

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.
—Jean Robert



DOSSIER TEMÁTICO

JEAN ROBERT: LA RADICALIDAD CRÍTICA DE UN PENSADOR DE A PIE

BAJO EL VOLCÁN.
REVISTA DEL POSGRADO
DE SOCIOLOGÍA. BUAP



AÑO 3 | MAYO - OCTUBRE 2022 | NÚM. 6

BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP, año 3, No. 6, mayo – octubre 2022, es una Publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), calle 4 Sur 104, Col. Centro, Puebla, Pue., C.P. 72000, Tel. (222) 2295500 ext. 5707, <http://bajoelvolcan.buap.mx>, bajoelvolcan.buap@gmail.com Editor responsable: Dra. Lucia Linsalata. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2021-040614143900-203, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número: Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Dra. Lucia Linsalata, Avenida 2 Oriente 410, Col. Centro, Puebla, Pue., C.P.72000. Fecha de última modificación, 30 de abril de 2022.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP

Publicación semestral arbitrada de divulgación científica.

Se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No-Comercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Se encuentra disponible en los siguientes índices:

REDALYC <http://www.redalyc.org/revista.oa?id=286>

BIBLAT Bibliografía Latinoamericana <http://biblat.unam.mx/es>

LATINDEX (UNAM) <http://www.latindex.unam.mx/index.html>

Library of Congress <http://www.loc.gov>

BAJO EL VOLCÁN

REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP

REVISTA ELECTRÓNICA

Año 3, número 6, 2022

REVISTA SEMESTRAL DE CIENCIAS SOCIALES
POSGRADO DE SOCIOLOGÍA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

DIRECTORIO

Comité de Dirección

Giuseppe Lo Brutto, Fernando Teodoro Matamoros Ponce,
Hugo Moreno Hernández, Mina Lorena Navarro Trujillo,
Sergio Tischler, Lucia Linsalata

Consejo Editorial

Lucia Linsalata, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México (Dirección); Kevin Efrén Hernández Martínez, Verónica Mariana Xochiquetzalli Barreda Muñoz (Edición); Omar Eduardo Mayorga Gallardo, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Editor Asociado); Diego Ferraris, Diego Aguirre, Gabriel Rodríguez, Betzabé Huerta Granados, Lizeth López Flores, Michael Boleaga Gómez (Apoyo Editorial).

Consejo Consultivo

Raquel Gutiérrez Aguilar (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Carlos Figueroa Ibarra (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Cristina Vega (FLACSO-Sede Ecuador), Jorge Luis Acanda (Universidad de La Habana), Ana Maria Motta Ribeiro (Universidad Federal Fluminense), Silva L. Gil (Universidad Iberoamericana), Verónica Gago (Universidad de Buenos Aires), Emilio Betances (Universidad de Gettysburg), Enrique Ragchemberg (Universidad Nacional Autónoma de México), Lucio Oliver (Universidad Nacional Autónoma de México), Adolfo Gilly (Universidad Nacional Autónoma de México), Gustavo Esteva Figueroa (Universidad de la Tierra en Oaxaca), Enzo Traverso (Cornell University), Raquel Sosa Elízaga (Universidad Autónoma de México), John Holloway (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), María da Gloria Marroni (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Blanca Cordero (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Pedro Félix Hernández Ornelas (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), Francisco Javier Gómez Carpinteiro (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

Cuidado de la edición

Noé Blancas Blancas

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Ma. Lilia Cedillo Ramírez
Rectora

José Manuel Alonso Orozco
Secretario General

Giuseppe Lo Brutto
*Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
"Alfonso Vélez Pliego"*

Blanca Cordero Díaz
Coordinadora del Posgrado de Sociología

Coordinadores del Dossier temático:

Sylvia Marcos, Lucia Linsalata, Diego Ferraris

Diseño de portada: Diego Aguirre y Gabriel Rodríguez.

El Errante Editor, S.A. de C.V., diseño original

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
"Alfonso Vélez Pliego"
Posgrado de Sociología
Calle 2 Oriente 410 PA,
Centro Histórico, Puebla, Puebla, CP 72000
Tel. (01-222) 2 29 55 00 ext. 5707
Fax (01-222) 2 29 56 81

ÍNDICE

Introducción

Lucia Linsalata, Diego Ferraris y Sylvia Marcos 7

DOSSIER TEMÁTICO: JEAN ROBERT: LA RADICALIDAD CRÍTICA DE UN PENSADOR DE A PIE

Jean Robert, pensar con los pies

Javier Sicilia. 21

Llegó el tiempo de Jean

Gustavo Esteva 31

Jean Robert: una poética del lugar

Humberto Beck 47

Un compañero de viaje no ideológico: Jean Robert y el Decrecimiento

Marco De Riu. 57

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

Paulino Alvarado Pizaña 83

La sociedad urbana y los devoradores del tiempo. Un diálogo improbable entre Jean Robert y Henri Lefebvre

Rodolfo Oliveros 117

LUCHAS SOCIALES Y COYUNTURAS POLÍTICAS

Una mirada cómplice a la Gira por la vida zapatista

Diego Ferraris y Viola Paolinelli149

PENSAMIENTO CRÍTICO

Primacía de la percepción o apocalipsis científico

Jean Robert173

Producción

Jean Robert197

RESEÑAS Y TESTIMONIOS

La edad de los sistemas en *El pensamiento del último Illich tardío* de Jean Robert

Diego Ferraris229

Entre escalofríos: una lectura feminista de *Los cronófagos* de Jean Robert

Ma. del Carmen Bustos Garduño251

Jean Robert

Aldo Zanchetta261

INTRODUCCIÓN

Lucia Linsalata, Diego Ferraris, Sylvia Marcos

Arquitecto desprofesionalizado, mexicano de origen suizo, maestro generoso de múltiples generaciones, profesor itinerante y caminante incansable, Jean Robert es un hombre que se ha imaginado siempre en diálogo con sus prójimos, y que tuvo siempre los pies enraizados en el suelo que pisaba. Ha sido descrito como un pensador 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, en efecto, 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. Es esta una crítica que podríamos describir como práctica “autocrítica crítica” de la subjetividad moderna capitalista que, queramos o no, encarnamos en nuestro actuar cotidiano.

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 vive cada uno, 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 audaz y 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*, *Cospiratio*, *The International Journal of Illich Studies* y un largo etcétera.

Desde su intensa participación en los años setentas, en las actividades del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), en Cuernavaca, México, 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 de las prácticas autónomas de los pueblos inscritos 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 zapatista y fue, junto con otras y otros intelectuales, un interlocutor constante del movimiento, invitado por ellos, ellas y elloas a participar y tomar la palabra en encuentros internacionales en territorios zapatistas, para compartir sueños, horizontes y principios anticapitalistas.

Pocos pensadores han logrado generar un pensamiento tan atrevido y encarnado como el que Jean Robert supo regalarnos con el ejemplo de sus actos, la agudeza de su pluma políglota y la infi-

nita generosidad con las que siempre supo darse. Su partida deja un vacío enorme en los corazones de quienes tuvimos la dicha de acompañar su paso y en todxs aquellxs que reconocimos en él un gran maestro de vida, pensamiento y lucha.

Este número de la revista *Bajo el Volcán*, nace del deseo de recordarlo, pero aún más de la convicción de que su obra es, tal como lo reconocieron los zapatistas al llamar con su nombre uno de los *cayucos* con el que realizaron su Travesía por la Vida (en su primer capítulo hacia Europa en el año 2021), una herramienta imprescindible para transitar por las turbulentas aguas del presente y enfrentar la crisis civilizatoria a la que la hidra capitalista nos ha conducido.

El número, al igual que los otros de la revista, se compone de cuatro secciones, todas ellas de algún modo dedicadas a Jean Robert. La primera, el dossier temático “Jean Robert, la radicalidad crítica de un pensador de a pie”, está integrado por 5 artículos dirigidos a pensar aspectos claves de la obra del autor.

En el primer artículo, “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 depen-

dientes 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 de Paris, 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”.

En el texto “Legó el tiempo de Jean”, Gustavo Esteva nos acerca a la polifacética personalidad de Jean Robert, invitándonos a resistir a toda –necesariamente limitada– clasificación disciplinaria y temática de su obra, y a explorar la potencia de su pensar desde una mirada tan abierta como la del autor; una mirada capaz de leer las interconexiones siempre existentes entre la amplitud de sus ideas, su actuar en la vida y su incansable compromiso con una transformación radical de la realidad. Sólo así, afirma, es posible comprender la unidad y la coherencia que atraviesa todos los trabajos de Jean, así como la trascendencia que éstos adquieren ante los predicamentos que la crisis del presente nos obliga a enfrentar.

Para convencernos de ello, Esteva nos guía a través de unas derivas poco conocidas del pensamiento del autor, recuperando algunas contribuciones que éste hizo en la revista *El Gallo Ilustrado*. En particular, nos invita a revisar sus importantes reflexiones sobre el origen social del sexo, así como la lectura profunda y reveladora que Jean hizo del libro de Ludwik Fleck, *Génesis y desarrollo de un hecho científico: introducción a la teoría de los estilos de pensar y de los colectivos de pensamiento*. Una lectura que el autor elaboró a través de un texto largo, publicado en 5 partes, bajo el título de “Una epistemología para tiempos de crisis”, en el que, de la mano de Fleck, nos explica cómo ciertas “ideas científicas se transforman en certidumbres sobrecogedoras”, en verdades asumidas por la sociedad entera, que cierran la posibilidad de formular otras hipótesis científicas u otras lecturas de la realidad. Una reflexión hoy imprescindible ante los discursos hegemónicos sobre el Covid-19 y las vacunas.

Tristemente, mientras estábamos redactando la última versión de esta misma introducción, el amigo y compañero Gustavo Esteva nos dejó en este mundo, entregándose al misterio de la muerte. A

él y a sus seres queridos va nuestra sonrisa cómplice y una mirada de orgullosa ternura al saludar a una persona y a un intelectual comprometido, que, desde sus propios límites, ha entregado su vida al compromiso social y a la crítica radical de los proyectos necropolíticos de la modernidad capitalista. En el duelo, nos alegra poder publicar este texto de Esteva, tan querido por él, y a propósito del cual, en nuestra correspondencia nos compartía la importancia que para él tenía escribir para honrar la memoria de Robert. Que las y los amigos que parten sigan conversando juntos, alimentando el intelecto colectivo de esta humanidad sufriente, rebelde y viva que somos.

Al texto de Esteva, sigue un artículo de Humberto Beck, “Jean Robert: una poética del lugar”. El autor, cuyo texto hemos citado en las páginas anteriores, describe la obra de Robert como “una poética del lugar, del ser encarnado, del arraigo que se deriva de esas raíces móviles (‘bien plantadas, mas 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 Aragon, 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 del 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 propia teoría crítica, proponiendo una reconstrucción convivencial de la sociedad.

En su artículo “Un compañero de viaje no ideológico: Jean Robert y el decrecimiento”, Marco De Riu, sociólogo italiano, exponente del movimiento del decrecimiento, plantea un diálogo muy

fértil entre la crítica de Jean Robert a la ley capitalista de la escasez y una multiplicidad de teóricos del decrecimiento que, al igual que Jean, se han empeñado en deconstruir radicalmente las bases imaginarias que fundamentan la economía moderna. A partir de dicho diálogo, rastrea los múltiples puntos de contacto entre el pensamiento de Jean Robert y el movimiento del decrecimiento, con la intención de recuperar las diversas aportaciones que Robert deja para las discusiones y las prácticas emancipadoras que se están impulsando desde este movimiento social, tanto en Italia como en otras realidades europeas. Entabla así un diálogo crítico y situado con temas neurálgicos de la obra de Jean, como la crítica al desvalor de la economía de mercado, la defensa de las economías de subsistencia, la centralidad de la idea de territorialidad y de la importancia de la idea de proporcionalidad para la crítica a la desmesura y al crecimiento ilimitado de la economía capitalista.

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 especialidad 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 al 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

vernáculos de cultivar este antiguo arte humano y a las potencias inscritas en aquellos que Robert definió como “remanentes de lugaridad”. 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 y los devoradores del tiempo. Un diálogo improbable entre 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 humanas–, 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 hodierno. 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.

La sección de la revista “Coyunturas políticas y luchas sociales” está dedicada a narrar algunos pasajes de la Gira por la Vida que zapatistas y miembros del CNI-CIG realizaron el año pasado por múltiples espacios de la Europa insumisa. “Una mirada cómplice a la Gira por la vida zapatista”, firmado por dos integrantes del Nodo solidale, Diego Ferraris y Viola Paolinelli, presenta una reflexión crítica de la nueva propuesta del EZLN y una narración de la Travesía zapatista, tal como fue vivida por activistas de un pequeño colectivo internacionalista. Estamos seguros de que Jean hubiera acompañado cada paso de la Gira con el mismo entusiasmo con el que siguió el largo caminar de los rebeldes zapatistas a lo largo de su vida.

En la sección “Teoría crítica”, decidimos volver a publicar dos maravillosos textos de Jean que mucho pueden alumbrar ante la crisis del presente.

En el primero, “Primacía de la percepción o apocalipsis científico” –publicado originalmente en el año 2000–, Jean Robert aborda un tema de suma actualidad: el cambio climático y los análisis que lo sustentan. Con su habitual humor satírico, nos llama a leer sus “reflexiones sobrias” como un remedio “para curar la cruda” moral de la sociedad industrial, que creó las ciencias del cambio climático encargadas de justificar su gatopardismo, prescribiendo paliativos a la catástrofe, sin criticar hasta sus últimas consecuencias a la lógica desmesurada del progreso y el crecimiento industrial que la provoca.

La crítica de Jean avanza hacia el cuestionamiento al razonamiento epistemológico de la edad contemporánea y su panacea: la Ciencia y la manera hegemónica de la relación entre conocimiento de la realidad, realidad en acto y forma del conocimiento y del conocer. La pregunta que subyace al texto es la siguiente: ¿es lícito seguir anteponiendo a la realidad en acto, un supuesto conocimiento de ésta (el Científico), aislado de la misma y que se presupone jerárquicamente superior a ella?

Frente a este fenómeno, Robert toma partido por la recuperación y afinación del conocimiento perceptual: la capacidad que nos hace sensibles a la “presencia mutua de mi cuerpo y del mundo pal-

pable”. De manera por demás profética, este texto de hace 20 años afirma que, bajo el modo de proceder científico de su momento, “la catástrofe climática sólo emergería como un hecho en simultaneidad con una verdadera mutación de la economía que ampliaría la experiencia de la escasez, base de la economía, en dimensiones hasta ahora inimaginables”. Con esta aseveración como punto de partida, decide esbozar el cuadro del “modelo de un orden económico correspondiente al nuevo orden climatológico”. Al hacerlo, formula una pregunta hoy urgente: ¿cómo distanciarnos de ello? La respuesta que nos propone es radical, profunda y humilde a la vez.

El segundo ensayo de Jean Robert se titula, en cambio, “Producción. Un hombre y un concepto”, y fue publicado originariamente en 1992. Partiendo de la aparente anacronía del orgulloso milpero Don Bartolo, de las evidencias de su atraso y su supuesto subdesarrollo, nuestro autor traza en el texto un camino dirigido a deconstruir tales evidencias y las falacias que le constituyen. Recorre este camino entrecruzando la crítica histórica a las nociones claves a través de las cuales la modernidad ha pretendido colonizar la otredad, tales como productividad, progreso y desarrollo, con reflexiones agudas a partir de los aprendizajes que el hacer de Don Bartolo ha sembrado en el autor.

Para construir su crítica, avanza primero sobre el concepto moderno de producción. Rastrea la raíz y genealogía de la palabra en la historia europea, para mostrar la ruptura radical que la modernidad ha marcado con el significado original de la palabra y su “destructividad inherente”. Considera a la acepción moderna “una ruptura consciente con el significado original”, que se constituye mediante un tendencial desgajamiento del ser humano respecto a la naturaleza, hasta que *el hombre* asume las características generativas que antes le fueron reconocidas al amplio mundo natural, para dar lugar a la *creación del valor*, ligada y dependiente tan solo de la economía mercantil y financiera. La génesis de este desgajamiento sería la misma que la del surgimiento del capitalismo, y de las nociones de desarrollo, *progreso* y *productividad*. El texto opone, ante esto, la persistencia de una economía moral que reconoce la justa

medida del ser humano en su lugar de vida y trata a la tierra como fuerza generativa, no como insumo; así como al trabajo como acto propiciatorio y no como proceso técnico y factor de producción. Lo hace a partir de aprender de la compenetración entre el terruño y el campesino, que llevaba a don Bartolo a hablar de la *enjundia* que requiere la interacción de quien se dedica a los frutos de la tierra. Lo hace también profundizando las agudas observaciones de Marx sobre el valor de uso y el valor de cambio, así como sobre la transformación socio-espacial que requieren los frutos del trabajo y el trabajo mismo para ser considerados como mercancía.

Finalmente, el ensayo de Jean Robert cierra con una aguda reflexión en torno a la *contraproductividad*, el *desvalor*, la generación de escasez y la “destructividad inherente” al funcionamiento económico de la modernidad, que empobrecen y reducen toda la diversidad de la vida y relación de interdependencia a intercambios mercantil –financieros, con sus caudas de dependencias, desechos y devastaciones. De manera sagaz, nos alerta: “Cuando un líder latinoamericano o africano habla del desarrollo de las fuerzas productivas de su país, cree aludir a la realización de sus potencialidades, a su emergencia como un actor e interlocutor en el escenario político”. Nada más lejano de la realidad.

Por último, en la sección “Reseñas y testimonios”, se presentan dos de las obras más relevantes del trabajo de Robert: el libro *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich* (*La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío*, traducido por el mismo Robert al castellano pero todavía inédito), que se publicó en lengua italiana por la editorial Hermatena en noviembre de 2019, cuya reseña ha sido elaborada por Diego Ferraris; el libro *Los cronófagos. La era de los Transportes devoradores del tiempo*, reeditado en 2021 por la editorial mexicana Ítaca, del cual María del Carmen Bustos Garduño nos ofrece una lectura atenta desde su sensibilidad feminista. Las reseñas están acompañadas por el valioso testimonio de Aldo Zanchetta, amigo de Jean Robert, que compartió con él intensas y alegres conversaciones, proyectos editoriales y encuentros personales y convivales, tanto en Italia como en México.

• DOSSIER TEMÁTICO:
JEAN ROBERT: LA RADICALIDAD CRÍTICA
DE UN PENSADOR DE A PIE



JEAN ROBERT, PENSAR CON LOS PIES¹

JEAN ROBERT, TO HINK WITH ONE'S FEET

Javier Sicilia

Recibido: 20 de diciembre de 2022

Aceptado: 26 de enero de 2022

RESUMEN

Pensar con los pies es un arte poco frecuente en los tiempos presentes, en que el poder tecnológico —el automóvil, las líneas telefónicas, la pantalla de la computadora, el celular, las industrias heterónomas— nos desencarnan 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 ubicuo del éter. 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. Este texto busca ser un breve homenaje a su maestría.

Palabras clave: Jean Robert, caminar, modernidad, poder tecnológico.

¹ El presente texto es una actualización del que, bajo el mismo nombre, escribí para celebrar los setenta años de Jean Robert, y 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*.

ABSTRACT

Thinking with your feet is a rare art in present times, times in which technological power—automobiles, telephone lines, computer screens, cell phones, heteronomous industries—disembodies us from the earth, deforming our perception and making us believe that we are possessors of the power of the gods who do not inhabit a ground, but the ubiquitous space of the ether. Thinking with our feet means thinking from a walk on our own legs. The walker Jean Robert, who gave up the car before arriving in Mexico, was a master of this art. This text seeks to be a brief tribute to his mastery. *Keywords:* Jean Robert, walk, modernity, technological power

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. 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 en frente 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 cuarenta 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 al 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 que 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 era 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 revista *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 *Didascalión*, 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 *Didascalión*, 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, 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 la 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”.

LLEGÓ EL TIEMPO DE JEAN

JEAN'S TIME HAS ARRIVED

Gustavo Esteva (†)

Universidad de la Tierra, Oaxaca, México

Recibido: 24 de noviembre de 2021

Aceptado: 29 de diciembre de 2021

RESUMEN

El ensayo muestra la vigencia actual de la vida y obra de Jean Robert, por la pertinencia de sus ideas y prácticas ante los predicamentos de hoy. Intenta destacar la unidad y coherencia de su trabajo y la necesidad de apreciarlo con una mirada tan abierta como la suya. Se ofrecen algunos ejemplos para ilustrar las maneras de pensar y actuar de Jean y su trascendencia y se destacan sus contribuciones para la construcción del mundo nuevo.

Palabras clave: subsistencia autónoma, liberación política, certidumbres, epistemologías.

ABSTRACT

This essay shows the current validity of the life and work of Jean Robert, given the pertinence of his ideas and practices before the current predicaments. It emphasizes the unity and coherence of his work, the need to value it with an attitude as open as Jean's. Some examples are described to illustrate Jean's style of thinking and doing and its transcendence. His contributions for the construction of a new world are highlighted.

Keywords: autonomous subsistence, political liberation, certainties, epistemologies.

LLEGÓ SU TIEMPO

Se han hecho evidentes los fenómenos del colapso climático e institucional que Jean anticipó hace décadas, y mucha gente ha empezado a buscar alternativas, a veces con desesperación. Sus argumentos, que permiten entender más claramente lo que está pasando, pueden encontrar ahora mentes dispuestas a escucharlo. Debemos reconocer que incluso sus amigos, que lo queríamos y respetábamos, no siempre lo tomamos suficientemente en serio; sus observaciones parecían muchas veces fuera de lugar y de momento. Y si se trata de alternativas, la vida y obra de Jean pueden ser clara fuente de inspiración para encontrar caminos nuevos.

Desde hace años el trabajo de Jean despertó interés en muy diversos círculos. Sin embargo, es casi desconocido para la mayor parte de la gente. Han sido lectores de Jean o lo han escuchado o trabajado con él quienes se han interesado en ciertos aspectos de su obra; nadie parece haber explorado con cierto rigor el conjunto. Él mismo no consideró importante mostrar la sorprendente unidad de su vida y su obra, y aceptaba sin dificultad lo que parecía dispersión. Podía moverse con comodidad en los círculos intelectuales de Iván Illich o de Jean Pierre Dupuy, que le fascinaban, en los activismos de César Añorve o Miguel Valencia o en el zapatismo. Quizá sólo los zapatistas lograron ver con mirada abierta la profundidad y alcance del pensamiento de Jean y lo tomaron realmente en serio. Para eso, les bastó, por cierto, escucharlo en unas cuantas intervenciones, que es muy útil tener a la vista.

Quiero destacar un rasgo que a mi parecer no fue suficientemente apreciado en vida de Jean: su compromiso con el mundo real. Su pasmosa erudición, que a menudo parecía disparatada, irrelevante; su capacidad de participar en análisis teóricos o técnicos de la más alta complejidad, que en general sólo parecían accesibles a los especialistas; su involucramiento creativo y comprometido con herramientas como el sanitario seco –todo aparecía disgregado. Quienes estaban en una de esas áreas podía ver con

cierta simpatía o algún interés lo que ocurría en las otras, pero casi nunca veían su interconexión –la cual nacía del mundo que le resulta insoportable y de las iniciativas para dejarlo atrás.

