caos sistémico*. Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- (2020). *Desarrollo desigual: Naturaleza, capital y la producción del espacio*. Traficantes de Sueños.
- Staff, I. (2016, diciembre 12). Chilangos entre los que más tiempo pasan en el transporte público: Moovit. *Reporte Índigo*.

- Subcomandante Insurgente Marcos (2004, noviembre 17). El bolsillo roto. Las Altas Finanzas según los zapatistas (Escuchado en la celebración del 21 Aniversario del EZLN y 2° Aniversario de la *Revista Rebeldía*, el 16 de noviembre de 2004). Enlace Zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/11/17/el-bolsillo-roto/>
- (2011, marzo 9). Apuntes sobre las guerras. Carta primera (completa) del SCI Marcos a don Luis Villoro. Las 4 partes del texto e inicio del intercambio epistolar sobre Ética y Política. Enlace Zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2011/03/09/apuntes-sobre-las-guerras-carta-primera-completa-del-sci-marcos-a-don-luis-villoro-inicio-del-intercambio-epistolar-sobre-etica-y-politica-enero-febrero-de-2011/>
- SupGaleano (2015). La Tormenta, el Centinela y el Síndrome del Vigía. En EZLN (Ed.), *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*. Participación de la Comisión Sexta del EZLN (1a ed., vol. 1). EZLN.
- Traverso, E. (2019). *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*. Galaxia Gutenberg.
- Vaneigem, R. (1976). *Trivialidades de base* (trad. de A. Martínez Castells). Anagrama.
- Wallerstein, I. M. (2005). La crisis estructural del capitalismo. *Contrahistorias. La Otra mirada de Clío*.
- Zona metropolitana del valle de México. (2023). En Wikipedia, la enciclopedia libre. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Zona_metropolitana_del_valle_de_M%C3%A9xico&oldid=153086908

Sobre lxs autorxs

SYLVIA MARCOS

La doctora Sylvia Marcos ha investigado, viajado y conocido de cerca las prácticas espirituales tradicionales de curanderas, chamanas y médicas de pueblos de las Américas, Asia, Europa y el Sudeste asiático, logrando sistematizar conocimientos para dejar emerger y mostrar sus bases epistemológicas. Este año (2024) se le ha otorgado el premio Frantz Fanon que honra su legado como una intelectual que ha transgredido los límites del quehacer académico y del conocimiento hegemónico del Norte global. Es reconocida como una de las precursoras del feminismo descolonial. Es autora de varios libros, numerosos artículos y ha publicado ampliamente sus investigaciones etnohistóricas en el área de género, religiones mesoamericanas, epistemologías tradicionales y sobre el curanderismo. Sus artículos y sus libros han sido publicados en español e inglés y también en turco, alemán, checo, holandés, rumano, polaco, francés, italiano, portugués, croata y japonés. Ha sido profesora visitante en la Universidad de Harvard, en la Universidad de Ljubljana, en Claremont Graduate University, en UNION (Theological Seminary, Women Studies in Religion Program), en la Universidad de Riverside, en la Universidad Andina Simón Bolívar en Ecuador y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

PAULINO ALVARADO PIZAÑA

Es arquitecto y doctor en Sociología. Actualmente, lleva adelante el proyecto posdoctoral “Habitar y Territorio. La producción cotidiana del lugar en el capitalismo contemporáneo” en el Colegio de Geografía de la UNAM. En sus investigaciones ha trabajado una mirada sobre el habitar, buscando tejer la relación entre

sociedades, corporalidad y lugar habitado, para resaltar sus formas de cocreación e interdependencia. Recientemente ha escrito los artículos “El desfallecimiento de las ciudades y la naturaleza. Urbanicismo contemporáneo, habitares y ámbitos de comunidad”, “Amplitud, densidad y diferencialidad de los habitares. Nociones para su comprensión” y “Habitar es cuidar la vida”. Asimismo, ha dirigido los cursos: “Nociones y prácticas del Habitar: tensiones y posibilidades de realización” y “Habitares: Formas de existencia de los cuerpos con los territorios” en la Facultad de Filosofía y Letras de UNAM.

LUCIA LINSALATA

Investigadora, madre y activista. Es doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), co-coordinadora del Seminario de Investigación Permanente “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” e integrante de Terraformar Librespacio Cultural. Sus investigaciones se han centrado en el estudio de luchas comunitarias y formas de producción de lo común en Abya Yala. Trabaja en la construcción de una perspectiva materialista, no antropocéntrica, que se propone repensar las luchas por la defensa de la vida desde la clave de la interdependencia. Recientemente ha desarrollado trabajos de investigación-acción feminista sobre cuerpo, violencias patriarcales y procesos de despatriarcalización.

DIEGO FERRARIS

Nacido en Roma (Italia) en 1985, desde los primeros años de los 2000 milita en organizaciones antifascistas de lucha por la vivienda y contra la precariedad y el capitalismo. Desde hace casi 15 años vive entre México e Italia, como integrante del colectivo internacionalista Nodo Solidale; es activista del Gimnasio Autónomo popular Barrio Bravo y fundador de la A. C. teKio tejedora de redes. Trabajador multifacético por necesidad, es

investigador y maestro de italiano; se dedica a impulsar y colaborar con editoriales independientes. Doctor en sociología, ha obtenido los grados anteriores en Filosofía y es autor de diversas traducciones del castellano al italiano y de artículos y reseñas, firmados colectiva o personalmente.