En el sentido original de la palabra arquitectura está la idea de tejer, de construir. Quizá eso atrajo a Jean a esa profesión... y se le quedó para el resto de su vida. No se dejó atrapar por la inmediata aplicación de su oficio: construir bancos en Suiza. Estaba en el camino azaroso de romper con su profesión cuando se dejó fascinar por lo que oyó del CIDOC, y cambió París o Zúrich por Cuernavaca. A pesar de lo que parecían continuos desvíos de su camino, de su compromiso vital, nunca dejó de tejer, de construir, de imaginar ni de llevar a la práctica formas sensatas de vivir, de tejer con otras y otros sus hallazgos, y de enraizarlos en el mundo real, en un mundo nuevo en que no sólo soñaba.

Creo que el sanitario seco ilustra bien este argumento. César Añorve y Jean lograron crear una adaptación de la letrina vietnamita. Lo que hicieron constituye una herramienta formidable que aparece de pronto como una de las pocas opciones ante las crisis del agua y de los desechos, cuya gravedad se ha hecho cada vez más evidente y ha llevado a toda suerte de acciones tan disparatadas como ineficaces. Alrededor del 40 por ciento del agua disponible para consumo humano en las ciudades se emplea para transportar excremento y otros desechos. Millones de personas en una docena de países usan actualmente el diseño “mexicano” del sanitario seco, que se extendió por contagio, sin promoción alguna, y cumple en todas partes y en muy diversos contextos funciones muy importantes. Las crisis actuales en cuanto al agua y los desechos, que preocuparon continuamente a Jean, llevarán seguramente a revalorar sus numerosas contribuciones en ambos campos.

Vale la pena detenerse un momento en su migración. Hacia 1970 un artículo de Michel Bosquet (seudónimo de André Gorz), en *Le Nouvel Observateur*, atrapó la atención de Jean, cuando se encontraba en Zúrich. Gorz había descubierto una universidad que no lo era, un espacio de encuentro de personas inquietas, un lugar dedicado a pensar. Jean tomó de inmediato el avión para dirigirse

a Cuernavaca a encontrarse con un personaje que Gorz consideraba una mezcla improbable de un futbolista boliviano con un cura neoyorkino, Iván Illich. Empezaron así una conversación que se prolongó hasta la muerte de Iván, treinta años después. Hablaban continuamente de la cultura material, un tema que le preocupaba a Jean, como arquitecto y urbanista: las prácticas sanitarias occidentales (la acumulación de cacapital que genera desvalor), la genealogía de la basura, el probable origen estercolario del valor, la historia conceptual y práctica de la energía, la locura de la velocidad y las lentitudes de los transportes urbanos, la arquitectura convencional y la vernácula, las modalidades de la percepción del espacio, temas todos que Jean documentó en sus artículos y libros en español, francés, inglés, italiano y alemán, idiomas que dominaba fluidamente. Iván sabía que no había otra persona como Jean en el planeta para discutir a fondo algunos temas, particularmente los relativos al transporte, la energía y el urbanismo. También acumuló mucha información e intuiciones muy notables sobre la pobreza, como consta en lo que publicó con Majid Rahnema.

Jean no parecía ser de este mundo. En este mundo es casi imposible ser como él, con combinaciones que no se llevan, como su llana sencillez y bonhomía y su pasmosa erudición, su talante teórico e intelectual de altos vuelos y su habilidad manual para la creación técnica, su rigor en la reflexión y su imaginación disparatada. En este mundo se reparte entre muchas y muchos lo que él concentraba en una sola persona.

Apareció de pronto en mi casa en la Ciudad de México hace 50 años. Me lo llevó sin previo aviso Guillermo Mendizábal, el creador de Editorial Posada, convencido de que debíamos conocernos. Conectamos de inmediato, pero vivir en ciudades diferentes nos impidió tejer en ese momento la relación. Sólo hasta 1983, cuando conocí a Iván Illich y me acerqué a él y a su círculo en Cuernavaca, se me hizo posible cultivar la amistad con Jean. Unos años después Iván me comentó que Jean podría ir dos o tres días de la semana con nosotros, lo que me fascinó. Llegó a darle orden y sentido a nuestro centro de documentación, algo que nadie podría hacer

como él. Pronto se hizo evidente lo que significaba su presencia. La conversa abierta de la tertulia que cada jueves teníamos en el Centro Cultural El Disparate cambió pronto de signo: Jean introducía siempre las provocaciones pertinentes y derramaba continuamente su erudición. Lo más importante fue quizás su contribución para *El Gallo Ilustrado*. Gracias a Jean se convirtió en la expresión de algo que se había formado sin que lo supiéramos: un colectivo de pensamiento que desafiaba todas las convenciones. Con autores que nunca se habían publicado en México o en español y con discusiones inesperadas, *El Gallo* ofrecía una ventana especial hacia un paisaje diferente de ideas, de nuestras maneras de pensar.

Hubo circunstancias que de pronto mostraban las muy diversas capacidades de Jean y su sentido práctico. Lo vimos en 1985 en el zócalo de la Ciudad de México, con una pala y una barreta que se trajo desde Cuernavaca no bien supo del terremoto del 19 de septiembre de 1985. Las herramientas se quedaron en Palacio Nacional, porque se llevaron a Jean a un quehacer muy significativo en otra parte: servir de intérprete a brigadas internacionales que no lograban ponerse de acuerdo en ciertas acciones de emergencia. Además de traducir, Jean empezó a hacer sugerencias prácticas muy útiles. Fue por varios años un contertulio y un documentalista excepcional en el Centro Cultural El Disparate y Opción, de la Ciudad de México.

La lista de sus hazañas es interminable –y quizá eso descubrieron los zapatistas cuando en este siglo lo estuvieron llevando a San Cristóbal cada vez que organizaban algún evento. Su intervención en 2011 sobre el fetichismo de la mercancía dio claramente en todos los clavos pertinentes cuando trató de cubrir, siquiera en parte, la ausencia de Anselm Jappe al evento en que se buscaba discutir qué clase de régimen está queriendo surgir, en vez del capitalismo, lo que exigía reflexionar sobre la naturaleza misma del capitalismo. Flotaba en el ambiente la propuesta de Jappe de que la idea del fin del capitalismo no era buena noticia, porque en vez de una oportunidad de emancipación parecía un deslizamiento a la barbarie.

Jean no se dejó atrapar en ninguna clasificación disciplinaria o profesional. Aunque clasificar sus textos y presentaciones por

temas puede ser de utilidad para facilitar consultas específicas, no es probablemente el método mejor para acercarse a su obra sorprendente, que no debe ser reducida a esos “temas” o “asuntos”. Puede ser más adecuado, a pesar de su dificultad, acercarse a su obra con una actitud semejante a la de Jean, tomando cuestiones o asuntos de la vida real como pistas para la reflexión y la acción que con frecuencia conducen a aspectos aparentemente alejados del punto de partida o cuya relación con él no es forma alguna evidente. Jean mismo sabía de esta dificultad. Con frecuencia los títulos de sus ensayos pueden estar en contraste y hasta en contradicción con su contenido.

Los siguientes ejemplos ilustran estos aspectos.

LA NATURALEZA DE LA ECONOMÍA Y LA CIENCIA ECONÓMICA

En “La construcción social del sexo” Jean disuelve creencias compartidas profundas, al examinar críticamente los supuestos en que se basa el orden social. No sólo muestra y demuestra el carácter histórico del sexo, su nacimiento en la era moderna, y asume sin reservas la crítica demoledora de Illich a los historiadores que han pretendido inventar una historia precapitalista del sexo. También, con Illich, revela cómo la transición histórica del género vernáculo al sexo económico es el verdadero nacimiento de la economía. Se trata de un ensayo sobre la economía, no sobre el sexo. El propio Jean juega con las ideas que está abordando al preguntar si debería considerarse un gay de la economía, para aclarar de inmediato por qué no lo haría: la disidencia debe seguir otro camino, ante todo, cuestionando la clasificación a partir de lo que sería la normalidad, la norma. Está cuestionando, con todo respeto, las actitudes de amigos homosexuales que se le han acercado.

Jean cita a Illich al argumentar la necesidad de escribir la historia del “humano normal”:

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 (Illich, 2008: 307).

Sostiene Jean que “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” (Robert, 2011: 33). Recuerda Jean que Foucault reconocía el carácter histórico del sexo y cuando le preguntaron qué había antes que él se refirió a las artes eróticas. Por ello, argumenta Jean, la sexualidad sería el sometimiento paralelo de las artes eróticas a la misma ley de la economía.

Su posición es nítida. En vez de asumir cualquier identidad minoritaria, exigiendo respeto para quienes se encuentran en alguna de las categorías en que se nos ha colocado, necesitamos resistir esas definiciones y clasificaciones, y especialmente la forma en que se pretende *corregir* nuestra condición para adaptarla a la norma mediante alguna forma de terapia. Se trata de oponerse radicalmente al estilo patriarcal en que se tolera nuestra condición específica siempre y cuando estemos dispuestos a someternos a las terapias que la corrigen. Por eso Jean plantea que sus amigos homosexuales podrían expresar de otra manera su disidencia.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA PERCEPCIÓN Y LAS “CERTIDUMBRES SOBRECOGEDORAS”

En *El Gallo Ilustrado*, suplemento de *El Día*, en 1987, habíamos publicado un buen análisis de la crisis económica, la que dura hasta hoy. Veíamos claro que era una crisis histórica muy profunda. Ese análisis nos llevó directamente a reflexionar sobre la manera en

que se forman nuestras certidumbres. Nos preguntamos cómo sabemos que sabemos... cuál es el carácter del “saber” que pretende ofrecer la ciencia, el que forma nuestras certidumbres... cómo se constituyen nuestras percepciones de la realidad... cómo saber si lo que llamamos real lo es en realidad real de verdad.

Iván Ilich nos había puesto en la pista de Ludwig Fleck, con cuya lectura cayeron a pedazos algunas de nuestras más firmes convicciones, tanto sobre las “verdades científicas” como sobre nuestras percepciones sobre la “verdad” y la realidad misma. Era extraño que el libro hubiera permanecido en la oscuridad y que los debates sobre estas cuestiones apenas lo mencionaran.

El libro nos quitó el piso bajo los pies, pero no nos ofreció otro en el cual asentarlos. Empezamos a reflexionar seriamente sobre el asunto y a buscar pistas. Pareció importante estimular el debate sobre todas estas cuestiones y pedí a Jean una reseña para *El Gallo*. Jean aceptó con entusiasmo y preocupación. “No podré hacerla en el tamaño apropiado para *El Gallo* –me dijo–. Tendré que hacer varios capítulos”.

Y así salió: ¡resultaron cinco! (1988b, 1988c, 1988d, 1988e, 1988f). Debo confesar que sólo entonces, al llegar al final de la reseña de Jean, pude entender plenamente lo que significaba la contribución de Fleck. Era aún más grave de lo que había pensado al leerlo. Jean nos explica la manera en que ciertas “ideas científicas precisas pero limitadas se transforman en certidumbres sobrecogedoras”, en “verdades” asumidas por la sociedad entera, a menudo fuera de contexto.

Nos explicó también cómo esas certidumbres que se convierten en una manera común de pensar en determinados lugares y contextos, “influyen a su vez sobre la formación de las ideas científicas”. Todo esto es lo que pasa hoy. Es realmente el tiempo de leer a Jean.

Fleck hizo un intento serio de escribir para una amplia audiencia. Pero era inevitable que sus tres especialidades científicas influyeran en el texto y no pudo evitar el manejo de explicaciones técnicas que dificultan la lectura del libro. Como era su costumbre, Jean no sólo llegó a fondo en esa lectura –era notable la manera

en que descubría lo que a menudo los autores encubren en sus textos. La complementó con muchas otras, nos ofreció el contexto en que Fleck escribió el libro, hizo con él lo que Fleck nos proponía hacer con las ideas científicas y nos permitió aquilatar y entender lo que este libro hizo. La reseña de Jean tampoco es fácil, pero plantea menos dificultades que el libro de Fleck.

Vale la pena mencionar el contexto inmediato del artículo. Cuando apenas comenzaba a escribirlo, Jean tradujo del italiano un artículo de Antonio Perrone: "Sida, una sigla, un producto. La construcción social de la percepción" (Perrone, 1988) que era fruto de nuestra conversación de un año. En esa época se acababa de construir el sida como una enfermedad venérea de los homosexuales y pronto se le asoció con un virus, el VIH. Fleck había desmontado una operación semejante en relación con la sífilis. Demostró que "no se puede definir la sífilis como la enfermedad causada por la espiroqueta pálida" y es ésta "la que debe ser definida como el microorganismo asociado con la sífilis" (Perrone, 1988: 3). Con este razonamiento, Perrone examina la construcción social del sida y señala que, "como concepto, es una entidad clínica de tipo ético-místico en la propagación de la cual los medios de comunicación han tenido más peso que la iglesia o la profesión médica" (Perrone, 1988: 3). Cita al gran escritor Jean-Paul Aron, diagnosticado seropositivo cuando señaló que "el papel de la información respecto a la percepción del sida quedará como una de las enseñanzas más extraordinarias de la historia contemporánea" (Perrone, 1988: 3). Perrone muestra cómo los medios formaron la certidumbre popular sobre el sida, que resultó clara una construcción sociocultural. Al mostrar la impotencia de la medicina ante la entidad que ha construido, Perrone hace evidente la profundidad de su crisis. El sida, sostiene, "hace añicos el sueño de eliminar de una vez por todas las enfermedades infecciosas" (Perrone, 1988: 4). Jean comentó el artículo de Perrone en un texto que apareció con el título "Las moledoras de certidumbres" en el mismo número en que se publicó la primera parte de su reseña de Fleck, como si fuera una introducción. Jean muestra que la construcción del sida, alrededor

de 1980, coincidió con un cambio en la sociedad industrial moderna respecto a las formas de percibir, al aparecer nuevas formas de sufrir y de morir, y un nuevo concepto de enfermedad. Jean celebra que Perrone denuncie la colusión de los científicos con los medios y señala que “el producto de la monstruosa unión entre la ciencia y los aparatos de propaganda es el sida tal como lo padecemos” (Robert, 1988a: 5). Advierte que así hemos visto funcionar, “como una poderosa moledora de certidumbres, una máquina constituida por el acoplamiento directo y abiertamente reconocido por ambas partes entre ciencia y propaganda” (Robert, 1988a: 5).

Es lo que escuchamos todos los días en la actualidad. El presidente actual de México insistió muchas veces en que todas las políticas y acciones de su gobierno respecto al covid-19 se basaban en la ciencia, y todos los medios amplificaron estos mensajes. Tanto Perrone como Jean muestran cómo la teoría que atribuyó el sida a un virus y rápidamente se acreditó como la correcta “canceló... la capacidad de elaborar otros tipos de hipótesis científicas” (Robert, 1988a: 5). A Jean le parecía especialmente grave que se tachara de fantasiosos a quienes osaban referirse al origen ecológico o iatrogénico del sida, a quienes mostraban cómo era causado por la propia medicina y su entorno... como quizá sea el caso del covid-19. Temía, con Perrone, que la bancarrota de los fundamentos científicos de la teoría del sida podría llegar acompañada de respuestas preventivas que reactivaran formas muy graves de racismo y sexismo... como las que experimentamos hoy.

En ese marco empezó Jean su reseña de la obra de Fleck. Debo decir que a los dos nos parecía notable la audacia de Fleck al elegir para su riguroso desmontaje de la percepción científica y popular dominante un caso sobre el que no parecía haber duda alguna: la sífilis. Al examinar el análisis de Fleck sobre los estilos de pensar de una época, Jean señala que “diariamente somos víctimas complacientes de fraudes epistemológicos” (Robert, 1988b: 7).

Jean hace evidente que Fleck ha logrado demostrar que ideas, propuestas o hipótesis sólo logran sobrevivir y desarrollarse en una sociedad determinada si adoptan el estilo de pensar predomi-

nante en ella, el cual, a menudo, está atrapado en percepciones del pasado supuestamente desechadas. La idea de que la sífilis es una plaga carnal que se ubica en los genitales nació en el siglo xv, cuando dominaba el estilo astrológico de pensar. Se aceptó entonces que la conjunción de Saturno y Venus bajo el signo de Escorpión y de la casa de Marte, el 25 de noviembre de 1454, fue la causa de la plaga carnal llamada sífilis, que se habría instalado en los genitales porque están sometidos al signo del Escorpión. El análisis que Fleck realiza sobre la perduración de esta convicción en los siguientes cuatro siglos es en verdad fascinante.

En la segunda parte de su reseña, Jean muestra que un concepto como el de sífilis “sólo se puede explicitar mediante un estudio de su historia” (Robert, 1988c: 8). Al mismo tiempo, queda claro que “en la historia del conocimiento científico no existe ninguna relación lógica entre concepciones y evidencias” (Robert, 1988c: 8). Para Fleck, “la adquisición de la capacidad de ver en cierta forma estilizada (la del estilo de pensar dominante) implica necesariamente una creciente ceguera a todo lo que no puede ver de esa forma” y “todo descubrimiento está inextricablemente entretelado de error” (Robert, 1988c: 8).

La recepción popular de las ideas científicas modifica los hechos a que se refieren:

Palabras que eran inicialmente meros términos técnicos se transforman en lemas; frases que eran simples aseveraciones se vuelven gritos de batalla. Esto altera profundamente su valor socio-cognoscitivo. Ya no influyen en la mente por su estructura lógica de hecho (son frecuentemente insultos a esta estructura lógica), sino que adquieren más bien un poder mágico y ejercen una influencia mental por el simple hecho de ser usadas (Robert, 1988c: 9).

En la tercera parte de la reseña Jean muestra cómo Fleck ha hecho evidente la dependencia de todo hecho científico respecto al estilo de pensar, que no sólo “ejerce una coacción definitiva sobre el pen-

samiento”, sino que “es la totalidad de la preparación y disposición para una manera particular de ver y actuar, con exclusión de todas las demás” (Robert, 1988d: 3).

En el número en que aparece esta sección del artículo, *El Gallo* publicó un artículo de Alejandro Piscitelli, “Cuando la ciencia es la sociedad” (1988), que Jean utiliza más adelante en su argumento, pues la cuarta parte de la reseña se dedica a describir la anatomía de una sociedad cientifizada. Subraya Jean que, “al sociologizar e historizar la ciencia, Fleck hace añicos el espejismo de una ciencia construida como axiomática y coherente a partir de datos elementales de la experiencia” (Robert, 1988e: 14).

“Toda ciencia experimental que pretende ser una pura construcción lógica comete una petición de principios” (Robert, 1988e: 14). Agrega Jean que la aplicación técnica de una idea o teoría no es ninguna garantía de su verdad como algo separado del estilo de pensar en que está incrustada. El artículo de Jean que precedió a la publicación de la primera parte del artículo permite entender mejor el subtítulo de la quinta parte: “De la república de los sabios a la moledora de certidumbres”

LA SUBSISTENCIA AUTÓNOMA Y EL DESMANTELAMIENTO DEL CAPITALISMO

El texto sobre Fleck, “Una epistemología para tiempos de crisis”, se publicó en enero y febrero de 1988. El mes siguiente, *El Gallo* asistió a un notable seminario en Bad Boll, Alemania, donde el grupo de Bielefeld, formado por Maria Mies, Claudia von Werlhof y Veronika Bennhold-Thomsen, presentó su nuevo concepto científico, la perspectiva de la subsistencia, a partir de un ejercicio crítico semejante al nuestro. Un par de meses después Jean publicó en *El Gallo* un artículo que en cierta forma cerró la conversación en que estábamos y abrió otras muchas.

Se llamó “Cuando no hay palabras y los conceptos son sombras” (Robert, 1988g). En ese artículo Jean señala que la crisis que vivimos tiene una doble naturaleza. Por una parte, es una aporía social y política, o sea, es un momento en que no hay camino marcado y se nos incita a caminar... sin camino. Por otra parte, dice Jean, como crisis del saber, nos confronta con observaciones caóticas que apelan a ser ordenadas.

El capitalismo, de acuerdo con su naturaleza, libra una guerra continua contra la subsistencia autónoma. Tras referirse a la subsistencia, que fue el tema del seminario, Jean entra de lleno a la discusión del carácter de la ciencia, de sus sesgos específicos. Aborda directa y abiertamente el alcance de la mirada, lo que significa tener una perspectiva, de qué manera la “objetividad” de la ciencia puede ser puesta en entredicho y lo más importante, algo que estuvo continuamente presente en la vida y la obra de Jean: la forma en que la liberación política, que define su motivación vital, no puede colgarse de los conceptos –meras sombras– y menos aún de los científicos.

La aporía de la crisis histórica en que nos encontramos podría haber llegado a su fin. Los trazos del camino se han estado construyendo al caminarlo. Hace unos 10 años, en una conversación pública fascinante, el subcomandante Marcos y Jean subrayaron la necesidad de preguntarnos por el suelo social de teorías e hipótesis. Insistieron en que adoptáramos puntos de vista vinculados a un lugar único y concreto en un cosmos, al suelo que pisan los pies, en el que se entierran los ombligos, en el que montañas, ríos y bosques son hermanas y hermanos de quien formula una teoría.

Recordaron que *theoría*, para los griegos, era un festival, un espectáculo que podía ser de autores o de ideas y el *theatron* era el lugar de este espectáculo o festival intelectual. Jean retomó la “investigación convivial”, la que descubrió Illich, que cuestiona la “ciencia para la gente” y enriquece la “ciencia por la gente”, la cual resultaría ser más ciencia que toda la investigación financiable que pretende serlo. Lejos de importar conceptos de la ciencia convencional, Illich acuñó los que serían las herramientas de la

investigación convivial, fundada en la tecnología crítica. Con ellos creó nuevos espacios epistémicos, inaccesibles para la ciencia convencional.

Tengo la impresión de que lo que hicieron Jean y el sup en aquella conversación ilustra muy bien la desembocadura de estas reflexiones de Jean, que acotan uno de los caminos de la liberación política que fue la tarea de toda su vida.

LOS DESAFÍOS ACTUALES

Como muestran los ejemplos que he descrito, la clasificación disciplinaria o temática de las contribuciones de Jean las traiciona. Sabía, como pocas personas, dar expresión a las formas de existencia de la realidad y resistir eficazmente la manía clasificatoria de Occidente.

El momento es atroz. Avanza todos los días el establecimiento de la sociedad de control, basada en el sometimiento mayoritario a los dispositivos dominantes a partir de una dócil obediencia a nuevas “certidumbres” construidas sobre una frágil alianza de científicos, medios y gobiernos. La transformación de las personas en subsistemas de sistemas, que tan claramente anticiparon y describieron Illich y Jean, con preocupación creciente, es ya un dato de la realidad.

Entender con claridad lo que está pasando no puede lograrse dentro del marco de la forma dominante de pensar, lo mismo en la academia que en la calle o los medios. Es indispensable ir más allá de las diversas narrativas que constituyen esa manera de pensar y que guían pensamientos y comportamientos. Si de eso se trata, pocas guías más útiles que la obra de Jean, que a su vez expresa explícitamente la influencia de Illich.

La necesidad de actuar tiene un sentido aún más urgente que el de entender lo que pasa. Estamos cotidianamente expuestos a instrucciones y coacciones que crean profundas divisiones en

la sociedad y generan nuevos antagonismos. En el seno de las familias, entre amigos, en organizaciones sociales y políticas o en la academia se adoptan posiciones y se expresan opiniones enteramente contrapuestas, basadas en la adopción de narrativas diferentes sobre lo que pasa —el covid 19, la vacuna, todo lo demás— que escapan fácilmente del control racional. Al mismo tiempo, la situación económica, social y política es cada vez más grave, y estamos expuestos continuamente a violencias e irracionalidades cada más intensas, a escalas escandalosas de degradación moral. Adoptar en esas circunstancias conductas concretas se convierte en desafío cotidiano de muy difícil superación. Por eso es tiempo de Jean. Porque nos comparte no sólo decisiones específicas que pueden o no ser útiles en la actualidad, sino sobre todo actitudes, posiciones teóricas y espirituales y conductas concretas que pueden ser fuente muy clara de inspiración. Es hora de leerlo.

San Pablo Etla, diciembre de 2021.

REFERENCIAS

- Illich, I. (2008). *Obras reunidas* (Vol. II). FCE.
- Perrone, A. (10 de enero de 1988). “SIDA, una sigla, un producto: La construcción social de la percepción”. *El gallo ilustrado*. Suplemento de *El día*, 1333, 2-4.
- Piscitelli, A. (24 de enero de 1988). “Cuando la ciencia es la sociedad”. *El gallo ilustrado*. Suplemento de *El día*, 8-10.
- Robert, J. (10 de enero de 1988a). “Las moledoras de certidumbres: El SIDA, tal como lo padecemos”. *El gallo ilustrado*. Suplemento de *El día*, 1333, 5-6.
- Robert, J. (10 de enero de 1988b). “Una epistemología para tiempos de crisis (I). Para redescubrir a Ludwig Fleck”. *El gallo ilustrado*. Suplemento de *El día*, 1333, 6-7.
- Robert, J. (17 de enero de 1988c). “Una epistemología para tiempos de crisis (II)”. *El gallo ilustrado*. Suplemento de *El día*, 1334, 7-8.

- Robert, J. (24 de enero de 1988d). "Una epistemología para tiempos de crisis (III)". *El gallo ilustrado*. Suplemento de *El día*, 1335, 2-3.
- Robert, J. (31 de enero de 1988e). "Una epistemología para tiempos de crisis (IV). Anatomía de una sociedad cientifizada". *El gallo ilustrado*. Suplemento de *El día*, 1336, 12-14.
- Robert, J. (7 de febrero de 1988f). "Una epistemología para tiempos de crisis (V). De la república de los sabios a la moledora de certidumbres". *El gallo ilustrado*. Suplemento de *El día*, 1337, 5-7.
- Robert, J. (19 de junio de 1988g). "Cuando no hay palabras y los conceptos son sombras". *El gallo ilustrado*. Suplemento de *El día*, 1356, 7-9.
- Robert, J. (2011). "La construcción social del sexo". *Conspiratio*, 11, 24-39.

JEAN ROBERT: UNA POÉTICA DEL LUGAR

JEAN ROBERT: A POETICS OF THE PLACE

Humberto Beck

El Colegio de México, Ciudad de México, México
hbeck@colmex.mx

Recibido: 20 de diciembre de 2021

Aceptado: 28 de enero de 2022

RESUMEN

La obra de Jean Robert como pensador, activista y “arquitecto desprofesionalizado”, se puede concebir 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. En este artículo, se rastrea la genealogía del acto de caminar como gesto ético y estético y también en su dimensión política, y se reflexiona acerca de cómo éste configura su pensamiento sobre la oposición espacio/lugar, así como de los efectos de la movilidad motorizada en la convivencia humana.

Palabras clave: Jean Robert, caminar, espacio, lugar, modernidad.

ABSTRACT

Jean Robert's work as a thinker, activist and “de-professionalized architect” can be conceived as a series of derivations of the act of walking–of practicing it, thinking about it, describing it, theorizing it–and of creating the conditions in which more and more people can exercise it. In this article, the genealogy of the act of walking is traced, both as an ethical and aesthetic gesture and in its political dimension. The author reflects

on how this configures his thinking about the space/place opposition, as well as the effects of motorized mobility in human coexistence.

Keywords: Jean Robert, walking, space, place, modernity

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 solo que, en sus ideas y sus actos, Robert se haya propuesto imaginar otros modos de concebir la convivencia después 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 60, en los años de su paso por Holanda, Robert estuvo expuesto, notablemente, al activismo de los Provos, el movimiento anarco-dadaísta 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 que 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.

Trasterrado Robert en México desde los años setenta, e integrado intensamente desde entonces en 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 convi-

vencia 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 díptico 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).

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*.

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 trasatlántico 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 solo 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, solo 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 por ciento del ingreso total del automovilista. En esos mismos países, los transportes motorizados absorben un tercio de la energía industrial total, además de ocupar entre el 40 y el 60 por ciento de la superficie de las grandes ciudades y de generar más del 60 por ciento 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: estas 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 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 Frankfurt” en torno del Instituto de Investigaciones Sociales alojado originalmente en esa ciudad alemana. Así como la Escuela de Frankfurt 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 Frankfurt 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 Frankfurt –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 avecindó en México hace ya varias décadas. Hemos tenido la suerte de que haya escogido caminar entre nosotros.

UN COMPAÑERO DE VIAJE NO IDEOLÓGICO: JEAN ROBERT Y EL DECRECIMIENTO

*A NON-IDEOLOGICAL FELLOW TRAVELER:
JEAN ROBERT AND THE DEGROWTH*

Marco Deriu

Università degli Studi di Parma/Asociación por el Decrecimiento, Parma, Italia
marco.deriu@unipr.it

Recibido: 5 de noviembre de 2021

Aceptado: 9 de diciembre de 2021

RESUMEN

Jean Robert representa una figura importante en la crítica a la economía y a la sociedad moderna y en particular en el debate sobre el post-desarrollo. En su investigación y reflexión ha profundizado sobre muchos de los temas que hoy están en el centro del debate sobre el decrecimiento. Muchos son los puntos de contacto, sin embargo, hay también especificidades y sensibilidades que vuelven el diálogo entre Robert y el decrecimiento todo menos que algo obvio. Un diálogo similar permite al contrario enfocar de manera más profunda el sentido de la propuesta del decrecimiento y al mismo tiempo comprender mejor la particularidad de la investigación de Robert.

Palabras clave: escasez, decrecimiento, prosperidad, post-desarrollo, Jean Robert.

ABSTRACT

Jean Robert represents an important figure in the critique of the economy and modern society, and in particular in the debate on post-development.

In his research and reflection, he has delved into many of the issues that are at the center of the debate on degrowth today. Although there are many points of contact, there are also specificities and sensitivities that make the dialogue between Robert and degrowth anything but obvious. A similar dialogue allows, on the contrary, to focus more deeply on the meaning of the degrowth proposal and at the same time better understand the particularity of Robert's research.

Keywords: scarcity, degrowth, prosperity, post-development, Jean Robert

Tuve la oportunidad de encontrar y tener un intercambio directo con Jean Robert sólo en una ocasión, durante los días de la Conferencia “Formas de lo común y sus potenciales ‘postcapitalistas’”, organizada por Margara Millán, Lucia Linsalata y Daniel Inclán, el 29 de noviembre de 2012, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Robert, quien en esa ocasión compartía sus comentarios sobre la participación de dos representantes del movimiento por el decrecimiento (Paolo Cacciari y yo), había destacado la diferenciación entre el “decrecimiento” como fenómeno económico y el “descrecimiento” como proyecto político consciente alternativo al crecimiento, como se había decidido llamarlo en la red mexicana.¹ En dicha oportunidad, Jean Robert usó una metáfora interesante; dijo que nuestra condición es como la de los enfermos de un hospital, dependientes de los medicamentos que nos dan. Pero son justamente estos medicamentos los que en realidad nos hacen sentirnos mal. Entonces, el problema es cómo liberarse de un hospital que nos mantiene con vida, pero que al mismo tiempo nos hace enfermar. En particular, Robert se planteaba la pregunta de si lo que nos hace enfermar no serán

¹ Me refiero aquí a la red mexicana por el “descrecimiento” promovida por el grupo ECOMUNIDADES (<http://red-ecomunidades.blogspot.com/>; <https://descrecimientomexico.blogspot.com/>).

precisamente esos conceptos económicos –escasez, crecimiento, desarrollo, empleo, energía, etc.– que implican toda una serie de supuestos, postulados, acciones y consecuencias negativas, pero de los cuales estamos tan impregnados que nos cuesta hablar sin usarlos. Este esfuerzo de cuestionar y explorar la realidad a profundidad más allá de las respuestas más obvias y prefabricadas, con el afán de conseguir una visión de conjunto, parece un rasgo característico de Robert. No es casualidad que en un intercambio con Majid Rahnema, Jean Robert recuerde que, desde que tenía dieciocho años, se sentía atormentado por una pregunta referente a la economía moderna como productora de cada vez más riqueza y cada vez más miseria: “¿la economía es acaso una máquina para producir extremos de riqueza y extremos de pobreza?” (Rahnema y Robert, 2010: 273).

Para contrastar esta lógica centrífuga, Robert sostenía que el concepto central sobre el que se funda la economía moderna, y que hay que poner en cuestión, es el de la escasez. A su manera de ver, nosotros los modernos nacimos en la sombra del axioma de la escasez y, por esto, estamos convencidos de que la economía y el comportamiento económico son la actitud natural del hombre. En cambio, escribió Robert, “el crecimiento de la producción de mercancías no es otra cosa que la contrapartida material de la desviación del imaginario social” (Robert, 1992: 155).

Esta reflexión constituye en efecto la perspectiva a través de la cual Jean Robert (por lo que pude apreciar) buscaba dialogar con el movimiento por el decrecimiento, del cual –como dijo en un encuentro en Puebla con Miguel Valencia y el naciente movimiento mexicano²– se consideraba a sí mismo como un “compañero de camino”, aunque no un miembro.

² Primer Encuentro Preparatorio hacia un Encuentro Nacional o Mexicano sobre Decrecimiento, los días 25 y 26 de mayo de 2013, en el auditorio “Elena Garro” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

DISCUTIR EL CRECIMIENTO MÁS ALLÁ DE LA LÓGICA DE LA ESCASEZ

Con los teóricos del decrecimiento compartía seguramente un “escepticismo absoluto” hacia lo que llamamos “crecimiento económico”. La economía, estrictamente hablando, no es un organismo y como tal no puede crecer ni decrecer, de esta manera, Jean Robert subrayaba que el crecimiento es una “metáfora tóxica” cuando es aplicada a la economía.

Sin embargo, Robert, hacía una distinción entre “razones exógenas” y “razones endógenas” para criticar la economía y su imperio sobre la sociedad (Robert, 2013). Llamaba “exógenas” las críticas al modelo del crecimiento fundadas sobre los efectos de la economía hacia el mundo exterior, por ejemplo, los daños causados al medioambiente y, en general, la destrucción de la naturaleza. En cambio, para Robert existían razones “endógenas” para criticar la economía del crecimiento, a partir del hecho que, independientemente de los daños ambientales, la calidad de nuestra vida sería mejor si pudiéramos limitar el espacio que ocupa la economía.

Para Robert, así como para Illich, la economía moderna representa el terreno de aplicación de la “ley de la escasez”;³ desde esta perspectiva el crecimiento no es simplemente “el aumento de un montón de mercancías o de un pastel, sino una ampliación del dominio sujeto a la ‘ley de la escasez’”. Básicamente, a su manera de ver, el crecimiento de la economía es la expansión de la escasez, independientemente de la calidad real de los bienes disponibles. O, más precisamente, el tema de la escasez no se debe proyectar o “naturalizar” en la cantidad de bienes y recursos accesibles que supues-

³ Como cuenta Iván Illich, en los años setenta, él, Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert llevaron adelante paralelamente, cada quien a su manera, una investigación sobre la génesis de esa escasez cuya existencia debe ser supuesta para que se pueda llegar a la economía, entendida como ciencia de los valores escasos. Cfr. Illich, 1985: 178-182).

tamente existen en cantidades limitadas y entonces serían “objetivamente” insuficientes para satisfacer las necesidades y los deseos de todos. Según Paul Dumouchel (1979: 138), en cuyo análisis se apoya Robert, esta concepción de la escasez revelaría entonces su doble carácter constitutivo ya que, por un lado, expondría a los seres humanos a los conflictos y a la violencia y, por otro lado, justificaría un rol para la economía, el de asegurar, a través del trabajo y el crecimiento, la satisfacción de las necesidades de todos y así garantizar la paz. Este doble carácter de la escasez vincularía entonces de manera indisoluble violencia y economía ya que, si no existiese la amenaza del desorden y de la violencia, no habría una justificación para el afán de crecimiento y la imposición de un determinado orden económico.

La escasez, en cambio –sostienen estos autores–, es un producto cultural y social que se impone justo cuando culturalmente se afirma una ideología económica que da luz verde a un deseo ilimitado de consumo, permitiéndolo o inclusive estimulándolo, y a una apropiación individualista y competitiva, en contraposición a las prácticas milenarias de muchas culturas que privilegian una lógica comunitaria de gestión y compartición de los bienes.

De esta manera, enfocarse excesivamente sobre la cantidad efectiva de recursos y bienes terminaría por esconder el hecho de que la escasez es, en primer lugar, un principio económico. Como lo expresa Robert,

La incapacidad de concebir la sociedad moderna sin un constante crecimiento de la esfera económica, es decir sin un constante crecimiento del dominio de la ley de la escasez, es más central que la incapacidad de concebir la sociedad sin la mera acumulación creciente de bienes económicos, como me parece que plantea, *grosso modo*, el movimiento del Decrecimiento. Estamos hablando de la incapacidad de concebir la economía fuera del postulado de la escasez, es decir, fuera de una cierta relación mimética (Robert, 2013).

No se trata entonces sólo de un movimiento de acento, sino del temor que la pura crítica exógena a la economía del crecimiento pueda, en el fondo, llevar a una simple adaptación, es decir, a un decrecimiento “puramente cuantitativo” o “econométrico”, tal vez bajo la amenaza de una posible catástrofe ecológica. En cambio, para él, se trataba de liberar nuestras existencias de la presión ejercida por las leyes económicas. La peor pesadilla sería entonces la de tener una expansión de la lógica económica (la extensión de la esfera de la escasez) acompañada por un decrecimiento de los bienes disponibles, en la lógica de una austeridad impuesta desde arriba.

En otras palabras, Robert se remite a una crítica del crecimiento que no se queda sólo en el ámbito de las convenciones economicistas, sino que pone en discusión las raíces morales y culturales del dominio económico.

ESCASEZ, ABUNDANCIA FRUGAL Y DÉPENSE⁴ EN EL DEBATE SOBRE EL DECRECIMIENTO

Recientemente Paolo Cacciari, en una publicación sobre el decrecimiento, recordó precisamente ese intercambio en la Ciudad de México, mostrando apreciar la reflexión de Jean Robert. Subrayó que el decrecimiento es un proceso de salida del modelo antropológico del *homo oeconomicus* egoísta y codicioso, individualista e insaciable, atrapado en una competencia para maximizar la extracción y la apropiación de las riquezas comunes. Y afirmó:

El decrecimiento puede funcionar sólo a través de un proceso de conciencia, es decir voluntario, elegido, dirigido; es la manera más inteligente, racional y deseable para que la humanidad dé un sentido histórico y concreto a su estar/transitar

⁴ En francés en el texto original. Se refiere al “gasto”, en este caso, más específicamente, al gasto social o en beneficio de la colectividad, N. de la T.

por la Tierra, no sólo para disminuir los impactos destructivos de su accionar, sino para encontrar una relación más satisfactoria con la naturaleza y entre los seres vivos, empezando por los de su propia especie. Aunque todavía estuvieran disponibles para el consumo todos los recursos que permitieran mantener este sistema de crecimiento, no querríamos continuar viviendo de esta manera. Se preguntó Jean Robert, arquitecto y colaborador de Iván Illich: “Independientemente de los daños evidentes ocasionados a la naturaleza, ¿no viviríamos mejor con menos economía?” (Cacciari, 2020: 18).

En efecto, la reflexión de Jean Robert es ciertamente aguda e interesante. Vale la pena, sin embargo, notar que Robert no tenía el panorama completo de la complejidad de las posturas y del debate al interior del mundo del decrecimiento, en el cual, muchos de estos temas y posturas son tomados ampliamente en consideración.

Para empezar, Serge Latouche, el más conocido promotor de la perspectiva del decrecimiento, siempre ha reivindicado el hecho de que el eslogan provocatorio del decrecimiento estaba íntimamente conectado con lo que llamaba una “descolonización del imaginario” económico. Para Latouche (que se remite explícitamente al trabajo de Cornelius Castoriadis), de hecho, la economía se instituye originariamente en el imaginario. Y él sostiene que las posturas emergidas de la escuela del post-desarrollo y luego de los “partisanos⁵ del decrecimiento” se diferencian de otras críticas a la economía globalizada justamente porque no ubican el corazón del problema en el neo o ultraliberalismo, sino en la lógica misma del crecimiento entendido como esencia de lo económico. En este sentido, escribe Latouche, el proyecto del decrecimiento es radical:

⁵ El término *partisanos* hace referencia a los hombres y mujeres que hicieron la resistencia política y armada, en Italia y otros países, frente a ejércitos de ocupación y/o regímenes fascistas. Es un término que evoca la lucha por la libertad, por lo mismo, tiene una connotación diferente a la de “partidarios”. N. de la T.

No se trata de sustituir una *mala economía* con una *buena economía*, un *mal* crecimiento o un *mal* desarrollo con un *buen* crecimiento o un *buen* desarrollo, pintado de verde o de socialidad y equidad, inyectando dosis más o menos fuertes de regulación estatal o de hibridación con la lógica del don y de la solidaridad. Se trata más bien de *salir* rotundamente de la economía (Latouche, 2010: XI).

Latouche se da cuenta de cómo esta formulación puede ser fuente de malosentendidos, por el hecho de que, para los contemporáneos, así profundamente impregnados en los términos y los supuestos económicos, se vuelve difícil entender que la “economía” no es un ámbito material de intercambios sino algo parecido a una religión.

Cuando decimos que en términos estrictos deberíamos hablar de acrecimiento como se habla de ateísmo, se trata justamente de esto: de volverse ateos del crecimiento y de la economía (Latouche, 2010: XI).

En este trabajo de toma de distancia y deconstrucción del imaginario económico, Latouche rastrea muchas decenas de términos que constituyen el meollo de la economía y, en este contexto, clarifica que el imaginario económico se basa en una suerte de naturalismo de las necesidades y sobre la idea de escasez: ya que la naturaleza es tacaña es necesario relanzar continuamente la producción para la satisfacción de tales necesidades. Es necesario, entonces, poner en discusión estas bases imaginarias que fundamentan la economía. No es casualidad que Latouche aclara explícitamente que el proyecto del decrecimiento no es dictado por la “camisa de fuerza de la escasez, y de las necesidades, del cálculo económico y del *homo oeconomicus*” (Latouche, 2010: XII). Y de manera más explícita, en contra de las recetas de la austeridad, Latouche continúa asociando la propuesta del decrecimiento a la de una “abundancia frugal”, en antítesis con la ideología de la escasez; precisando así que la creación ilimitada de necesidades y productos, propuesta por la economía del crecimiento, no puede hacer más que llevar

a una creciente frustración, mientras que el proyecto del decrecimiento persigue una idea de felicidad a través de la autolimitación en los términos de una “abundancia frugal en una sociedad solidaria” (Latouche, 2012: 13-14). Una formulación suya, muy cercana a la que propone Jean Robert cuando, reflexionando sobre los aprendizajes derivados de la crisis financieras del 2008, destaca el hecho de que la “posibilidad de una prosperidad en la frugalidad es el real fundamento de cualquier subsistencia, la base de cualquier concepción cultural de la vida buena” (Robert, 2014: 181). Formulas similares, entonces, que encuentran probablemente una referencia en común en el trabajo de Marshall Sahlins y en su reflexión sobre la “sociedad primitiva⁶ opulenta” (Sahlins, 1980)⁷.

Ahora bien, además de Latouche hay otros teóricos del decrecimiento que han fundado su visión exactamente sobre un principio opuesto al de la escasez. Por ejemplo Onofrio Romano ha propuesto, hace ya muchos años, conjugar la idea de decrecimiento con la noción battaillana de gasto (*dépense*) en sentido social; en este caso, su perspectiva plantea que, en vez de oponerse a la privatización y acumulación individual de los bienes desde la lógica de la escasez, éstas se pueden contrastar con la idea de una energía excedente, que es bueno consumir suntuosamente o inclusive dilapidar colectivamente (Romano, 2008: 84-103; Romano, 2015: 86-89). Los coordinadores de un importante “vocabulario” del decrecimiento, Giacomo D’alisa, Federico Demaria y Giorgos Kallis, retoman también esta idea, contraponiendo

⁶ En el texto, Deriu la llama *sociedad “originaria” opulenta*, sin embargo, las traducciones al castellano de la obra de Sahlins la definen como “primitiva”. N. de la T.

⁷ Hay que tomar en cuenta que Robert y Latouche, además del hecho de que al menos en parte se leyeron mutuamente, también tienen muchos maestros y referencias en común, ciertamente Iván Illich pero también Marshall Sahlins, Cornelius Castoriadis, Jean Pierre Dupuy, Majid Rahnema, Wolfgang Sachs, Pierre Clastres, Karl Polanyi, Louis Dumont, Jacques Ellul, etc. No sorprende entonces encontrar diferentes puntos de contacto entre ambos pensadores.

a la ideología de la escasez/austeridad, difundida después de la crisis financiera, la idea de una sobriedad individual y una *dépense* social, es decir, la apelación a realizar gastos destinados genuinamente a la colectividad, como fiestas u otras iniciativas de carácter social. Ellos consideran la idea de la escasez como una construcción social vinculada a la idea de ahorro y acumulación capitalista, y recuperan, una vez más, la idea de Sahlins de una abundancia originaria ligada, no a un aumento de la productividad, sino a un desinterés hacia las lógicas de ahorro y enriquecimiento individuales. Dirigiéndose entonces a los llamados “ecologistas frugales”, afirman de manera provocativa que es mejor desperdiciar los recursos en suntuosos edificios públicos o en grandes fiestas que promover un principio de acumulación, acelerando todavía más la extracción de nuevos recursos y la degradación del medioambiente (D’Alisa *et al.*, 2015: 218).