MARIANA FAVELA

Doctora en Filosofía de la ciencia, escribe ensayo y filosofía política. Investiga sobre la historia de la alimentación, la filosofía política del conocimiento y la historia de la urbanidad desde una perspectiva feminista anticolonial. Ha publicado diversos textos sobre formas contrahegemónicas de organización política y coordinó el libro *Miradas feministas a la obra de Jean Robert*, editado por la Red de Feminismos Descoloniales y Pochote Press.

MÁRGARA MILLÁN

Márgara Millán es socióloga, doctora en antropología social y profesora titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es parte de la Red de Feminismos Descoloniales y de la colectiva Llegó la hora de los pueblos. Sus líneas de trabajo han sido representaciones culturales del género, movimientos sociales y crítica a la modernidad. Es autora de *Derivas de un cine en femenino* (1999, reimpresión 2022) y de *Des-ordenando el género/Des-centrando la nación, el zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, 2014.

HUMBERTO BECK

Humberto Beck es historiador, ensayista y editor. Estudió relaciones internacionales en El Colegio de México y un doctorado en historia intelectual europea en la Universidad de Princeton. Fue investigador postdoctoral en el Kilachand Honors College de la Universidad de Boston. Ha trabajado como editor en línea de *Letras Libres* y fue fundador y codirector editorial de *Horizontal*.

RODOLFO OLIVEROS ESPINOSA

Candidato a Doctor en Antropología por la UNAM y doctorante de la Universidad Nova de Lisboa. Maestro en Geografía por la UNAM, licenciado en Antropología Social por la ENAH y fotógrafo. Ha sido profesor de asignatura de la ENAH y de la UAM-I impartiendo cursos de antropología y marxismo, teorías de la cultura, antropología económica, campesinado, problemas socioambientales, entre otros. Es miembro del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C. (CEAS A. C.) y fue parte de su mesa directiva en el periodo 2018- 2020. Participa en diversos grupos de investigación como el GT Clacso Metabolismo social/Justicia Ambiental, la Red de Estudios Sociales sobre Medio Ambiente (RESMA), la Red Internacional sobre Estudios de la Producción del Espacio (RIEPE) y el Seminario Universitario de Estudios Sobre el Tiempo Social (SUETIS).

Sus líneas de investigación son la ecología política y conservación ambiental, patrimonio natural, campesinado, autonomías indígenas, estudios del tiempo y el espacio desde la teoría marxista y la fotografía documental. Actualmente, realiza una investigación sobre procesos de conservación ambiental y patrimonio natural.

JAVIER SICILIA

Poeta, narrador y ensayista. Estudió Letras Francesas en la FFyL de la UNAM. Ha sido editor en las direcciones generales de Difusión Cultural de la UNAM y de la UAM; guionista de cine y televisión; coordinador de talleres de poesía; fundador y director de *El Telar*; jefe de redacción de la *Revista de Poesía*; director de *Ixtus*; miembro del consejo de redacción de *Los Universitarios* y del consejo editorial de *Cartapacios*. Colaborador de *Cartapacios*, *Casa del Tiempo*, *Excélsior*, *La Gaceta* del FCE, *PROCESO*, *SÁBADO*, *SIEMPRE!*, *TERRITORIOS*, *UNOMÁSUNO*, *VERSUS* y *Vuelta*. Profesor de Literatura, Estética y Guionismo en la UAEM y en la Universidad La Salle de Cuernavaca. Miembro del SNCA desde 1995. Premio José Fuentes Mares 1991 por *El bautista*. Obtuvo, junto con Jorge González de León, el Ariel

para el mejor guion cinematográfico por *Goitia, un dios para sí mismo* (dirigida por Diego López). Premio Nacional de Poesía Aguascalientes 2009 por *Tríptico del desierto*.



Pensar Caminando. Diálogos críticos con Jean Robert

Diego Ferraris, Lucia Linsalata, Sylvia Marcos

y Paulino Alvarado Pizaña (coordinadores)

se publicó como libro electrónico en formato PDF de acceso gratuito en
noviembre de 2025.

Coeditado por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de
Puebla y Bajo Tierra A.C.

Peso: 6.97 mb

Esta obra se publicó en memoria de un caminante y pensador
que nos enseñó a escuchar al mundo con los pies en la tierra.

Este libro sigue sus pasos y sus ideas,
trazando puentes entre la palabra y la vida.

Su infinita pasión por la palabra compartida marcó el paso de su marcha.

Este libro surge del profundo deseo de recordar a un amigo, pero aún más de las ganas de seguir conversando con él. Arquitecto desprofesionalizado, mexicano nacido en Suiza, maestro generoso de múltiples generaciones, profesor itinerante, caminante incansable, luchador de abajo y a la izquierda, Jean Robert ha recorrido muchos andares en su vida, tantos que un libro no bastaría para recordarlos todos. En su vasto caminar algo marcó incansablemente el paso de su marcha y el detenerse de su pisada: su infinita pasión por la palabra compartida, por la escucha recíproca que deviene en diálogos plurales y diversos. Jean ha sido muchas cosas a lo largo de su vida, pero antes que nada era un gran conversador: un ser que cultivaba el arte de dialogar con sus prójimos, porque amaba a la gente y su dignidad.

Jean Robert
Sylvia Marcos
Lucia Linsalata
Márgara Millán
Mariana Favela
Diego Ferraris
Javier Sicilia
Humberto Beck
Paulino Alvarado
Rodolfo Oliveros



ICSYH
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