Cito estas posturas explícitamente provocatorias para subrayar que el debate sobre el decrecimiento es en verdad bastante articulado y diversificado y no puede reconducirse a una visión simplista. Sin embargo, reconozco que la crítica de Robert no es infundada. Mantiene su pertinencia debido a que la perspectiva “objetivista” o “naturalista” que incorpora acríticamente la idea de una escasez natural de los recursos es efectivamente rastreable y difundida en las posturas menos evidentes de activistas y pensadores del movimiento del decrecimiento, quienes, a partir de este supuesto, tienden a insistir sobre los aspectos más perjudiciales del consumismo, pero sin llegar a poner en discusión las premisas antropológicas y sociales más amplias de la economía y del crecimiento. Entonces el llamado de Robert vale sin duda como advertencia y como acompañamiento crítico de esta realidad.

DE LA GUERRA A LA SUBSISTENCIA A LA RECUPERACIÓN DE LA AUTONOMÍA

En efecto, el tema del “*acompañamiento crítico*” me parece un enfoque de interpretación particularmente útil para enmarcar la herencia

de Jean Robert hacia el movimiento del decrecimiento, puesto que, por un lado, hay muchos y profundos puntos de contacto de temas, cuestiones, referencias entre la reflexión de Jean Robert y la del movimiento por el decrecimiento —el repensar el trabajo y el tema de la subsistencia; la relocalización y las luchas por la territorialidad; la defensa de los bienes comunes, la morfología social y la cuestión de la desmesura; la crítica a la velocidad y a la aceleración—. Pero además, por otro lado, sobre cada uno de estos puntos, Robert trae una perspectiva particularmente estimulante, capaz de trenzar con inteligencia y rigor análisis culturales, sociales y ecológicos.

Tomemos por ejemplo el tema de la subsistencia.

Toda la época moderna es una guerra en contra de la subsistencia, afirmó Jean Robert. Es una guerra en contra de los pueblos, en contra de ‘los de abajo’, para impedirles subsistir sin seguir las instrucciones del Estado y sin depender de las mercancías compradas en el Mercado (Robert, 2015: 12).

La mayor parte de la gente, fuera de occidente, sobrevive organizando su sustento en el ámbito informal, es decir, fuera del Estado y del mercado. Retomando un concepto de Illich, Robert indica como “*disvalor*” ese proceso que expropia los pueblos de sus capacidades autónomas de subsistencia, haciendo a las personas dependientes de mercancías y servicios heterónomos, es decir, producidos por realidades externas y lejanas:

podemos decir que la modernidad es también la época en que la mayor parte de las personas no trabajan la tierra y no construyen su casa, ni hacen sus muebles, sino tienen un trabajo en la industria o en la burocracia gracias al cual obtienen un salario que les permite comprar lo que ya no saben hacer. Y lo que no saben hacer es prácticamente todo. No producen lo que comen ni construyen su casa, no elaboran las herramientas del trabajo y han perdido toda capacidad de hacerlo (Robert, 2015: 18).

De esta manera, las personas terminan por hacer trabajos que generalmente no les interesan y que a menudo tienen un efecto destructivo en términos ambientales y sociales, solamente con el fin de obtener un salario a través del cual podrán acceder a ese nivel de consumo que parece definir la realidad misma de la ciudadanía real. El trabajo asalariado entonces reemplaza en los hechos, y contribuye a desvalorizar, cualquier actividad de subsistencia.

Muchos pobres, subraya Robert,

creen que el crecimiento de los indicadores económicos como el PIB representa una buena noticia para la despesa familiar. No se dan cuenta que el crecimiento los hace cada vez más dependientes del Mercado y de un Estado enteramente a su servicio. El crecimiento de los indicadores económicos va de la mano de la pérdida de su autonomía, de su potencia primordial, que Spinoza creía sustancialmente indestructible, y de la cual, en cambio, el crecimiento de la economía amenaza hoy los cimientos, deteriorando la capacidad de subsistencia independiente de las personas y negando inclusive su capacidad innata de caminar (Robert, 2015: 37).

Estos temas son muy importantes también en el debate sobre el decrecimiento. En Italia, por ejemplo, la parte de movimiento del decrecimiento que retoma Maurizio Pallante y el eslogan del “decrecimiento feliz” siempre ha insistido en la distinción entre bienes y mercancías y en la necesidad de apuntar –al lado de la sobriedad– también hacia la autoproducción y la recuperación de una serie de saberes y competencias manuales o artesanales:

La cada vez mayor dependencia de las mercancías es consecuencia de una cada vez mayor incapacidad de autoproducir bienes. Para tener la necesidad de comprar todo lo que se ocupa para satisfacer las propias necesidades vitales hay que ser incapaces de todo. Solo quien no sabe hacer nada de lo que necesita puede volverse un consumista sin alternativas. La

condición de no saber producir ningún bien, o casi, en los países industrializados es ya generalizada (Pallante, 2005: 26).

Esta es la razón por la cual, en el interior del movimiento por el decrecimiento, por años se han promovido talleres dirigidos a reaprender diferentes prácticas y técnicas de autoproducción de bienes de uso cotidiano, así como se han estimulado formas de intercambio basadas en la reciprocidad.

Sin embargo, el tema de la autoproducción y de la disminución de la dependencia de los productos industriales se debe confrontar con lo que Illich llamaba el “monopolio radical” (Illich, 1993: 73-81), es decir, el hecho de que en una sociedad de mercado aún las necesidades más sencillas ya no pueden encontrar una respuesta fuera del comercio de objetos o bienes estandarizados. Se trate de viviendas, medios de transporte, bienes alimentarios, cuidados y medicamentos, formación, tecnologías, software, etc.; las posibilidades de autoproducir y satisfacer por uno mismo las propias necesidades o de producir formas de intercambio y comercio limitadas en una lógica de proximidad son limitadas, no sólo por las capacidades y los saberes, sino también por las leyes que reglamentan la producción y el intercambio, definiendo reglas, características y estándares pensados para la producción de mercado (frecuentemente en particular para la gran producción) más que para favorecer la autonomía de las personas, de las familias o de las comunidades.

Para Robert, la cuestión central es cómo defender y reconquistar una forma de autonomía y de libertad frente a una economía que produce sólo trabajo enajenado y dependencia del consumo. En esta dirección dentro y alrededor del mundo del decrecimiento, en el contexto europeo, se plantearon muchas propuestas que van desde la relocalización de las actividades a la restauración de la agricultura campesina, desde la renta básica a un techo máximo de renta, desde la abolición del PIB como indicador de progreso económico a la lucha contra la obsolescencia programada a través de la obligatoriedad de garantías extendidas o “derechos de reparación”, sólo para citar algunas. Además de estas propuestas de “políticas públicas”, muchos

activistas del decrecimiento han sostenido y retomado toda una serie de proyectos y acciones desde abajo que se pueden reconducir a formas de “acción directa”, es decir, a experiencias que proponen alternativas organizativas concretas o prácticas prefigurativas. Entre ellas, podemos retomar los Grupos de consumo solidario, los Distritos de economía solidaria, las experiencias de permacultura y *Community supported agriculture*, las prácticas de huertos urbanos y comunitarios, los talleres del “hazlo tú mismo”, los sistemas de intercambio local y apoyo a las monedas locales alternativas, las tiendas de segunda mano y de materiales reciclados, los mercados de trueque, etc.

Más en general, el tema de la economía de la subsistencia se ha vuelto a plantear en los últimos años dentro del debate del decrecimiento gracias también a la contribución del ecofeminismo, en particular, a partir de la Conferencia internacional sobre el decrecimiento, en Venecia en 2012⁸. En los últimos años, el diálogo entre decrecimiento y feminismo se ha ido expandiendo y ha encontrado espacios en las conferencias internacionales, en redes de estudiosos/as⁹, en publicaciones (por ejemplo, Kotari *et al.*, 2021) y, en general, en una nueva capacidad de proponer análisis interseccionales¹⁰.

RECOMENZAR DESDE LA TERRITORIALIDAD

Otro tema importante para Jean Robert es el de la “territorialidad”. Para Robert la cuestión de la territorialidad no se refiere sólo al dere-

⁸ Se encuentra registro de este debate en Deriu (2016), en particular, en mi introducción y en los ensayos de Veronika Bennholdt-Thomsen, Bruna Bianchi, Paola Melchiorri, Mary Mellor y en el volumen Cacciari y Castagnola (2018), en particular, en el ensayo de Alicia H. Puleo.

⁹ Ver la red *Feminism(s) and Degrowth Alliance* (FaDA) <https://www.de-growth.info/en/fada>

¹⁰ Un buen ejemplo en este sentido es Barca (2020). Véase también Deriu (2022), en proceso de publicación.

cho a la tierra para cultivar sino que abarca la relación de una comunidad con sus aguas, sus bosques, sus horizontes, pero también sus tradiciones y sus fiestas, en suma, todo lo que garantiza su propia existencia y reproducción. Él subraya cómo el desarrollo urbano contemporáneo representa un atentado a estas formas de arraigo, imponiendo desde arriba formas de habitar totalmente ajenas a un lugar particular:

La imposición desde arriba de viviendas diseñadas para mantenerse ajenas al lugar que ocupen, construidas después de que las excavadoras hayan borrado todas las huellas de las vidas pasadas, son el exacto contrario de la territorialidad (Robert, 2014: 35)

Esta destrucción de la territorialidad es otro aspecto de la guerra hacia la subsistencia, porque es sólo destrozando el lugar de vida y sus potencialidades que se podrán aniquilar verdaderamente las posibilidades de subsistir, volviendo así las personas totalmente dependientes del mercado global.

Por el contrario, Robert subraya cómo el territorio es inseparable de la idea de vida buena y de la subsistencia. La territorialidad para él es precisamente el nexo inseparable entre estas tres cosas. El tema de la territorialidad es muy importante también en el contexto italiano. Para empezar, porque se entrelaza con las luchas contra los llamados “megaproyectos”, por ejemplo, el movimiento “No Tav”¹¹ en Val de Susa (en contra de la construcción de la línea de ferrocarril Turín-Lyon), el movimiento “No Ponte” (en contra de la construcción del puente sobre el estrecho de Messina), el movimiento “No Trivelle”¹² (en contra de los proyectos de explotación, en la tierra firme o en el mar, de combustibles de fuentes fósiles), para citar sólo los ejemplos más conocidos con los que el movimiento por el decrecimiento siempre ha estado en sintonía.

¹¹ No Tav, por su sigla en italiano significa No al Tren de Alta Velocidad, N.de la T.

¹² No Barrenos, N.de la T.

Además, en el contexto italiano, un punto de referencia importante en el área del decrecimiento, son las reflexiones de los llamados “territorialistas”, que hablan de “conciencia del lugar” y del territorio como “sujeto viviente”, producido por ciudadanías activas involucradas en la experimentación de modelos sociales ecológico-territorialistas (Magnaghi, 2020: 18). Según Alberto Magnaghi, hay que trabajar alrededor de la idea de “nuevos pactos ciudad-campo”¹³ para la reconstrucción de las relaciones sinérgicas entre centros habitados y zonas rurales, para reconocer la contribución de todos los sujetos y para cuidar y revitalizar los lugares y los recursos necesarios a la reproducción de la vida: desde el agua hasta la comida, desde la tierra hasta la energía, desde los recursos energéticos y agroforestales hasta la gestión de los desechos.

Finalmente, no hay que olvidar que en la red italiana del decrecimiento en los últimos años, se ha desarrollado una particular atención, con encuentros, escuelas y publicaciones,¹⁴ al tema de los “bienes comunes” o “bienes colectivos”, tanto a través de la valoración de las muchas experiencias históricas regionales (las “Partecipanze” o “Comunali” en Emilia-Romagna, las “Vicinie” en Friuli-Venezia Giulia, las “Magnifiche Comunità” en Veneto, las “Regole” en la región alpina, las “Università Agrarie” en Lazio etc.), pero también a través de todas esas prácticas actuales de gestión compartida –que incluyen tierras, lagunas, bosques, consorcios hídricos, monasterios, fundaciones, condominios, aldeas, empresas, espacios culturales, medios y periódicos, etc.– comprometidas con la búsqueda comunitaria de la sostenibilidad y de la regeneración socio-ecológica de los territorios. El redescubrimiento de una posibilidad de experimentar prácticas de comunalizar (*commoning*), de propiedad o de gestión colectiva (entonces alternativa tanto

¹³ *Ibid.* p. 93 y 224.

¹⁴ Entre los textos de estudiosos/as del área del decrecimiento véase, por ejemplo: Modonesi y Tamino (2009); Cacciari (2010); Cacciari, Caratiato y Passeri (2012).

al mercado como al Estado) de bienes no sólo materiales, sino también culturales, sociales, ha representado, desde este punto de vista, un ámbito muy estimulante de reflexión y experimentación.

LA MORFOLOGÍA SOCIAL Y LA BÚSQUEDA DE UNA PROPORCIÓN

Otro punto de contacto entre las reflexiones de Jean Robert y las del movimiento del decrecimiento tiene que ver con el tema de la proporción y con el consecuente tema de la morfología social. Retomando autores clásicos como Thompson D'arcy y J.B.S. Haldane, Robert afirma que todo lo que está vivo está de alguna manera sujeto a las leyes de variación de las formas asociadas al tamaño o a las escalas. En otras palabras, en todo lo viviente la forma está estrechamente vinculada al tamaño, según un principio de proporción:

Nunca se verá un hipopótamo saltar una barda como una liebre. Un elefante, reducido proporcionalmente a las dimensiones de un ratón, tendría patas gruesas como salchichas. En cambio, las patas de una hormiga engrandecida hasta alcanzar las dimensiones de un perro no podrían aguantar su peso. Ningún ser viviente puede ser el modelo en escala de algo mucho más grande o mucho más pequeño (Robert, 2009: 130).

Entonces, a su manera de ver, las grandes dimensiones, no sólo de la economía y de las finanzas, sino también de los organismos sociales o de las instituciones estatales, constituyen, en su dinámica interna, una amenaza. También en el ámbito social o político, como lo había evidenciado Leopold Kohr (2020), existen unas proporciones óptimas. El análisis morfológico, según Robert, explica la violencia de la crisis financiera de 2008, y depende del gigantismo económico de las finanzas:

El análisis morfológico muestra en primer lugar que la violencia de las olas depende de las dimensiones del mar: un *tsunami* no se desata en un estanque o en un lago, sino que necesita un espacio de cientos o miles de kilómetros para alcanzar su *momentum*. De la misma manera, las olas de la tormenta financiera necesitaron del tamaño desmedido de los mercados financieros globalizados para adquirir su grandeza aterradora (Robert, 2009: 137).

Como había comprendido Kohr, la mayor parte de nuestras desgracias tienen origen en las dimensiones excesivas, y por cierto lo desmedido está en el corazón del capitalismo contemporáneo. También desde este punto de vista Robert reconoce que la idea de un crecimiento ilimitado es, en términos ecológicos, insensata y además dañina.

En efecto, este tema ha sido retomado en términos muy similares por algunos autores del decrecimiento. Entre ellos, Mauro Bonaiuti regresa a menudo en su obra a las cuestiones de la “escala”. En el texto “Growth and democracy: Trade-offs and paradoxes”, al interior de una *special issue* sobre “Democracia y decrecimiento”, por ejemplo, escribe:

Sobra decir que las principales diferencias entre los diferentes agentes económicos son una cuestión de escala; no obstante, en la ciencia económica esta cuestión de la escala ha sido envuelta por un silencio casi total. Aunque en el mundo económico existen microempresas compuestas por una persona y macro corporaciones capaces de alcanzar ganancias que superan el PIB de diferentes países, en los libros de texto de economía el proceso de producción se describe como si su escala fuera irrelevante. [...] Los biólogos fueron los primeros en reconocer el hecho fundamental que una variación de dimensión conlleva un cambio en la forma del organismo [ver Thompson, 1961]. Hay que atribuir al reconocido biólogo y genetista Haldane la intuición de que el crecimiento de tamaño puede conllevar alteraciones

en las formas de un organismo y que este principio puede ser trasladado también a nivel de las organizaciones sociales. En un breve ensayo escrito en los años entre las dos guerras, Haldane [1935] llegó a la lúcida conclusión que en la naturaleza, cada animal es de su justa talla, e intuyó también que, así como las ballenas no tienen la misma estructura de los arenques, de la misma manera no es posible reconciliar los ideales socialistas de equidad y emancipación con la escala de los imperios soviético o británico de la época (Bonaiuti, 2012: 521-532).

Bonaiuti trae este tema al ámbito político para recordar que la cooperación entre organizaciones descentralizadas, de pequeña escala, también informales, ofrecerá mayores posibilidades de éxito en términos de sostenibilidad ecológica, equidad social, promoción de la autonomía, en una óptica de transición hacia una sociedad del decrecimiento.

Si bien me reconozco en estas reflexiones, y en la valoración de las comunidades locales como bases para reforzar la autonomía, la participación y la democracia; creo que hoy en día es importante reconocer que, en el contexto actual, los territorios y las comunidades locales han cambiado de manera radical, y no corresponden para nada a la imagen simplista de pequeñas comunidades homogéneas e indiferenciadas (de hecho nunca lo han sido y hoy menos que nunca). Más bien se presentan como realidades plurales que hospedan una multiplicidad de subjetividades, portadoras de experiencias y elementos culturales, sociales, lingüísticos, religiosos, sexuales y generacionales, además de visiones y expectativas extremadamente diferenciadas y articuladas. Es necesario, entonces, promover una idea de democracia local a partir de aquellas “comunidades de destino” que representan hoy nuestras ciudades, nuestros barrios, nuestros campos, sin dejar de preguntarnos cómo las experiencias de convivencia y de democracia de proximidad se pueden enfrentar a las cuestiones de las exigencias sociales, ecológicas y políticas más amplias.

Desde este punto de vista, a la reflexión de Robert agregaría además la consideración de que el problema de la economía del crecimiento –y la crítica a ésta– no involucra solamente la relación con los recursos físicos y los bienes materiales, sino también la relación con los otros sujetos y las otras formas de vida. Se presenta así, desde este punto de vista, en los términos de una sexta extinción de las especies y de empobrecimiento del tejido viviente en el cual estamos sumergidos. Ciertamente ambas crisis se pueden leer en la lógica de la competencia mimética y del sacrificio (basándose sobre los análisis de Renç Girard, Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy), y, en algunos aspectos, también en la “lógica económica de la escasez”, como propone Robert, pero, en este segundo caso, este enfoque presenta varios límites, el principal de ellos es que no conlleva una crítica al antropocentrismo ni, sobre todo, un cuestionamiento sobre el tipo de autopercepción y de relación con las otras formas vivientes. Hoy, la reflexión crítica de corte sustancialmente humanista de Robert (pero también de Illich) tiene que ser ampliada y repensada también a la luz de un cuestionamiento y una comprensión más amplia de las interdependencias y convivencia entre subjetividades humanas y no humanas.

Como bien ha sintetizado Judith Butler,

mi propia vida depende de la vida que no es mía, no sólo de la vida del Otro, sino de una amplia organización social y económica de vida. Entonces mi propia vida, mi supervivencia, depende de un amplio sentido de vida, uno que incluye la vida orgánica, vivos y sustentables entornos, y redes sociales que afirman y apoyan la interdependencia. Ellas constituyen quien soy yo, lo que significa que yo cedo parte de mi distintiva vida humana a manera de vivir, a manera de ser humano y todo lo que conlleva (Butler, 2013: 53-54).

La misma reflexión sobre la comunidad hoy no puede concluirse solamente con una reflexión entre seres humanos como si fuéramos independientes del más amplio entramado de seres vivientes

a nuestro alrededor. Tenemos que educarnos a pensar y practicar la política como actividad no sólo de relación entre humanos y entre comunidades de humanos, sino también de relación entre comunidades humanas y no humanas, no sólo en términos de poder, sino también términos de necesidades, intencionalidades, reconocimiento, respeto y cuidado.

HAY VIDA MÁS ALLÁ DEL CRECIMIENTO...

El ideal illichiano de una sociedad convivial, centrada en la producción autónoma de valores vernáculos y en el libre uso de las propias capacidades, apoyada por la instrumentación moderna, con el fin de reforzar (y no sustituir) la acción de los propios músculos (en contraste con la actual sociedad dominada por la Heteronomía), que Jean Robert identificaba como perspectiva de su trabajo (Robert, 1980: 180), es básicamente análogo a lo que proponen hoy los partisanos del decrecimiento, aunque utilizando otros lenguajes y metáforas. Hay, en el fondo, un entendimiento común sobre la existencia de umbrales dimensionales más allá de los cuales la producción, las tecnologías, la motorización, la velocidad, los aparatos médicos y educativos se transforman en sistemas contraproductivos.

Retomando los antecedentes del Decrecimiento en Francia —es decir “Mouvement anti-utilitariste en Sciences Sociales” (MAUSS), “L’objections de croissance”, *l’après-développement*, la crítica a los megaproyectos de infraestructura de transporte, hasta los “Casseurs de Pub”—, Jean Robert había expresado el deseo de que el Decrecimiento no se volviera el “atractor” o el punto de convergencia de estos diferentes movimientos sino más bien que se volvieran una “coalición de movimientos críticos”. Él mismo se definía, por ejemplo, un opositor de los excesos de los sistemas de transporte (Robert, 1980), en la misma lógica de los “objetores

al crecimiento”¹⁵ que hoy promueven una cultura de la lentitud y celebran las virtudes de la bicicleta.

En este sentido Robert estaba listo para “estrechar una coalición” con el Decrecimiento, pero no a suscribirla “como una etiqueta” (Robert, 2013). Considero que su preocupación no era solamente la de evitar una ideologización, o la de ser a su vez etiquetado a su pesar, sino también se preocupaba, de manera igualmente comprensible, de que no se perdiera la riqueza de una compleja y articulada tradición de culturas políticas. Él probablemente deseaba una suerte de biodiversidad de las culturas críticas y entonces una lógica de coalición más que de fusión. Una coalición que puede nacer desde una conciencia común de que, como decía en su libro sobre la crisis financiera de 2008: “Hay vida después del crecimiento”, y ciertamente después del capitalismo y los reiterados colapsos de la Bolsa” (Robert, 2009: 138). Robert consideraba esencial preguntarse “¿qué es una vida buena?”. Estaba consciente de que esta cuestión remite inevitablemente a una diversidad de antropologías y traducciones, sin embargo, consideraba que la idea de una “prosperidad en la frugalidad” —o como diría Latouche, de una “abundancia frugal”— fue y sigue siendo el “verdadero fundamento de cualquier subsistencia, la base de cualquier concepción cultural de la vida buena” (Robert, 2009: 181).

Esta vida buena no será pensada ni vivida de la misma manera en cada lugar, sino que reflejará, de alguna manera, un espíritu del lugar o la historia de aquel territorio y de aquella comunidad.

¹⁵ La expresión “objetores de crecimiento”, citada también en francés con la mención al movimiento de “L’objections de croissance”, hace referencia a la práctica política de la “objeción de conciencia”, que reivindica el incumplimiento de disposiciones oficiales con argumentos de carácter ético o religioso, por ejemplo, rechazar cumplir con el servicio militar o rechazar practicar un aborto siendo médico, etc. En este caso se nombra a los activistas por el decrecimiento como “objetores”, recalcando que el crecimiento se plantea por el sistema como una ley a la cual algunos deciden sustraerse por violar su ética. N. de la T.

Por esto necesitaremos de un lenguaje abierto y plural. Encuentro consuelo e inspiración en el hecho de que uno de los productos más interesantes de la red internacional por el decrecimiento sea un volumen titulado *Pluriverso. Diccionario del post-desarrollo*, un trabajo que se refiere explícitamente al clásico Diccionario del desarrollo coordinado en los años 90 por Wolfgang Sachs (1992) y al cual contribuyeron, entre otros, también Jean Robert e Iván Illich. En la premisa al texto, los autores y autoras –Ashis Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta– originarios de cuatro diferentes continentes, afirman que imaginan el libro como una “contribución al viaje hacia un Tapiz Global de Alternativas (*Global Tapestry of Alternatives*), que refuerce la esperanza y la inspiración y que permita aprender de las experiencias de otras personas; que permita desarrollar estrategias de defensa y acción, que construya iniciativas de colaboración” (Kotari *et al.*, 2021: 30). Creo firmemente que un tapiz así le habría gustado también a Jean Robert.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barca, S. (2020). *Forces of Reproduction*. Cambridge.
- Bennholdt-Thomsen, V. (2016). “La sussistenza: una prospettiva per la transizione di civiltà. Un contributo ecofeminista alla decrescita”. En Deriu, M. (coord.), *Verso una civiltà della decrescita. Prospettive sulla transizione* (pp. 143-155). Marotta&Cafiero.
- Bianchi, B. (2016). “Ecofemminismo e decrescita: una convergenza possibile?” En Deriu, M. (coord.), *Verso una civiltà della decrescita. Prospettive sulla transizione* (pp. 156-174). Marotta&Cafiero.
- Bonaiuti, M. (2012). “Growth and democracy: Trade-offs and paradoxes”. *Futures*, 44(6), 524-534.
- Butler, J. (2013). *A chi spetta una buona vita?* Nottetempo.
- Cacciari, P. (coord.) (2010). *La società dei beni comuni*. Carta: Ediesse.
- Cacciari, P. (2020). *Decrescita. Un rovesciamento culturale*. Marotta&Cafiero.

- Cacciari, P.; Carestiatto N. y Passeri D. (coords.) (2012). *Viaggio nell'Italia dei beni comuni. Rassegna di gestioni condivise*. Marotta&Cafiero.
- Cacciari, P. y Castagnola, A. (coords.) (2018). *La decrescita tra passato e futuro*. Marotta&Cafiero.
- D'Alisa, G.; Demaria, F. y Kallis, G. (2015). *Degrowth. A Vocabulary for a new era*. Routledge.
- D'Arcy Thompson, W. (1961). *On Growth and Form*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Deriu, M. (coord.) (2016). *Verso una civiltà della decrescita. Prospettive sulla transizione*. Marotta&Cafiero.
- Deriu, M. (2016). "Introduzione. La decrescita come passaggio di civiltà". En Deriu M. (coord.), *Verso una civiltà della decrescita. Prospettive sulla transizione* (pp. 13-55). Marotta&Cafiero.
- Deriu, M. (2022). *Rigenerazioni. Per una democrazia capace di futuro* (en proceso de publicación). Castelvecchi.
- Dumouchel, P. (1979). "L'ambivalence de la rareté. En P. Dumouchel y J.-P. Dupuy". En *L'Enfer des choses* (pp.135-254). Seuil.
- Haldane, J.B.S. (1935). *The Causes of Evolution*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Illich, I. (1993). *La Convivialità* (trad. it.). Red Edizioni, Como/Illich, I. (1975). *Tools for Conviviality*. Fontana/Collins.
- Illich, I. (1985). *Lavoro Ombra* (trad. it.). Arnoldo Mondadori/Illich Ivan (1981). *Shadow Work*. Marion Boyars Publishers.
- Kohr, L. (2020). *The breakdown of nations*. Cambridge: Green Books.
- Kotari, A.; Salleh, A.; Escobar, A.; Demaria, F. y Acosta, A. (eds.). (2021). *Pluriverso. Dizionario del post-sviluppo* (trad. it.). Orthotes/Kotari, A.; Salleh, A.; Escobar, A.; Demaria, F. y Acosta, A. (eds.) (2019). *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*. New Delhi: Tulika Books.
- Latouche, S. (2010). *L'invenzione dell'economia* (trad. it.). Bollati Boringhieri/Latouche, S. (2005). *L'invention de l'économie*. Paris: Albin Michel, 2005.
- Latouche, S. (2012). *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*. Bollati Boringhieri/Latouche, S. (2011). *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*. Fayard/Mille et une nuits.
- Magnaghi, A. (2020). *Il principio territoriale*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Melchiori, P. (2016). "Il contributo del femminismo all'economia della decrescita. Parallelismi/intersezioni/conflittualità". En Deriu, M. (coord.), *Verso una civiltà della decrescita. Prospettive sulla transizione* (pp. 175-186). Marotta&Cafiero.
- Mellor, M. (2016). "La politica economica ecofeminista come strada per la decrescita". En Deriu, M. (coord.), *Verso una civiltà della decrescita* (pp. 248-261). Prospettive sulla transizione, Marotta&Cafiero.
- Modonesi, C. y Tamino, G. (coords.) (2009). *Biodiversità e beni comuni*. Jaca Book.
- Pallante, M. (2005). *La decrescita felice*. Editori Riuniti.
- Puleo, A. H. (2018). "Donne e mutamento sociale: uno sguardo ecofeminista". En Cacciari, P. y Castagnola, A. (coords.), *La decrescita tra passato e futuro* (pp. 191-203). Marotta&Cafiero.
- Rahnema, M. y Robert, J. (2010) *La potenza dei poveri*. Jaca Book/Rahnema, M. y Robert, J. (2008). *La puissance des pauvres*. Actes Sud.
- Robert, J. (1992). *Tempo rubato*. Red Edizioni/Robert, J. (1980). *Le temps qu'on nous vole*. Seuil.
- Robert, J. (2010 [1992]). "Production". En W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary* (pp. 195-211, 2ª ed.). Zed Books; trad.it, (1998) "Produzione". En Sachs, W. (ed.), *Dizionario dello sviluppo* (pp. 215-238). Edizioni Gruppo Abele.
- Robert, J., (2013). *La encrucijada del decrecimiento* [Discurso]. Primer Encuentro Preparatorio hacia un Encuentro Nacional o Mexicano sobre Decrecimiento. Auditorio "Elena Garro" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Revisado y publicado por el Bulletin de la Ligne d'Horizon bajo el título "Avant tout débat sur la décroissance : les deux types de croissance économique".
- Robert, J. (2014). *Crisi. La rapina impunita. Come evitare che il rimedio sia peggiore del male*. Hermatena/Robert, J. (2009). *La crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal*. Chiapas: Universidad de la tierra; CI.de.Ci.
- Robert, J. (2015). *Sussistenza, autonomia, libertà. Che cos'è la libertà?* Hermatena/Robert, J. (2015). *Pour un sens commun en controverse. Dans le miroir de la 'petite école' zapatiste*.

- Romano O. (2008). “La ‘decrescita’ alla luce della dépense. Critica si una scommessa utilitarista”. En *La Comunione reversiva. Una teoria del valore sociale al di là del moderno* (pp. 84-103). Carocci.
- Romano O. (2015). “Dépense”. En D’Alisa, G.; Demaria, F. y Kallis, G., *Degrowth. A Vocabulary for a new era* (pp. 86-89). Routledge.
- Sachs, W. (ed.) (1998). *Dizionario dello sviluppo*. Edizioni Gruppo Abele/Sachs, W. (ed.) (2010 [1992]). *The Development Dictionary* (2^a ed.). Zed Book.
- Sahlins, M. (1980). *L’economia dell’età della pietra*. Bompiani/Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Routledge.

LA POTENCIA DE LOS HABITARES. REFLEXIONANDO A PARTIR DE LAS ENSEÑANZAS DE JEAN ROBERT

*THE POWER OF INHABITING. REFLECTING ON
JEAN ROBERT'S TEACHINGS*

Paulino Alvarado

Formación y Servicios en Estudios Sociales (Formigas), Puebla, México
ORCID: 0000-0002-1637-765X
paulino.api@disr.it

Recibido: 12 de noviembre de 2021

Aceptado: 13 de diciembre de 2021

RESUMEN

El siguiente texto busca reflexionar, a partir del pensamiento de Jean Robert, en torno a los lugares y los habitares o la forma entrelazada en que las colectividades desarrollamos nuestra existencia concreta. En particular, desentrañando la potencia que Robert observa en ellos, frente al expandido proceso de disolución de la vida que la modernidad está significando en cada rincón del mundo. Esta reflexión se hará ahondando en las cavilaciones de Jean sobre el lugar, la territorialidad, el habitar y la lógica del sustento o subsistencia. La haremos hilvanando la elaboración teórica con la exposición de realidades situadas, para tratar de comprender la manera en que en éstas se expresa y desarrolla la vida colectiva junto con el lugar de su existencia; de modo que notemos sus vínculos y confluencias con lugares semejantes, observando las lógicas

sociales comunes que les orientan dentro de la miríada de posibilidades particulares de realización.

Palabras clave: lugar, habitar, territorialidad, espacio, potencia, subsistencia.

ABSTRACT

This essay reflects about places and inhabitings as the woven way in which us, collectivities, develop our existence. Reflection that is based on the thinking of Jean Robert. Particularly, the text argument will proceed unraveling the potency and power that Robert sees in inhabitings and places alike. It will be done delving in Jean's studies about place, territoriality, inhabit and subsistence or sustenance logic. For this doing, we shall weave theoretical elaborations with situated realities exposures. So that we may understand how life, along with the place where it exists, expresses and develops through those concrete realities. In this manner it'll be possible to comprehend the bondings and confluencies among similar places, as well as the common social formations that guide them into the milliard possibilities of being.

Keywords: place, inhabit, dwell, territoriality, space, power, subsistence

Los frutos de la territorialidad se distinguen,
en cada sitio particular, por su íntima compe-
netración 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 capitalis-

mo 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 que han existido, más allá de la dominación, la opresión y la enajenación que campean en el planeta disfrazados de progreso, desarrollo y bienestar.

En otras palabras, al nombrarlos o hacer referencia a ellos, convocaba a esos mundos de quienes aprendía las palabras que luego cultivaba, con quienes 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, aún 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 capitalistas¹ 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 al 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 lo hizo siempre invocándolos para que dieran fuerza, sentido y razón a su reflexión, a sus argumentos.

Por ello, el énfasis de 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

¹ 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.

de las universidades, que sustituyese el concepto espacio por los términos hábitat o lugar. Nada de eso, incluso la reflexión sobre el lugar y el habitar en Jean, 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 pseudocultura del consumo industrial, como la denuncia de los problemas inherentes a la profesionalización de las actividades humanas, la que tiende a la formación de 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 –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 de hondas investigaciones sobre la modernidad como una realización práctica del mundo, sobre su genealogía y su radical diferencia respecto a las propuestas civilizatorias previas, sobre todo, respecto a los múltiples abajos que en el mundo han sido, organizándose y hallando satisfacción en la realización conjunta de la vida sustantiva.

Pero además de mirar 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: 263); modos caracterizados por la “mutua imbricación” (Robert, 2020a) y correspondencia

de sus distintas dimensiones. Es decir, Jean volteó a mirar su experiencia de vida que antecedió 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 enfrentarse organizada y creativamente a las transformaciones urbanas que amenazaban la Amsterdam de la década de 1960 (Robert, 2012c: 45-47) y que lo llevaron a denunciar, hasta su pasaje hacia la vida grande de la que todos somos parte, el sinsentido del automóvil.²

Al mirar la *mutua imbricación* que corresponde a las socialidades organizadas en torno a su sustento, halló que este flujo de entrelazamiento no implica un estado de amorfía 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, pudo constatar la imposibilidad para estas formas de asumir la vida colectiva, de voltear la mirada hacia otro lado e ignorar así la destrucción o el sufrimiento de los cohabitantes de sus respectivos lugares de vida, o de poder negar las posibles consecuencias destructivas para el conjunto, de los actos dañinos en la vida económica, política, cultural o natural de las personas y sus ámbitos materiales. Encontró una vitalidad ampliada en sus

² 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.

horizontes, perspectivas y riqueza de posibilidades, correlativa a sus nexos concretos y cotidianos con su lugar de existencia, a partir del cual es 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) y la capacidad de 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 resultados 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 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 permitir 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, a 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: 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 que se sintetiza en la anulación del lugar concreto, de los lugares concretos de vida, por el espacio abstracto de la modernidad (Dupuy & Robert, 1979: 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: 11) recurrentemente.

Es una oposición que hace de la realidad material una “zona de fricción” (Rivera, 2018: 83) y que, 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 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 de la mano de 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 perspectiva renacentistas (Robert, 2019). Barbara Duden abona al respecto 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: 11). Este camino ha decantado en la *libido videtis*, 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 espectáculos visuales que incluyen las simulaciones computacionales contemporáneas; lo que 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 sobre-estimulación 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: 11), como llama 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, también Barbara define como la “transformación [...] de la persona con mirada activa en un ojo desencarnado, procesador pasivo de imágenes” (Duden, s/r: 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 que 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, según una monotonía normada en una *línea recta* reiterativa (Dupuy & Robert, 1979: 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 la que sólo la disposición de los ciudadanos-pendulares de desplazarse cada vez más lejos daría un semblante de “urb-unidad”.³

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 así mismo 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).

En este régimen hegemónico del espacio las aptitudes habitativas innatas de las personas y las formas de habitanza 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

³ Las cursivas son mías.

más delgado y frágil. La abundancia de alternativas 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: 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: 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 clasemedios y campos de concentración para burócratas y obreros merecedores, 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. La que ocurre de manera simultánea en 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 así mismo 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 lo contrario, esta mirada es capaz de notar los fenómenos de alienación, 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 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 las más de cinco millones de familias que decidieron abandonar las viviendas de interés social, por las que habían hipotecado su futuro, ante las miserables condiciones de vida que experimentaron en ellas.

Esta constatación marca una distancia radical con el 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, 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, 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”, 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: 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 en que la riqueza de la reciprocidad 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: 8-9). Transformaciones que Jean señala, junto con Engels, como marcadas siempre por un despoblamiento progresivo y que 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, 2015).

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: 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 envidia 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: 263-268).

LAS HUELLAS DEL EXISTIR SITUADO

Como veíamos páginas atrás, Jean parte en su análisis 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 heterónomo 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 pre-impuestas, son estas quienes nos determinan unilateralmente.

Esta es la expansión de los espacios de la anonimidad o la pseudo-relacionalidad 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 im-

tentes 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.

La intolerabilidad de la negación de estas realidades, como leíamos páginas atrás, le llevó a indagar en estas capacidades innatas, 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 expresa realidades preexistentes que él mismo ‘trae a la visibilidad’” (Robert, 1999: 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 ac-

ción 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 (2011: 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 estos son realizados, animados así sea de manera mínima, por sus habitantes, la posibilidad del diálogo es mayor. Sin

embargo, la apertura a la que la experiencia situada nos lleva, 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: 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: 77), de donde podemos enriquecer nuestras posibilidades presentes. Ahí es donde Jean encontraba terreno fértil para afirmar la potencia de los *remanentes de la lugareidad*, puesto que como una “superficie sintagmática del presente” (Rivera, 2018: 76) cada sitio y acto concreto nos muestra toda una historia de posibilidades que ha llegado hasta nosotros y con nosotros se actualiza, y 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.

Aunado 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 *enseñate 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.

Es la *primacía de la percepción* 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 que 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 estatista. En lugar de ello, lo que él nos muestra es 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 que les lleva a conformar y regular la convivencia y el intercambio conjuntos. Es por ello que en 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 consciencia 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”⁴ (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 de hacer o lo que es propio de un@, comportamiento colectivo espontáneo, “principio de construcción del mundo de la vida” (Echeverría, 1995: 164; 2000: 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 aúna. Y es solamente en esa condición situada en que puede percibirse “la necesidad de transformar las tradiciones de forma tradicional” (Robert, 2014).

⁴ Por *Ubi* Jean se refiere al término latino para decir dónde, que nos relaciona con la palabra ubicación, ¿dónde estamos, dónde nos encontramos?

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: 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’urhepecha 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, pero 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; lo que 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: 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 (Mañano, 2012: 24-34), enajenándolos, “haciéndoles perder sus posibilidades” (Echeverría, 2006: 11) y empequeñeciéndolos, haciéndolos mínimos, presos probables de una “*impotencia asumida*” (Robert & Rahnema, 2011).

Sin embargo, el mismo Jean nos afirma que “esta potencia es radicalmente inalienable” (Robert, 2009: 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: 12-13). La lugareidad, los habitares, la habitanza, son los momentos situados, el terruño 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: 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, quizás 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: 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 consciencia 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 dado 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: 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: 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 los habitan, sus colectividades y ámbitos materiales de existencia, que el lugar se realiza. Así como solo a través de conocer su

experiencia habitativa, podemos comprender la “sociogénesis de nuestros cuerpos” (Duden, 1986: 23).

En este acto encarnado capaz de armonizarse con la partitura que el lugar le ofrece al habitante (Echeverría, 2003: 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 agregar 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 auto-percepción 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: 5-12), emotivas, energéticas” (Alvarado, 2020: 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: 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 estos 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 distintas 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 tejavanés. 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 equivale también para las comunidades recientes que, herederas prácticas y generacionales de sus culturas habita-

tivas vernáculos, recrean nuevos “poblados” siguiendo las pautas y arquetipos aprendidos de sus saberes vernáculos. ¿No es esta, acaso, la lógica de la habitanza popular que *hace* 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 Jean optó en su obra 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 enjundia, la dignidad, el conatus” (Robert, 2009: 263).

POTENCIA DE LOS HABITARES, POTENCIA DE LOS LUGARES

Durante gran parte de su vida y 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: xv); el llamado es a que, al *habitar*, l@s habitantes se conciban, 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: 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: 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: 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: 263).

En el prefacio a su libro escrito con Majid Rahnema, *La potencia de los pobres* (Robert & Rahnema, 2011), ambos nos compartieron 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.

REFERENCIAS

- 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’urhepecha Anapu”. Tesis de doctorado. Puebla, México.
- Alvarado Pizaña, P. (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]. <http://184.72.35.63:8080/podcast/entrevistas/historia/jean-robert-la-mirada-en-la-historia>
- Dorantes, A. (2007). “En el umbral del urbanismo”. En *La mirada invertida. Homenaje a Jean Robert*.
- Duden, B. (s/r). *La desencarnación moderna del yo y del tú: Temas y claves del deuterio (segundo)-Iván Illich*. Bienvenido a una lectura con: Ivan Illich <https://ivanillich.org.mx/Illich-Barbara.pdf>
- Duden, B. (1986). “Historical concepts of the body”. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 6, 23-28. <https://doi.org/10.1177/027046768600600108>
- Dupuy, J.-P. & Robert, J. (1979). *La traición de la opulencia*. Gedisa.
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equilibrista.
- Echeverría, B. (1998). “Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna)”. *Debate Feminista*, 17, 237-244. http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/447/380

- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Era
- Echeverría, B. (2003). "Introducción. Arte y utopía". En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (pp. 9-28). Itaca.
- Echeverría, B. (2006). "Henri Lefebvre y la crítica de la modernidad". *Veredas: Revista del Pensamiento Sociológico*, 12, 33-37. https://publicaciones.xoc.uam.mx/muestra_documento.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=4216&archivo=12-268-4216nzi.pdf&titulo=Lefebvre y la crítica de la modernidad
- 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/>
- Luxemburgo, R. (1967). *La acumulación del Capital*. Grijalbo.
- 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.
- Marx, K. (2011). *El Capital* (tomo 1, vol. VI, 29ª reimpresión). Siglo XXI.
- Mançano Fernandez, 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*. Editorial Planeta/De Agostini.
- Patricio Martínez, M. de J. (2021). Recepción del CNI-CIG y del FPDPA-PMT en Viena [Video]. Facebook. <https://m.facebook.com/100016156900034/videos/2660580077569006>
- 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
- Robert, J. (1999). *La libertad de habitar*. Habitat Internacional Coalition.
- Robert, J. (2009). La acción antisistémica en tiempos de crisis. En *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry* (1ª ed., pp. 261-269). Cideci Unitierra Ediciones.

- Robert, J. (2012a). *Los pobres excluidos de la política. Los pobres reinventan la política*. UNAM-IIS.
- Robert, J. (2012b). *El cuidado de la mirada en la era del espectáculo*. <https://www.ivanillich.org.mx/19cuidado.pdf>
- Robert, J. (2012c). "Confesiones de un toreador toreado". En *Ivan 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>
- Robert, J. (5 enero 2014). *Crisis económica y territorialidad*. Desinformémonos. <https://desinformemonos.org/crisis-economica-y-territorialidad/>
- Robert, J. (2015). Espejismos: ¿un mega-aeropuerto para una mega-ciudad? *Ojarasca. Suplemento mensual La Jornada*, (214). <https://www.jornada.com.mx/2015/02/14/oja-atenco.html>
- Robert, J. (2017). "¿Es posible pensar después de la economía?" En *Modernidades Alternativas* (pp. 25-38). Ediciones Del Lirio/UNAM.
- Robert, J. (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.
- Robert, J. (2019). El lugar en la era del espacio. *Revista Fractal*, 88. <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal88Robert.php>
- Robert, J. (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>
- Robert, J. (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
- Robert, J. (2021). "Primacía de la percepción o apocalipsis científico". *The International Journal of Illich Studies*, 8(2). 165-186. <https://journals.psu.edu/illichstudies/article/view/62593>
- Robert, J. & Rahnema, 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 Y LOS DEVORADORES DEL TIEMPO. UN DIÁLOGO IMPROBABLE ENTRE JEAN ROBERT Y HENRI LEFEBVRE

*THE URBAN SOCIETY AND THE TIME EATERS. AN UNLIKELY
DIALOGUE BETWEEN JEAN ROBERT AND HENRI LEFEBVRE*

Rodolfo Oliveros

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México
ORCID: 0000-0002-0585-8562
caxtoli@yahoo.com.mx

Recibido: 19 de noviembre de 2021

Aceptado: 9 de diciembre de 2021

RESUMEN

Jean Robert trazó una mirada crítica sobre la modernidad capitalista y tomó diversas expresiones para su análisis, una de ellas fue el tiempo, sus devenires y transformaciones, marcado por lo que llamó *cronófagos*, máquinas devoradoras del tiempo. Una de las promesas siempre incumplidas de la modernidad es la permanente aceleración, y el automóvil es el medio, por excelencia, de esta promesa; siguiendo las reflexiones de Ivan Illich, consideró este tipo de máquinas como *contraproductivas*. Dos textos claves de Jean Robert: “La traición de la opulencia” y “Los cronófagos” nos adentran a la problemática del tiempo en la modernidad, atravesado por la técnica y el espacio. En este texto indagaremos algunas conexiones y reflexiones comunes entre Jean Robert y su propuesta de la *cronofagia* y la *producción del espacio* del filósofo marxista Henri Lefebvre,

buscando una lectura dialéctica del tiempo-espacio en la vida cotidiana del mundo moderno y las transformaciones espacio-temporales.

Palabras clave: Producción del espacio, producción del tiempo, sociedad urbana, cronófagos, Jean Robert, Henri Lefebvre.

ABSTRACT

Jean Robert drew a critical look at capitalist modernity and took various terms for his analysis, one of them was time, its becomings and transformations, marked by what he called *chronophages*, time-devouring machines. One of the always unfulfilled promises of modernity is permanent acceleration, and the automobile is the means, par excellence, of this promise; Following the reflections of Ivan Illich, he considered this type of machine as counter-productive. Two key texts by Jean Robert: *La traición de la opulencia* (The Betrayal of Opulence) and *Los cronófagos* (The Chronophages) take us into the problem of time in modernity, traversed by technique and space. In this text we will investigate some common connections and reflections between Jean Robert and his proposal of *chronophagy* and the *production of space* by the Marxist philosopher Henri Lefebvre, seeking a dialectical reading of time-space in everyday life in the modern world and space-time transformations.

Keywords: Production of space, production of time, urban society, chronophages, Jean Robert, Henri Lefebvre

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, Jean Robert nos describió al capitalismo con

una sencilla pero clara metáfora: el sistema capitalista es como el Titanic: los pasajeros están divididos por clases sociales, la clase política, es decir el capitán, ve el inminente choque, pero es incapaz de hacer algo para evitarlo. Una vez en curso el naufragio, la primera clase cerró las puertas para impedir que las clases bajas subieran a cubierta; éstas, entonces utilizaran la madera y los muebles, y por medio de la destreza que han desarrollado como clase trabajadora, construyeron balsas que permitieran sobrevivir a una mayor cantidad de tripulantes, de todas las secciones. En *contrasentido*, las clases dominantes prefirieron perecer, apropiarse de las pocas lanchas, bajo el grito de sálvese quien pueda, dejando morir a la mayoría¹.

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, la crisis estructural del capitalismo, o la *Tormenta* según los zapatistas; un momento definitorio, incluso para la larga duración geológica, y que daría existencia al antropoceno, propuesto por Crutzen, o al capitaloceno, como prefiere nombrarlo Jason Moore. Como sea, es un periodo de transición en la ecología-mundo capitalista² (2013, 2014) marcado, entre otras cosas, por la crisis ecológica y el cambio climático, que vuelve a poner el tema de la energía en el centro del debate. Un tema que había sido reflexionado por Ivan Illich en un pequeño ensayo titulado “Energía y equidad” (1978) a la luz de la crisis pe-

¹ Jean Robert utilizó recurrentemente esta metáfora para reflexionar sobre el capitalismo y la crisis civilizatoria en la que las clases dominantes han colocado a la humanidad. Al respecto, ver “Los pobres reinventan la política”, de Robert (2012).

² Para Jason Moore el capitalismo debe ser considerado como 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: 17; Oliveros, 2021).

trolera del último tercio del siglo XX. Este ensayo abrió un sendero de reflexión para Jean Robert que seguirá, primero, en “La traición de la opulencia” (1979), escrito en conjunto con Jean Pierre Dupuy y, posteriormente, en “Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo” ([1980] 2021), articulado a otro concepto propuesto también por Illich: la *contraproduktividad*.

Paralelamente, Henri Lefebvre, desde Francia, emprendía su monumental trabajo sobre la producción del espacio en diversos trabajos, que se enmarca en su obra sobre la vida cotidiana en el mundo moderno. Lefebvre buscó comprender la forma en que los sujetos nos proyectamos y concebimos en el espacio-tiempo social (Espinosa, 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 que tenían lugar en la modernidad capitalista.

Lefebvre aborda en diversos textos el tema de la producción de espacio y el tiempo, y será en “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 la destrucción y producción del espacio, en una continua expansión de la frontera geográfica, que hoy en día parece rebasar los límites planetarios de la mano de los grandes magnates Elon Musk, Jeff Bezzos y Richard Branson, y paralelamente, el proyecto de la oligarquía rusa en conjunto con el gobierno de Putin, por establecer una *nación espacial* llamada *Asgardia*, ante lo cual la hipótesis de Lefebvre se antoja, por lo menos, interesante para comprender las implicaciones de la llamada colonización del espacio exterior.³

³ Al respecto, el antropólogo portugués João Carlos Louçã realizó una interesante reflexión sobre el papel de la antropología en clave marxista, frente a las propuestas de la clase dominante sobre la colonización

El proyecto de una ciencia del espacio o espaciología de Lefebvre fue un trabajo que abordó a lo largo de toda su trayectoria, y cuya preocupación central es 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, b) su interés filosófico por el espacio y el tiempo y d) la modernidad y el espacio como problema límite (Espinosa, 2019: 507). En ese sentido, para Lefebvre el 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: 508).

Hacia el final de su vida, Lefebvre retomaría el problema del tiempo social, el cual ya había abordado en diversas obras, principalmente en su estudio de la vida cotidiana (Lefebvre, 1984). En su estudio sobre lo que llamó el *ritmoanálisis* (2007), analiza la relación del tiempo y el espacio a partir de los ritmos o tiempos sociales, que le permite completar su estudio sobre la producción del espacio, y que le permite vislumbrar la posibilidad de restituir el valor de uso y el cuerpo total (Espinosa, 2019: 509).

Por medio del *ritmoanálisis*, Lefebvre (2007) analiza dialécticamente la relación entre lo cíclico y lo lineal, la articulación contradictoria del cambio, la repetición, identidad y diferencia, fragmentación y unidad. En ese sentido, la subordinación del campo a

del espacio exterior. Ver “El compromiso de la antropología con este (y no con otro) mundo”, en el dossier sobre Antropología y Marxismo que coordinamos para el *Boletín Ichan Tecólotl* del CIESAS, en su número de diciembre del año 2021 (<https://ichan.ciesas.edu.mx/el-compromiso-de-la-antropologia-con-este-y-no-con-otro-mundo/>).

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.

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, podemos 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, el otro elemento que permite establecer un puente, entre ambos pensadores, es la centralidad de la técnica y de la energía, como mediación en la articulación contradictoria del tiempo y el espacio. En ese sentido, el objetivo del presente texto será explorar algunos puntos comunes en la reflexión de ambos autores sobre el tiempo y el espacio, y a partir de ellos abrir algunos senderos para pensar las transformaciones del tiempo en la vida cotidiana del mundo moderno capitalista. Pero también, pensar la confrontación entre dos formas de vivir en la ciudad, a partir de una diada de alegorías contradictorias: el automóvil y la bicicleta, una confrontación que nos permitirá pensar en las posibilidades de la *ciudad convivencial* y/o del *derecho a la ciudad*, *utopías* por las que Jean Robert y Lefebvre (2017) pensaron y lucharon.

Este contrapunteo del análisis de ambos autores sobre el espacio-tiempo se realiza desde un punto de vista materialista. En ese sentido, retomo el discurso crítico de Marx como marco general y la interpretación del filósofo Bolívar Echeverría.⁴ Para Marx, la centralidad está puesta en el mundo exterior, en tanto objeto

⁴ Esta interpretación sobre la concepción materialista de la historia a partir del pensamiento de Marx y Engels lo desarrollo más profunda-

real exterior que va siendo penetrado y conocido por el sujeto humano activo, y que lo va constituyendo; el objeto de conocimiento del materialismo histórico se compone de hechos con una existencia real y, por lo tanto, cognoscibles por vía del pensamiento.

Desde este punto de vista, el conocimiento es provisional e incompleto, selectivo y limitado, pero no por ello el objeto real de conocimiento pierde su unicidad. Es por ello que las nociones y los conceptos por medio de los cuales conocemos y le damos un sentido a la realidad objetiva, se transforman junto con la realidad, un proceso continuo de diálogo entre la realidad y los conceptos, pero dentro de una totalidad conceptual, aproximativa y en continuo desarrollo (Thompson, 2002). En ese sentido, entiendo la potencia del concepto de *sociedad urbana* como tendencia, propuesto por Lefebvre, un concepto que logra anticipar la configuración contemporánea de la modernidad y las implicaciones que tiene.

El materialismo de carácter dialéctico permite aprehender la objetividad en tanto proceso o praxis, a partir de la cual se establece toda relación sujeto-objeto, no como dos dimensiones separadas de lo real, sino como aquello que establece todo sentido de lo real y la posibilidad de la dimensión semiótica de la vida social o de su significación. El carácter dialéctico de este nuevo materialismo se fundamenta en la actividad práctica como constituyente de lo real, pero a partir de su especificidad histórica, es decir, del devenir de las diversas formas sociales que se concretizan en una época determinada. En este sentido, podemos afirmar que, en la producción del mundo objetivo, el ser humano se efectiviza como ser genérico, y su singularidad estaría dada por el proceso de producción de un modo determinado de su vida social por medio del trabajo, abriendo así, la posibilidad de su autarquía.

La actitud del sujeto ante la realidad está expresada en la finalidad con la que ha emprendido su actividad. La escala en la

mente en mi tesis de maestría y lo retomo en los siguientes párrafos de la presente introducción (Ver Oliveros, 2021).

que se lleva a cabo y los resultados no esperados, también son consecuencia de esa actividad y de la finalidad prefigurada idealmente que se manifiesta, además, como producción de conocimientos, conceptos, hipótesis, teorías o leyes, mediante las cuales el ser humano penetra en la realidad; en otras palabras, se actúa conociendo y se conoce actuando. Solo en tanto esta actividad práctica es objetiva o material, y su fin es la transformación del mundo sacionatural para la satisfacción de necesidades humanas, y tiene como resultado una nueva realidad, objeto y sujeto transformados, podemos hablar de praxis (Sánchez, 2011: 266-274).

Este marco general nos permitirá sentar un piso común desde el que revisamos las propuestas de Jean Robert y Lefebvre sobre el espacio y el tiempo, y la ciudad en la modernidad capitalista.

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 con 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 la ciudad de Lagos, Nigeria, que pasó de 300 mil habitantes en 1950 a más de 21 millones en la actualidad (Davis, 2014). En el caso de la Ciudad de México, pasó de 906,063 habitantes en 1921 a 22 millones 828,011 en 2021, considerando su ampliación territorial que fue devorando áreas rurales en los diversos estados aledaños que hoy conforman la llamada Zona Metropolitana del Valle de México (ZMEVM).⁵

⁵ “Demografía de la Ciudad de México” (2021); “Zona metropolitana del Valle de México” (2021).

Este hecho implica, entre otras cosas, que la mayor parte de la población no produce los alimentos que consume, y que esta carga cae sobre las sociedades campesinas que, a pesar de contar con pocas y malas tierras, siguen abasteciendo a la gran mayoría de humanidad. Esto, además, nos permite ver que la dinámica urbana se ha impuesto sobre el campo: qué sembrar y como sembrarlo, a qué circuitos comerciales deben llevarse los productos agrícolas, los 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 imponen la mayor parte de los precios internacionales de productos agroalimentarios.

Esto es un ejemplo de lo que Lefebvre (2014) 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 el propio Lefebvre 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 que 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 el 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 la menos tan grande como 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 in-

dustria 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: 38).

Sobre este hecho, Marx afirmó que cada modo de producción produce sus propias leyes demográficas, y el capitalismo requiere de una población sobrante, que llamó *Ejército Industrial de Reserva*. De esta forma, la concentración de la población, de la industria y del consumo van formando un *tejido urbano* (Lefebvre, 2014), 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 definirlo por medio del concepto de lo periurbano, que es tan ambiguo como la ciudad misma. A la par, tenemos lo que Mike Davis (2007) llamó la *urbanización in situ* del campo, es decir, que no fue el resultado del traslado de la población de una zona a otra, sino que la urbanización llegó y transformó estructuralmente un territorio rural, la ZMVM es testigo de este proceso. 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 fronteras nacionales. Al mismo tiempo, produce regiones enteras desconectadas y aisladas de este impulso, en ese sentido, estos corredores implican la construcción de grandes obras de comunicación para el comercio multimodal, lo que tiene como resultado la fractura 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 la huellas que la “vías rápidas” marcan en la ciudad (Robert, 2021: 83).

Este paisaje desolador que deja a su paso la *sociedad urbana* es descrita detalladamente por Mike Davis (2014), quien lo nombra como *slums* o áreas urbanas hiperdegradadas y que reciben topónimos particulares en cada región:

[...] bustees de Calcuta, los chawls y zopadpattis de Mumbai, los katchi abadis de Karachi, los kampungs de Yakarta, los iskwaters de Manila, las shammassas 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 DF (Davis, 2014: 14).

En ese sentido, la *sociedad urbana* implica una transformación espacial y temporal, la imposición de un ritmo: el de la producción y el consumo de mercancías; que se imponen incluso en el momento del goce, del llamado tiempo libre, que ha dejado de existir. Esta nueva forma social se asienta sobre la conquista y el desborde la ciudad misma, una implosión-explosión dice Lefebvre (2014: 8). 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 y el capitaloceno, lo *urbano* se ha expandido, efectivamente, al planeta entero. En esa transformación, el neoliberalismo significó un gran sismo que modificó y aceleró la tendencia vista por Lefebvre (Smith, 2009). Los planes de ajustenoviembreural del FMI fueron en gran medida lo 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.⁶ Esta fue la punta de lanza de las medidas impuestas por la razón neoliberal al planeta entero.

⁶ 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 (2014), que narra las formas de orga-

La ciudad dejó de ser el lugar de la producción y de 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 solo 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 establecimiento se ha facilitado por la tecnología informática y las comunicaciones; el sector capitalista que hoy 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: 83-84), este ente 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 los 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: 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 ha sido reprogramada 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, por medio de una revolución cultural que, afirma, solo puede ser total, que transformen el mundo, la vida y la sociedad (Lefebvre, 1968). Este drama se expresa como una batalla constante, entre los habitantes de esta nueva y contradictoria espacialidad.

nización 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”.

Para Jean Robert (Dupuy y Robert, 1979), la modernidad capitalista altera violentamente los marcos de vida de las personas, altera el tiempo y espacio de la vida cotidiana, las relaciones sociales y el propio lenguaje. Para este autor el capitalismo produce *contrasentidos*, es decir, que nos obliga a sobrevivir a partir de aquello que nos destruye. Es por ello que considera al actual modo de producción como *contraproductivo*, y el caso en el que centrará su reflexión será el del transporte, que solamente pueden 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. Y 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 eso explica su cercanía con el zapatismo, fue la posibilidad de que un modo de producción autónomo, que restituyera lo político, en cuanto capacidad de resolución local de los conflictos, pudiera llegar a establecerse, a sabiendas de que la autonomía y la heteronomía se encuentran articulados dialécticamente y, por lo tanto, son co-determinantes.

Por vías diferentes senderos de reflexión, Jean Robert y Henri Lefebvre, dan cuenta de las transformaciones espacio-temporales que implica la modernidad capitalista y el 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

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 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 solo la contra-cara de la movilidad autónoma, en la que el sujeto histórico recupera su lugar de sujeto, es capaz de desplazarse a partir de sus propias fuerzas, de su propio metabolismo, teniendo como eje de esa movilidad, su propio cuerpo.



Foto 1. “Huye de la ciudad. Hazla Retroceder”.
Autor: Rodolfo Oliveros, 2 de octubre del 2021, CDMX.⁷

⁷ Durante la marcha del 2 de octubre del 2021, en conmemoración del asesinato de estudiantes por parte del ejército federal y de 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 des-acelera, mira al pasado y al futuro. “Huye de la ciudad. Hazla retroceder” se lee en los muros de un paso a desnivel, y nos permite pensar en lo invivible que es cada vez más la ciudad, para las y los jóvenes. Una forma espacial que no responde a las necesidades del habitar humano, sino de la concreción del valor. Paradójicamente, el tag representa la posibilidad

Invocaremos una imagen para pensar la dialéctica de la movilidad heterónoma y la autónoma, a partir de confrontar la imagen y el papel del automóvil –del *transporte*– frente a la bicicleta –el *transitar*–, en la forma espacial de la ciudad capitalista, dos formas contradictorias de estar, de habitar la espacialidad urbana. Pero es 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 en el valor y el valor de uso; cuya expresión es la guerra que se establece entre la máquina y el ser humano. Recordemos cuando Marx afirmó que el ser humano pasó, de utilizar las máquinas para facilitar su reproducción, a ser insumos, la sangre que dota de vida a las máquinas.

En “Los cronófagos” Jean Robert habla de un parte de guerra, con cifras de asesinados y heridos; ya en la década de los 60 y 70 las cifras son devastadoras y, efectivamente, equivalentes e incluso superiores a las muertes en una guerra oficial. Durante el año 2020 en la Ciudad de México, el 39% de las víctimas viales fueron peatones, seguido de ciclistas, en total más de trescientas víctimas de los automóviles (Martínez, 2021). 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, 2014), en la que, por medio de la máquina, el *valor* los va capturando y recodificando, hasta volverlos un espacio y un tiempo des-humanizado (Robert, 2021).

de reapropiarse los muros grises de la ciudad y 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: 118).



Foto 2. Las bicicletas blancas en la ciudad son la memoria en recuerdo de los y las ciclistas que perdieron la vida a causa de un automóvil.⁸

Autor: Rodolfo Oliveros, 2021.

⁸ Dice Jean Robert y Dupuy: “En una sociedad dominada por los mitos de la velocidad, la movilidad, la accesibilidad y la ubicuidad, el abultamiento de la sección ‘accidentes de tránsito’ es inevitable y forma parte de esos rebotes del desarrollo industrial que constituyen la ‘tercera fuente’ de los males que nos agobian. Un niño de cinco años ha resultado gravemente herido en uno de esos accidentes. Entonces se entabla una carrera contra reloj para salvarlo, una carrera que pone severamente a prueba a la organización de los servicios de urgencia y que finalmente culmina en un fracaso, en la muerte del niño. La discusión pública que sigue y el eventual proceso recaen solo sobre los rendimientos, estimados insuficientes, del servicio de urgencias. Del accidente en sí, ni hablar” (1979: 271). La Ciudad de México se ha convertido en la ciudad de los *antimonumentos*, la resignificación del espacio como memoria de la tragedia. Los feminicidios, el asesinato de niños y niñas, los estudiantes de Ayotzinapa, los mineros de Pasta de conchos, Samir Flores y los miles de ciclistas anónimos que son recordados por medio de las bicicletas blancas colgadas en los postes

No es casual el uso de una figura militar para describir la forma de organización del proletariado en el capitalismo industrial, por parte de Marx: el *ejército industrial de reserva*. Para Marx y Engels el capitalismo es la guerra permanente de clases sociales y la competencia, ideología por antonomasia del capital; la 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 puede ser comprendida a cabalidad sin el concepto de *guerra*. Al respecto, en una epístola del Subcomandante Marcos con el filósofo zapatista Luis Villoro, afirmaba que las guerras *modernas* son irresolubles en términos de fuerza física, 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 conquistarlo se destruye y es despoblado, fracturado su tejido social, y es sustituido por una nueva geografía (SCI Marcos, 2016). Y 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 los costos de traslado. La escala de los desplazamientos se modifica, así como 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, y solamente quienes cuentan con los recursos suficientes pueden acceder a las vías rápidas en las ciudades, las cuales han sido privatizadas; es una aceleración que solamente puede existir a costa del estancamiento de la mayor parte de la población.⁹

de la ciudad que devora a sus habitantes. Son los saldos de una guerra que atraviesa el país entero.

⁹ Un dato contado por una paramédica de la ciudad. A la Cruz Roja, una institución de asistencia privada, las empresas le donan las tarjetas para circular por los segundos pisos de la ciudad y por todas las vías de

Jean Robert, desde su experiencia en la Ciudad de México, nos lo recuerda justamente con la construcción del “segundo piso” de la vía conocida como Periférico, una política impulsada por un gobierno progresista¹⁰ en la capital del país. Según algunas estimaciones, la CDMX ocupa el treceavo lugar entre las ciudades más congestionadas. Los usuarios del transporte público pasan 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 CDMX son 88 minutos, y el 30% de población puede llegar a hacer más de dos horas en el transporte público.¹¹

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, y de ello depende la vida de la población. La aceleración, en ese sentido, es solo una promesa de progreso, que solo puede ser cumplida para algunos.

¹⁰ 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: 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, 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).

¹¹ El portal de noticias Reporte Índigo ha dedicado varias notas a este tema, de donde se han tomado las estimaciones reportadas por aplica-

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 Robert, y en las que se observa una posible 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.

Sin embargo, hay algo que los aleja; para Robert la escala propiamente humana es local y, al estilo de Shumacher (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 como individuo, pero sí como colectividad; algo que sí 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 solo puede ser concebida como *total*.

En principio, tendríamos que afirmar que la escala no estalla, sino que es ampliada; el capitalismo hereda de épocas anteriores la escala local, la división ciudad-campo y la escala regional y nacional, por lo menos; con la modernidad se inaugura la escala urbana, internacional y global, las cuales fueron 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, este proceso produce al mismo tiempo la fragmentación

ciones de transporte. Ver "Chilangos, entre los que más tiempo pasan en el transporte público: Moovit" (Reporte Índigo, 2016) y "Recuperar el tiempo perdido en la movilidad de CDMX" (Reporte Índigo, 2021).

y la diferenciación del espacio. Este proceso solo ha sido posible por una revolución constante en el sistema de transportación de mercancías y de la producción de un sistema tecno-científico, guiado por la lógica de la razón instrumental, y 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 trastocará 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 tanto la concepción 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 sobre 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, este todavía no ha surgido (Smith, 2020). El lugar corresponde a la experiencia inmediata del sujeto, cuyas relaciones sociales no ha pasado del estado natural, de la comunidad inmediata; es el ritmo de lo vivido que subordina el tiempo social al tiempo cíclico de la naturaleza. La escisión entre el lugar y la naturaleza acontece 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 (Smith, 2020: 105-106, 116; Lefebvre, 2007).

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, plantea 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 con los acontecimientos materiales (Smith, 2006: 60-61), por lo tanto, el espacio es para Newton un referente universal de la existencia, sus características son: el ser vacío y puro, lugar de los números y de las proporciones, es visual, dibujado y espectacular. En tanto espacio vacío se irá llenando, tardíamente, de cosas y usuarios, que, sin embargo, permanece intocado por la actividad humana (Lefebvre, 1976: 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 de la ciudad; el sujeto que ya no es productor, sino solamente usuario, no es capaz de decidir, pues 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 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 solo era un caso especial del espacio relativo. Einstein afirmó que 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 tetra dimensional, 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 absoluto pierdan sentido, siguen existiendo, afirma Einstein, en tanto que son medibles por medio de los relojes y los cuerpos rígidos, pero ese estado absoluto depende del estado de 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. La percepción del tiempo y el espacio, las pendientes, los baches, la velocidad, varían según la forma de transporte, pero en tanto que 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.

Esto lo podemos conectar con el concepto de *escala*, la cual no está dada, sino que es determinada por nuestra ubicación en el espacio-tiempo del universo. En ese sentido, 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), es en relación con esa constitución. Es desde ahí donde miramos y percibimos el mundo. Es por ello que requerimos de una escala que determine otros mundos posibles y no los que se nos impone por medio del valor (Lefebvre, 2007).

La relatividad tiene consecuencias fundamentales: primero, que 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, con ello se constata su carácter aparente, de representación, pero no ya de la exactitud que se pretende otorgarle. Siguiendo los planteamientos de Franco Farinelli (Farinelli y Lladó, 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.

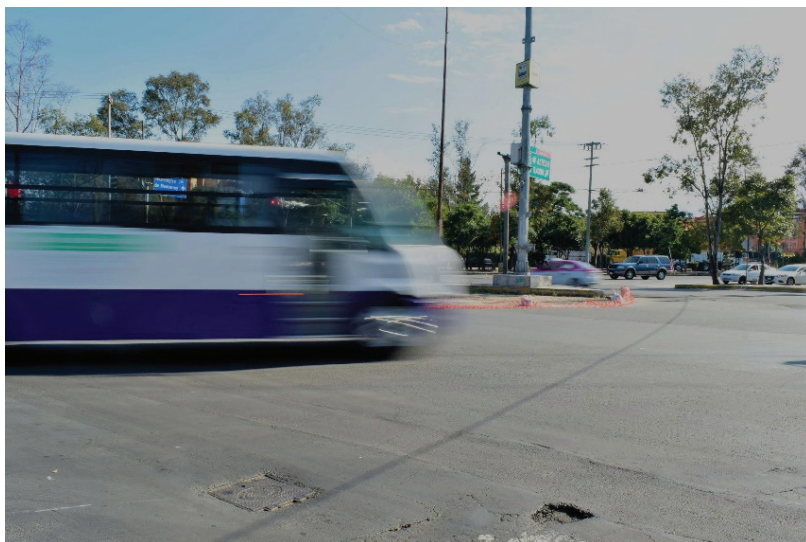


Foto 3. La aceleración como norma en la ciudad, aunque no se tenga a donde ir. Autor. Rodolfo Oliveros, 2021.

Así como Lefebvre analiza cómo 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, etc., Robert y Dupuy afirman, simultáneamente, que el tiempo también ha sido convertido en mercancía; en principio podríamos decir, que en la modernidad el tiempo es un bien relativamente escaso, que forma parte un nuevo conjunto de nuevos 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, el tiempo en sí, siguiendo a Marx, 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 capitalista, el tiempo, siempre escaso, se nos va de las manos, se venden tiempo aire para comunicarnos y establecemos horarios que determinan sa-

larios. Dice Jean Robert: la actividad es *cronófaga*, que es otra forma de afirmar que el trabajo es un chupa tiempo. Y, sin embargo, como afirmó Aristóteles, en el principio fue el tiempo.

De esta forma, tiempo y espacio se ven modificados, articulados y separados de forma paralela; el primero permite la superación de las distancias, que se acortan cada vez más, pero de forma desigual. No hay una destrucción absoluta del espacio, pero tampoco supremacía total del tiempo.



Foto 4. “Tomar las calles”. Autor. Rodolfo Oliveros, 2021.

Por ello podemos afirmar que, sin embargo, la velocidad no determina todas las formas de temporalidad; en ese sentido, afirma Ariel Colombo (2006), el tiempo es emancipación, lo *político* es la acción, y la *política* el constante aplazamiento, la 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 contraparte el *acto* es el *tiempo*, los *acontecimientos*, es decir, el momento donde *lo político* se revela, detienen el tiempo –como el reloj que es detenido por la bala lanzada por los comuneros de París o por los insurgentes zapatistas, las carreteras son cortadas, los peatones vuelven a tomar las calles.

Sin embargo, este *tiempo extraordinario* no es eterno y el tiempo ordinario toma su lugar; 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 contra-productiva, 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 acordes a los tiempos 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 e incluso 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, 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,

solo llega a la próxima actualización del *gadget*, o es un tiempo porvenir distópico.

Mientras la izquierda, tal como plantea Traverso (2019), se queda anclada en la nostalgia del pasado, a pesar de ello, 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, y 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 había ocultado y negado.

PALABRAS FINALES

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 contraparte, 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 solo es posible si logramos construir la autogestión generalizada.

Lefebvre argumenta a favor y en contra de la *calle*, ese lugar de encuentro, es paso y circulación. Sin embargo, *la calle* ha sido invadida por el automóvil, presionada por la industria y por los presupuestos, 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 (2014), 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, 2014). En ese sentido, la ciudad, la calle y la plaza han dejado de ser el lugar donde el sujeto se rencuentra con la comunidad, donde puede expresar su politicidad. Esto ha sido remplazado por el escaparate, por los paseos peatonales para el consumo de mercancía, para el mero espectáculo.

Al mismo tiempo, y de forma contradictoria, la calle es desorden y vida, posibilita la apropiación de *lugares* por parte del sujeto y de la propia ciudad, re-actualiza el tiempo-espacio y los 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. Para ello, sin embargo, es necesaria la interrupción del tiempo histórico, de la continuidad de tiempo lineal, que lo bifurcará por medio del acontecimiento y así conjurar el futuro sin destino, al que nos ha condenado el capital. De esta manera, 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, y que ya nos advertía Jean Robert, ese filósofo caminante, que ahora con cariño recordamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. (2008). *Las tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca.
- Colombo, A. (2006). *El futuro actual*. Prometeo Libros.
- Davis, M. (2014). *Planeta de ciudades miseria*. Akal.
- Demografía de la Ciudad de México (2021). En Wikipedia. https://es.wikipedia.org/wiki/Demografía_de_la_Ciudad_de_México
- Dupuy J. P y Robert, J. (1979). *La traición de la opulencia*. Gedisa.
- Echeverría, B. (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Itaca.
- Einstein, A. (2013). *Mi visión del mundo*. Tusquets.
- 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*, 29(2), 505-525.
- Farinelli, F. y Lladó, B. (2013). *Del mapa al laberinto*. Icaria.
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón.
- Harvey, D. (1994). "La construcción social del espacio y del tiempo: una teoría relacional" [Conferencia]. Simposio de Geografía Socioeconómica, Universidad de Nagoya.
- Illich, I. (1978). *Energía y Equidad. Desempleo creador*. Editorial Posada.
- Lefebvre, H. (1968). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza.
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política*. Península.

- Lefebvre, H. (1984). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza.
- Lefebvre, H. (2007). *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Continuum.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Lefebvre, H. (2014). "De la ciudad a la sociedad urbana". *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*. <http://www.bifurcaciones.cl/2014/12/lefebvre-de-la-ciudad-a-la-sociedad-urbana/>
- Lefebvre, H. (2017). *El derecho a la ciudad*. Capitán Swing.
- Lins Ribeiro, G.; Alba Vega, C. y Gordon, M. (2015). *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. Fondo de Cultura Económica.
- Louçã, J. C. (2021). "El compromiso de la antropología con este y no con otro mundo. Antropología y Marxismo". *Boletín Ichan Tecólotl*, (33)355, <https://ichan.ciesas.edu.mx/el-compromiso-de-la-antropologia-con-este-y-no-con-otro-mundo/>.
- Martínez, David (13 julio 2021). "Ciclistas y peatones, las víctimas de la inseguridad vial". Reporte Indigo. <https://www.reporteindigo.com/reportes/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.
- Moore, J. W. (2014). "De objeto a oikeios: la construcción del ambiente en la ecología-mundo capitalista". *Revista Sociedad y Cultura*, 2, 87-107.
- Oliveros Espinosa, R. (2021). "La conservación ambiental como estrategia de acumulación de capital. La Reserva de la biosfera de la mariposa monarca". Tesis de Maestría en Geografía, UNAM.
- Reporte Índigo (2016). "Chilangos entre los que más tiempo pasan en el transporte público: Moovit". Reporte Índigo. <https://www.reporteindigo.com/reportes/ciudad-mexico-tiempo-transporte-publico-latinoamerica-moovit/>
- Reporte Índigo (2021). "Recuperar el tiempo perdido en la movilidad de CDMX". Reporte Índigo. <https://www.reporteindigo.com/reportes/recuperar-el-tiempo-perdido-en-la-movilidad-de-cdmx/>
- Robert, J. (2012). "Los pobres reinventan la política". *Tamoanchan. Revista de Ciencias y Humanidades*, 1(1). <http://www.critica.org.mx/revistas/tamoanchan1/pobreza.pdf>

- Robert, J. (2021). “Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo”. *Itaca*.
- Sánchez Vázquez, A. (2011). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI.
- Smith, N. (2006). *La producción de la naturaleza. La producción del espacio*. SUA-FFYL-UNAM (Biblioteca básica de geografía, serie traducciones 2).
- Smith, N. (2009). “¿Ciudades después del neoliberalismo”? En Smith, Neil, *Observatorio Metropolitano*, R. Rolnik, A. Ross y M. Davis, Después del neoliberalismo: ciudades y caos sistémico (pp. 9-30). Museu d'Art Contemporani de Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Colección Contra Textos.
- Smith, N. (2020). *Desarrollo desigual. Naturaleza, capital y la producción del espacio*. Traficantes de sueños.
- Schumacher, E. F. (2011). *Lo pequeño es hermoso*. Akal.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2004). “El bolsillo roto. Las Altas Finanzas según los zapatistas”. Enlace zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/11/17/el-bolsillo-roto/>.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2016). “Apuntes sobre las guerras”. Enlace zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2011/03/09/apuntes-sobre-las-guerras-carta-primer-completa-del-sci-marcos-a-don-luis-villoro-inicio-del-intercambio-epistolar-sobre-etica-y-politica-enero-febrero-de-2011/>
- Thompson, E. P. (2002). *Obra esencial*. Crítica.
- Traverso, E. (2019). *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*. Galaxia Gutenberg.
- Zona metropolitana del Valle de México (2021). En Wikipedia. https://es.wikipedia.org/wiki/Zona_metropolitana_del_valle_de_México

- LUCHAS SOCIALES Y COYUNTURA POLÍTICA



UNA MIRADA CÓMPLICE A LA GIRA POR LA VIDA ZAPATISTA

A COMPLICIT LOOK AT THE ZAPATISTA JOURNEY FOR LIFE

Diego Ferraris y Viola Paolinelli
Colectivo Nodo solidale

Recibido: 12 de noviembre de 2021

Aceptado: 9 de diciembre de 2021

RESUMEN

“Una mirada cómplice a la Gira por la vida zapatista”, presenta una reflexión crítica sobre la nueva propuesta del EZLN y una narración de cómo la Travesía zapatista fue vivida por activistas de un pequeño colectivo internacionalista.

Palabras clave: Gira zapatista, EZLN, CNI, LAPAZ Italia, memoria rebelde, anticapitalismo

ABSTRACT

“A Complicit Look at the Zapatista Journey for Life”, presents a critical reflection on the new proposal of the EZLN and a narration of how the Zapatista Journey was lived by activists of a small internationalist collective.

Keywords: Zapatista tour, EZLN, CNI, LAPAZ Italy, rebel memory, anti-capitalism

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. [...]

Los del puy Jacinto Canek bautizaron el suyo como “Jean Robert”, que era así su modo de hacerlo acompañar el viaje.

EZLN

El 5 de octubre de 2020 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) sacó una nueva propuesta a nivel internacional. No era la primera, para nada. Pero esta vez la sacó a la luz en un mundo casi irreconocible, sacudido por la propagación global del virus SARS-Covid-19 que, de manera diferente en cada país y región, replanteó las formas conocidas de vivir, trabajar, estudiar, comer, sanar y hasta de morir. Junto con este virus, los gobiernos, cada uno a su manera, también han cambiado el día a día de miles de millones de personas decretando políticas *securitarias* y restrictivas casi en todo lado, aprovechando la dramática situación sanitaria para fortalecer las relaciones de dominio y, en general, el sistema económico global vigente (salvo algunas rarísimas excepciones, como Cuba). En la mayoría de los países se hizo evidente la insuficiencia de los sistemas de salud nacionales, cuyo abandono neoliberal de las políticas públicas en favor de la empresa privada se tradujo en millones de muertos entre los contagiados. Un mundo en donde en muchos casos las cuarentenas, obligatorias o menos, se volvieron como aislamientos inevitables para frenar la propagación del virus. Hasta los propios Caracoles zapatistas, sede de las Juntas de Buen Gobierno que administran los territorios autónomos, estaban cerrados al exterior, y todos los proyectos en su territorio que involucrasen a personas ajenas a sus comunidades estaban suspendidos.¹ Nadie se esperaba, en medio de este escenario apocalíptico de los primeros

¹ <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/03/16/por-coronavirus-el-ezln-cierra-caracoles-y-llama-a-no-abandonar-las-luchas-actuales/>

7/8 meses de la pandemia y de sus implicaciones políticas –entre las cuales el cierre de la mayoría de las fronteras–, una gira “mundial”.

Entre octubre de 2020 y el 1 de enero de 2021, el EZLN publicó una serie de comunicados anunciando y articulando un nuevo proyecto político, la Gira o Travesía por la vida. Este proyecto consistirá en un viaje por los cinco continentes que delegaciones de EZLN, juntas con otras del Congreso Nacional Indígena (CNI) mexicano; se realizará para conocer y dialogar con los que definen los “muchos mundos de abajo”, personas y organizaciones de diferentes geografías del mundo que luchan contra el capitalismo de acuerdo a sus propios modos y tiempos². La propuesta fue y es extraordinaria, sorprendió no sólo por la excepcionalidad del proyecto en sí, sino por las condiciones antes mencionadas debidas a la pandemia.³

Hasta enero se publicaron seis comunicados, y de ahí en adelante, hasta el regreso de la última delegación a tierra mexicana, tras el viaje cumplido, fueron veintisiete los textos públicos del EZLN que acompañaron la Travesía de estxs compañerxs “portadores del virus de la resistencia y de la rebeldía”. Los textos fueron publi-

² El primero de esta serie de comunicados es: *Sexta parte: una montaña en alta mar*, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/>

³ Pensando en la historia del EZLN, la Gira por la Vida se puede leer, de hecho, como algo análogo a lo que simbólicamente y concretamente lxs zapatistas ya han realizado a nivel nacional, en más de una ocasión, poniendo en práctica lo que podría definirse como su “práctica de escucha y tejeduría política”. Por ejemplo, a través de la marcha de los 1111 Delegados (1997) o de la Gira del Delegado Zero y la Comisión Sexta (2006) en el ámbito de la Otra Campaña o a través del Festival mundial de las resistencias y rebeliones (2014) o con la Gira en apoyo de la candidatura a las elecciones presidenciales de Marichuy, María de Jesús Patricio Martínez, portavoz del Congreso Nacional Indígena (2018), todos momentos en que lxs zapatistas visitaron y escucharon diversas luchas para tejer relaciones humanas y políticas. Cabe subrayar que la Gira por la vida, diferentemente que las experiencias mencionadas, sitúa la “práctica de escucha” a nivel planetario, internacional o intercontinental.

cados, como de costumbre, en la página enlacezapatista.org.mx y, como siempre, fueron prontamente traducidos a múltiples idiomas por parte de las redes internacionales de apoyo al zapatismo que, con sus propias transformaciones y continuidades, acompañan el caminar del EZLN desde su levantamiento del 1994.⁴

La Gira por la Vida había sido lanzada, y su narración y promoción prosiguió entre muchos comunicados públicos del EZLN y muchísimas asambleas y reuniones, que se desarrollarán a través de plataformas digitales entre una parte y la otra del océano, poniendo en contacto directo responsables elegidos por EZ y movimientos sociales europeos, pero también y sobre todo entre las muchísimas personas y organizaciones que en Europa comenzarán a promover, imaginar y organizar la llegada de las delegaciones. Lo que sigue es el punto de vista de unxs integrantes de nuestro colectivo internacionalista, adherente a la Sexta Declaración de La Selva Lacandona, el Nodo solidale. Somos una pequeña organización, nacida en 2007, que se constituye de dos colectivos autónomos interdependientes, uno activo en Italia y el otro en México. La recepción de los comunicados y de la propuesta zapatista fue análoga en los entusiasmos y perplejidades que han generados, pero fue ciertamente diferente en las recaídas concretas de las tareas inherentes. La parte italiana del colectivo se involucró desde el comienzo en los trabajos preparativos, informativos y de acogida, que duraron más de un año. La parte mexicana se dedicó más a facilitar los materiales que fueron usados y difundidos en formaciones, conferencias y publicaciones en eventos enmarcados en la misma Gira y en su promoción.⁵

⁴ Entre los muchos idiomas en los cuales fueron traducidos los comunicados de la Gira por la vida, mencionamos aquí: italiano, portugués, inglés, francés, alemán, griego, danés, ruso, esloveno, polaco, checo, holandés, euskera, árabe, farsi, kurdo, turco.

⁵ Entre otras mencionamos aquí, la colección de libros en versión digital y impresa, *Tatik. Gianfranco*, dedicada a EZLN y ofrecida entre los materiales que sostenían y promovían la Gira zapatista; cuyo primer número, *Sin prisa pero sin pausa. Note per una storia critica dell'Ezln* de Jérôme Baschet, salió en diciembre de 2020. <http://www.elementikairo.org/collane/>

Miramos y escuchamos un mundo enfermo en su vida social, fragmentado en millones de personas ajenas entre sí, empeñadas en su supervivencia individual, pero unidas bajo la opresión de un sistema dispuesto a todo para saciar su sed de ganancias, aún y cuando es claro que su camino va en contra de la existencia del planeta Tierra (EZLN).

Con estas palabras, a través de la pluma de su portavoz y subcomandante Moisés, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 5 de octubre de 2020, abre el primero de los seis comunicados que anuncian la empresa de Gira por la Vida, titulado *Sexta parte: una montaña en alta mar*. El texto con el que se abre la narración de la Gira, es muy denso y concluye con declaraciones explícitas y precisas sobre el viaje que se emprenderá; se abre enumerando cinco puntos clave de su lectura del presente, puntos que enumeran exactamente los temas que los análisis y las propuestas zapatistas de los últimos años han tratado de encuadrar y que de alguna manera sintetizan la contribución zapatista a los discursos anticapitalistas contemporáneos:

Frente a la fragmentación social que impulsa a la supervivencia individual, en una necia defensa del “progreso” y de la “modernidad”, lxs zapatistas reconocen a un único responsable de la opresión (que definen una hidra de muchas cabezas): el sistema capitalista que está devastando el mundo, y reconocen como su carácter específico, como expresión de una “lógica del sistema”, la aberrante realidad de los feminicidios. “En la indignante estadística de las muertes”, cuanto más “desarrollada está una sociedad”, mayor es el número de víctimas en esta auténtica guerra de género, escriben. Afirmando la idea de que la civilización occidental produce consumismo y feminicidios: “¡consumas y matas a las mujeres!”

1. La destrucción que arrasa en cualquier rincón del mundo, repercute en todo el planeta: la naturaleza está herida de muerte y “toda catástrofe natural anuncia la siguiente y olvida convenientemente que es la acción de un sistema humano la que la provoca”.

2. “En los distintos países se vive la disputa entre capataces y quienes aspiran a sucederles, escondiendo que el patrón, el amo, el mandón, es el mismo y no tiene más nacionalidad que la del dinero”. Lxs zapatistas afirman de escuchar y ver cómo los poderosos de la tierra se esconden y se retiran detrás de los llamados Estados nacionales, a través de un “imposible salto atrás”, dan lugar a nuevos fanatismos que anuncian las guerras venideras y “frente al pensamiento crítico, los poderosos demandan, exigen e imponen sus fanatismos”. Crean “nuevas corrientes esotéricas renacen y se crean, laicas o no, disfrazadas de modas intelectuales o pseudociencias” y las artes y las ciencias se someten al dinero!
3. “La Pandemia del COVID 19 no sólo mostró las vulnerabilidades del ser humano, también la codicia y estupidez de los distintos gobiernos nacionales y sus supuestas oposiciones”. Estos gobiernos bajo el mando del Mercado en un primer momento despreciaron promover medidas elementales pensando que la pandemia tendría una corta duración, y luego mostraron que su preocupación principal sería que las personas reasumieran sus condiciones de consumidores, porque era el letargo de las mercancías lo que les a preocuparlos. “El enfrentar la amenaza como comunidad, no como un asunto individual, y dirigir nuestro esfuerzo principal a la prevención”, escriben, “nos permite decir, como pueblos zapatistas: aquí estamos, resistimos, vivimos, luchamos”. El EZLN afirma que, así como frente al virus, la lucha por la vida es un asunto mundial y no nacional.
4. “También escuchamos y miramos las resistencias y rebelías que, no por silenciadas u olvidadas, dejan de ser claves, pistas de una humanidad que se niega a seguir al sistema en su apresurado paso al colapso: el tren mortal del progreso que avanza, soberbio e impecable, hacia el acantilado. Mientras el maquinista olvida que es sólo un empleado más y cree, ingenuo, que él decide el camino, cuando no hace sino seguir la prisión de los rieles hacia el abismo”.

Y siguen: en un mundo dividido entre “neoliberales y conservadores”, formas de “resistencias y rebeliones” siguen luchando por la vida, entendiendo que “las soluciones no se basan en la fe en los gobiernos nacionales, que no se desarrollan protegidas por fronteras, visten banderas y lenguas diferentes”. Resistencias y rebeliones que muestran y enseñan que, si hay una cura, esta vive en los sótanos, en los rincones de “los *abajos*” del mundo, y que nos queda que navegar y viajar para conocernos y encontrarnos.

Entonces, la propuesta zapatista: un viaje intercontinental en tiempos pandémicos, casi una provocación, un desafío a la lógica de un mundo enjaulado y aislado en el miedo individualizado. Así es, sin duda pero cabe analizar que en realidad sólo las bases de apoyo zapatistas, sus insurgentes y milicianos, saben desde cuándo esta “conquista invertida”, es decir, la Gira por la Vida, está en curso.⁶ Por supuesto, no es en absoluto un truco mediático pensado *ad hoc* en plena pandemia, porque cada paso del EZLN está meditado y construido con el largo tiempo de las opciones políticas acordadas en muchas y muchas asambleas y porque, como nos recuerda Jérôme Baschet, la acción del EZ no es comprensible “sin el tejido de memoria que la sostiene”.⁷ De hecho, cada paso de esta organización marca una insurrección rebelde de la propia memoria y una reescritura crítica de la propia historia en el seno de la historia de

⁶ Dicho aquí solo a modo de indicación general que se puede encontrar, por ejemplo, en los *Cuadernos de la Escuela Zapatista* (2013) –ver: https://radiozapatista.org/?page_id=20294– el ejército zapatista se constituye básicamente de estas tres figuras: “bases de apoyo”, o sea, cada integrante de la organización; “milicianos”, personas con cargos civiles en la organización pero con formación militar; “insurgentes”, militares que hacen referencia directa al mando militar de la EZ, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena –Comando General (CCRI-CG).

⁷ Entre los otros libros del autor, se vea: *La rebelión de la memoria*, Cideci-Uni-tierra, 2009

la humanidad que, abriendo el presente a las propias genealogías, eventos y traumas, recorre el pasado y abre a futuros posibles.⁸

Es cierto, entonces, que el proyecto de la Gira no tiene en absoluto como causa la pandemia, pero, al contrario, la enumera como otra dificultad coyuntural puesta frente a la complejidad del proyecto en sí. Pero es igualmente cierto, como dato de hecho ineludible, que esta propuesta se ha hecho pública en medio de esta misma pandemia, que precisamente en este tiempo se ha ido y sigue concretándose y, por tanto, se ofrece como ocasión para reflexionar críticamente entre la “distancia social” impuesta y la reciprocidad encarnada buscada por estxs rebeldes, para escuchar, hablar y conocerse.⁹

La Gira por la Vida ha comenzado en un año determinado, el 2021, que no solo es el vigésimo aniversario de la Marcha del color de la tierra¹⁰ con la que EZLN y CNI cruzaron México hasta entrar, bajo las luces internacionales, en las cámaras reunidas del parlamento para proclamar “Nunca más un México sin nosotrxs” y promover la ley Cocopa, fruto de los Acuerdos de San Andrés, para el reconocimiento de los derechos sociales y culturales indígenas;¹¹ no, no solo,

⁸ Como si en lo concreto fuera, dicho de manera brutal, blasfema y ciega a su actuar dentro su propia cosmoaudiovisión (C. Lenkersodorf) y como expresión de su propia espiritualidad (S. Marcos), una operación gestáltica colectiva, una práctica terapéutica comunitaria y concreta que en su puesta en acción elabora y sana un trauma.

⁹ Con la expresión “sigue concretándose” queremos referirnos y subrayar el hecho, que la Gira por la vida zapatista, después del cumplimiento de su “primer capítulo” en Europa, por cierto, sigue prosiguiendo tanto en la “restitución” que las delegaciones zapatistas y no que han viajado estarán por cierto cumpliendo en sus propios territorios rebeldes, cuanto en la preparación de sus próximos capítulos; y también por las múltiples organizaciones y personas que en el mundo se han movilizad por ella y siguen haciéndolo.

¹⁰ <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/02/24/en-san-cristobal-de-las-casas-comienza-la-marcha-de-la-dignidad-indigena-la-marcha-del-color-de-la-tierra/>

¹¹ Acuerdos y propuesta de Ley que fue traicionada por todos los partidos unos meses después y que sigue incumplido, véase: <http://>

el 2021 es el año de la celebración de los 500 años de la conquista de México. Del comienzo de uno de los genocidios que han pintado de “modernidad” el mundo. Por lo tanto, las y los zapatistas viajan para romper el hechizo capitalista en el mostrar y mostrarse de las innumerables formas de resistencia y de lucha que cada día intentan combatir y oponerse al capital, pero, al mismo tiempo, viajarán para “invertir el rumbo de la conquista”. Escribe John Holloway:

Navegan en dirección opuesta a Colón y los conquistadores, para descubrir un mundo de rebeldes. No van a buscar a los conquistadores y exigirles disculpas, sino que van a buscar insurgentes para unirse a ellos en la lucha. No se habla aquí de imperialismo o colonialismo, nada hay de la larga tradición de la izquierda de imponer definiciones territoriales a los antagonismos sociales, sino que trata de algo mucho más simple, mucho más directo: los insurgentes de una geografía van a unirse a los insurgentes de otra geografía. Porque esa es la única forma en que podemos crear el futuro (Holloway).

En su comunicado, los zapatistas advierten: “el primer destino de este viaje planetario será el continente europeo”, las delegaciones navegarán y viajarán desde tierras mexicanas a partir de abril de 2021 y después de cruzar “varios rincones de Europa abajo a la izquierda”, llegarán a Madrid el 13 de agosto de 2021, “500 años después de la supuesta conquista de lo que hoy es México”, para declararse todavía vivos y en lucha, e inmediatamente después continuarán por su propio camino. Precisamente recordando el vigésimo “aniversario de la Marcha”, el EZLN, afirma que sus delegaciones estarán compuestas principalmente por mujeres, invita públicamente a que una delegación mexicana conformada por el CNI-CIG (Congreso Indígena

enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-reforma-constitucional-aprobada-en-el-congreso-de-la-union-no-responde-en-absoluto-a-las-demandas-de-los-pueblos-indios-de-mexico-del-congreso-nacional-indigena-del-ezln-nide-la-sociedad-civil/

de Gobierno) y por el Frente de los Pueblos en Defensa del Agua y de la Tierra de Morelos, Puebla y Tlaxclala, se una a sus delegaciones, y que todas la personas que tienen como vocación la libertad se unan a este proyecto, lo promuevan y participan en sus actividades.

Solo con el paso de las semanas se confirmará el hecho de que los comunicados se estaban publicando al revés, del sexto al primero, quizás para indicar la cuenta atrás para el lanzamiento del proyecto o para remarcar la idea de que las delegaciones viajando a Europa 500 años después de la Conquista y del inicio del Genocidio indígena, irán a repasar la historia a contrapelo, o por ambas razones, o quién sabe. Pero es un hecho que, con el primer comunicado, el último, una Declaración por la vida, el EZLN lanzará formalmente la Travesía, explicando por puntos las actividades que pretende realizar: “encuentros, diálogos, intercambios de ideas, experiencias, análisis y evaluaciones entre quienes estamos comprometidos, desde concepciones diferentes y en diferentes campos, en la lucha por la vida” (EZLN, *Primera parte: una Declaración por la vida*). Porque, escriben, “conocer lo diferente es parte de nuestro compromiso en nuestra lucha”, más allá de que esto pueda contribuir o no a la lucha o si de estos encuentros nacerá o no un camino compartido.

EZLN, anuncia que estos encuentros y actividades se realizarán en los cinco continentes, que las de Europa se desarrollarán entre junio y octubre de 2021 y las de los otros continentes se precisarán a lo largo del tiempo, en comunicados posteriores, y se realizarán según tiempos y posibilidades de la misma organización. Por último, invita a firmar la Declaración por la Vida y a promover e involucrar a quienes comparten las mismas preocupaciones y luchas similares, a todos “los abajos” y a todas las personas honestas y a todos los pobres que se rebelan y resisten en los muchos rincones del mundo, para que participen y luchen por la vida. EZLN firma con un “nosotros” colectivo la Declaración, publicando los nombres de organizaciones y personas que han firmado, y definiéndose uno de los “puentes de dignidad” que une los cinco continentes.

El EZLN apela a las vocaciones anticapitalistas. La suya es una advertencia y una invitación personal, dirigida a cada unx en cada

rincón del mundo y a todas juntas como humanidad, como si quisiera contactar con el humano en lo humano frente al apocalipsis capitalista. Cerrando la Declaración renueva su compromiso de continuar combatiendo el sistema e invita en todas partes y a todas horas, a cada quien en su terreno y según sus tiempos y modos, a continuar combatiendo este sistema, hasta destruirlo por completo.

En Roma, en Italia, desde hace meses, las usuales asambleas de las redes de la izquierda anticapitalista y de las okupas activas en la ciudad se habían vuelto muy esporádicas y se realizaban en los horarios acotados por el toque de queda impuesto por los decretos sobre la emergencia pandémica del Gobierno italiano. De hecho, la nueva amplia alianza del gobierno, encabezada por el ex director del Banco Central Europeo, Mario Draghi, estaba asignando, como se venía haciendo también en otros países, colores distintos a cada región del país para definir las medidas restrictivas capaces de “contener” la difusión del virus. Las medidas eran calculadas a partir de los casos de positividad (basadas en estadísticas oficiales muy polemizadas) y de muerte, que determinaban las posibilidades y los límites de los desplazamientos internos. Cabe mencionar que Italia fue de los primeros países –tras de China y juntos con Irán– en registrar fallecimientos multitudinarios por el Covid-19; también tempranamente fue evidente que los servicios sanitarios del país no estaban preparados para una epidemia de tal magnitud, por culpa de los feroces recortes del presupuesto público en los últimos 15 años de políticas económicas neoliberales.

Vivir en estas condiciones no fue en absoluto fácil y queda ciertamente como algo a reflexionar de manera crítica y colectiva. Actuar de manera transversal y organizada en oposición a las medidas impuestas, pareció algo inalcanzable, tanta fue la frustración y la angustia provocadas por la impotencia e inmovilismo que se sentía entre la soledad personal impuesta y la falta de análisis compartida ante la nueva y dramática situación. Hasta la aparición de este “relámpago en la noche”, como lo definió un compañero en nuestro chat colectivo. Un relámpago que se lanzó desde las tierras rebeldes zapatista a los principios de octubre, que llegó al

otro lado del océano y que se difundió en el mundo como un llamado de alegría y esperanza anticapitalista.

Pero... ¿En qué sentido una gira?" es la pregunta que más se difundió en el movimiento social romano y no solo. "¿Será cierto?, ¿será una metáfora?, ¿es cierto que llegarán realmente lxs zapatistas? Y si de veras es su intención visitarnos, ¿será posible su viaje en estos tiempos de pandemia, control y fronteras cerradas?

En la realidad, el entusiasmo y la confianza en la palabra de lxs compañerxs zapatistas y, podríamos decir, el deseo colectivo hacia la realización de esta Travesía, ganaron sobre cualquier duda, y pocos días después de la publicación del primer comunicado, junto con otras personas y realidades organizadas, se promovió la creación de un grupo de chat que tomó el nombre "Accogliamo Zapatistx Roma" (Acogemos Zapatistas Roma), al cual pronto se agregó una lista de correos para un intercambio político más profundo sobre el mismo tema. Junto con distintas organizaciones y personas que se sintieron convocadas por los comunicados, se llamó a una primera asamblea pública dedicada a la Gira por la vida zapatista, en el Centro Cultural Ararat, espacio considerado el corazón de la comunidad kurda de Roma y Lazio.¹²

Fue una especie de ruptura del aislamiento en que se estaba: fue hermoso volver a vernos entre tantas personas, aun cuidando las medidas sanitarias, para hablar de un tema tan novedoso. Nuevas generaciones tomaron la palabra y abrieron sus oídos a las narraciones de compañeros y compañeras que desde hace tiempo han mantenido relaciones políticas con los "compas" de aquellas geografías rebeldes. Todos y todas en sus intervenciones

¹² Lugar ocupado desde el 1999 tras la negación de asilo político en Italia a Abdullah Ocalan, líder del pkk, que después de aquel rechazo fue detenido en Africa y sigue privado de su libertad en la isla cárcel de Imrali en Turquía.

subrayaron su entusiasmo y deseo de profundizar la historia y la lucha del EZLN, ya que muchos jóvenes han sabido de ella más por su resonancia en el imaginario rebelde que por conocer a detalle su propuesta y organización. Fue un nuevo despertar del interés general sobre el zapatismo, como no se sentía desde hace algunos años. Aquel día se empezó a sentir colectivamente una sensación rara, y cada vez más compartida, de que la locura de este viaje –con todas las dificultades y tareas que implicaba– contenía algo de increíble: el proceso a que estaba dando pie habría sido importante y esperanzador, aunque paradójicamente los “compas” no hubieran llegado. La sola idea de recibir a lxs zapatistas había sacudido al movimiento de las izquierdas, tanto en Roma como a nivel nacional, logrando hacer converger en el mismo espacio de discusión y organización a tantos colectivos que, a menudo, se habían ignorado o jamás habían colaborado.

Tal y como estaba pasando en otros países de Europa, los intentos organizativos se estaban centrando tanto a nivel local, como nacional e internacional, para que la acogida fuera lo más organizada posible, apoyada y promovida de forma conjunta. En Italia las distintas realidades territoriales que se estaban encontrando desde hace algunas semanas decidieron reunirse bajo el acrónimo de Libera Asamblea Pensando/Praticando Autonomía Zapatista, Libre Asamblea Pensando/Practicando Autonomía Zapatista (LAPAZ), un nombre ciertamente ambicioso para una red con capacidades inciertas, pero sin duda movida por un deseo sincero: dar la bienvenida a estxs rebeldes que estaban a punto de torcer el rumbo de la ruta de la Conquista que se había realizado (y narrado) en demasiadas ocasiones persiguiendo el poder, a través de homicidios, despojos y destrucciones. Un anhelo compartido de dejarnos sorprender y aprender todo lo que no sabemos; de escuchar una parte organizada y autónoma de estos dignos pueblos indígenas que nunca han aceptado someterse.

Decidir el nombre representó el primer ejercicio de este deseo colectivo de compartir. El primer paso de un camino. La creación de un espacio pensado como libre e incluyente y con el fin explícito

de coordinar los múltiples y diferentes intentos de trabajar juntos para una acogida digna de la hazaña zapatista. Un cachito de este suelo que llamamos Italia que se organiza de abajo a la izquierda. Un cachito, de verdad, repleto de okupas, colectivos estudiantiles, feministas de hoy y de ayer, migrantes sin papeles y con mucha dignidad, sexo-disidencias de todos los colores y amores, luchadorxs por vivienda y contra la precariedad del trabajo, defensorxs de valles verdes, ríos limpios y aguas públicas contra los megaproyectos y super trenes mortíferos.

Entre el 1 de enero y marzo el EZLN no publicó comunicados. En esta fase Italia liaba con el segundo cierre total y las fuertes limitaciones a los desplazamientos internos mientras también se iba polarizando la discusión sobre el quehacer político en tiempos pandémicos; paralelamente continuaban los esfuerzos para imaginarse una acogida digna y necesaria de las delegaciones zapatistas. La Gira estaba, en los hechos, creando una complicidad poderosa incluso entre realidades políticas que, como decíamos, antes no colaboraban. Se creó un frente bastante unido para tratar de asumir el hecho de que la “invasión” por mucho tiempo no tenía una fecha y una agenda clara y que por ello necesitábamos convertirnos en un comité de acogida flexible y abierto ante cualquier eventualidad, listo para armar la agenda de decenas de encuentros más la logística para hospedar más de ciento cincuenta personas que habrían conformado las delegaciones procedentes de México.

El 8 de marzo de 2021, las mujeres zapatistas compartieron su poderoso pensamiento, dedicado a todas las mujeres que ya no están con nosotrxs, un poema que hace hervir la sangre, un mensaje de ira dolorosa que retoma con sencillez el análisis crítico del sistema capitalista y de la civilización moderna occidental, cuyo valor se mide por el precio del petróleo cuando ya no es oro, y no por el número de feminicidios o de daños ambientales que el capitalismo sacrifica anualmente.¹³

¹³ <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/03/08/las-que-no-estan/>

Inspiradxs por las palabras de lxs compañerxs y por sus comunicados, se empezaron a producir libros, folletos, materiales informativos, exposiciones, juegos de mesa, bajo el impulso de promover nuevos imaginarios rebeldes y apoyar en la recaudación de fondos para los gastos de la Gira. Los trabajos realizados han hecho posible que en muchos territorios se vuelva a hablar de otros mundos, de desafíos, de propuestas, de acciones propositivas y anticapitalistas.

Específicamente, como Nodo Solidale, aportamos con la publicación, juntos con las y los compañeros de una pequeña editorial independiente llamada Kairos, de una colección de libros sobre la experiencia zapatista que se había lanzado en noviembre en apoyo a la Gira por la vida. Uno de ellos es *El acuerdo es vivir*, una recopilación de comunicados de las compañeras zapatistas que retoma la consigna con la que las compañeras zapatistas se habían despedido de las miles de compañeras del mundo que habían participado en el Segundo Encuentro de las mujeres que luchan, en diciembre del 2019.¹⁴ La resonancia en Italia es fuerte, ya que el lema que circula en todas las asambleas relacionadas con el movimiento “Ni una menos” hacia las movilizaciones globales es “nos queremos vivas”.

En mayo de 2021 los temores de que lxs zapatistas no llegaran en serio se evaporan ante el hecho de que un pesquero rebautizado “La montaña” zarpa con la primera delegación de siete zapatista, llamada Escuadrón 421, rumbo a Vigo, en Galicia, donde habría de llegar unas semanas después, recibido por cientos de activistas de la Europa insumisa ya bautizada por lxs zapatistas, “SLUMIL K’AJXEMK’OP”, que quiere decir “Tierra Insumisa”, o “Tierra que no se resigna, que no desmaya”.¹⁵ A partir de ahí hubo una avalancha de actividades, al ritmo de las primeras etapas del Escuadrón 421

¹⁴ <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/27/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-inauguracion-del-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/>

¹⁵ <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/04/17/escuadron-421/>

y las sucesivas llegadas de las delegaciones zapatistas. Llegada que se tuvo que esperar llamando a movilizaciones descentradas en contra de la falta de expedición de pasaportes para la segunda delegación, la más numerosa, nombrada Fuerza Aérea Zapatista.¹⁶

Se puede suponer que este retraso no fue solo un trámite burocrático que se tardó sino fue la sutil herramienta política que los gobiernos usaron para impedir que la delegación masiva de 160 zapatistas llegara a Madrid el 13 de agosto de 2021, día en que se cumplió el 500 aniversario de la caída de Tenochtitlan, sitiada durante semanas por los conquistadores liderados por Hernán Cortes. Aun así, este día hubo una marcha en la Puerta del Sol (Madrid), con el Escuadrón 421 y otras representaciones de los pueblos originarios de América Latina acompañados por miles de solidarixs. La delegación de siete zapatistas llegó entonces a una plaza repleta, festiva y aclamada, montando en una carabela con las velas cubiertas con banderas del EZLN, que se movió por las calles de la capital española, seguida por más de dos mil personas. Fue vigorosa la presencia de los centros sociales de Madrid y de numerosas delegaciones de toda Europa.

Como delegación italiana de LAPAZ, llevamos una manta con escrito: “13-8-2021 - Desde hace 500 años en el mismo lado - La Gira Zapatista Va”. En este día se concretó por instantes la complicidad de las múltiples resistencias mundiales reunidas en las calles madrileñas: las palabras zapatistas cobraron sentido en los cuerpos vivos. Una vibra de sensaciones políticas reales y difusas que se repitió un mes después en Viena, la única capital europea que concedió la entrada de las últimas delegaciones de compañeros y compañeras zapatistas en el corazón del Viejo Continente.

Llegamos a la antigua ciudad imperial durante la segunda mitad de septiembre, en representación de los muchos nodos territoriales de LAPAZ, todos los esfuerzos producidos e imaginados hasta ese

¹⁶ <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/08/30/por-la-vida-salida-de-la-extemporanea-a-europa/>

momento asumían un espesor aún más relevante. Nuestra misión, más allá de apoyar en lo concreto y recibir concretamente y con todo el entusiasmo a lxs compas, así como se había hecho en Vigo y en Madrid, fue la de filmar y fotografiar el desembarco de la Fuerza Aérea Zapatista y el discurso del subcomandante Moisés, su portavoz y responsable, para permitir a todas las compañeras y compañeros que no habían podido llegar de participar a ese momento histórico.

Tuvimos que empeñarnos en crear una máquina organizativa viva, “real” y no virtual, porque el interés del EZLN no era el de hacer saber al mundo dónde se encontraba y que iba haciendo, sino quién respondió al llamado de la Declaración por la Vida y visitarlo discretamente y directamente sin cámaras y prensa. Lo que pasó, también en este sentido, queda por reflexionar, lo que vivimos no fue mediatizado, si no vivido personalmente. Sabemos que este primer resumen de nuestra parte es totalmente insuficiente para describir la profundidad de las conexiones políticas que se dieron en los días de contacto constante con lxs compañerxs zapatistas y del CNI.

En los días siguientes a su llegada se definió conjuntamente el plan de la Gira. Europa se dividió en tres zonas: zona 1: Austria, Alemania, Escandinavia; zona 2: Francia, Italia, Suiza, Grecia e Inglaterra; y zona 3: España y Portugal. Lxs compas se dividieron en grupos nombrados de Escucha y Palabra para visitar simultáneamente distintos lugares y participar en diversos eventos organizados.

Roma, a finales de octubre, recibió cuatro de aquellas delegaciones compuestas cada una por seis bases de apoyo. El primer día fue puramente de acogida y logística. Cada grupo se reunió y visitó distintos lugares, sobre todo, okupas y centros sociales (que representan la peculiaridad política antagonista de la ciudad), para conocer diversos colectivos y experiencias de lucha. Internacionales y compañeras de otras ciudades llegaron para dar su aporte en aquella etapa de la Gira, repartiéndose en las diferentes comisiones que se habían armado. Al día siguiente se nos pidió que les dejáramos el día libre para que pudieran hacer una reunión para devolverse mutuamente la experiencia vivida en el respectivo viaje de exploración de la zona 2. De hecho, fue un momento muy conmovedor

ver todxs estxs compas reencontrarse después de haberse separado para escuchar y hablar en diversos rincones de Europa. Desde el siguiente día empezaron múltiples actividades, entre las cuales queremos mencionar: la organizada por la asamblea separada de las compañeras que llamó a una jornada dedicada a la cuestión de la Ley revolucionaria de las mujeres y sobre los dos Encuentros Internacionales de las Mujeres que luchan, que tuvieron lugar en territorios zapatistas y en los cuales algunas de las presentes habían participado, y de los cuales muchas querían saber. Las jornadas de intercambio con el maravilloso Comando palomitas,¹⁷ una brigada de seis niños con sus respectivas madres, listos para hacer amigos y jugar con todxs. Días en los cuales prever actividades para la infancia fue divertido y poderoso. Las jornadas dedicadas a las Artes y a las Ciencias con experimentos y espectáculos de todo tipo. Y el muy conmovedor Día de Muertos en el cual, junto con los compas, realizamos lo que en México es costumbre y tradición: el altar de los muertos; y vivimos momentos de gran intimidad e intensidad, contándonos recíprocamente de nuestrxs queridos luchadores. Tanto del Subcomandante Pedro y de la Comandanta Ramona, como de Carlo Giuliani, Dax y Renato Biagetti.¹⁸

El 7 de noviembre, en cambio, vivimos un momento de verdadera fiesta y juegos: en la cancha de fútbol de los All Reds – Rugby Roma, en el Laboratorio Ocupato Autogestito Acrobax,¹⁹ el equipo de fútbol zapatista Ixchel Ramona²⁰ fue desafiado en un torneo femenino de fútbol que la vio triunfante ante los equipos de compañeras procedentes de diferentes partes de Italia. Entre un discurso

¹⁷ <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/09/10/comando-palomitas/>

¹⁸ Carlo Giuliani, asesinado por la policía italiana, el 20-7-2001 durante las manifestaciones contra el G8 de Génova; Davide Cesare, apodado *Dax*, asesinado el 17-3-2003; y Renato Biagetti, asesinado el 26-8-2006, víctimas de agresiones fascista.

¹⁹ <https://acrobax.org/>; <http://www.allreds.it/>

²⁰ <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/09/08/despues-de-los-17-la-seccion-miliciana-ixchel-ramona/>

al micrófono y un musical saludamos a la poderosa Fuerza Aérea Zapatista, terminando en un baile desatado bajo un cielo lleno de fuegos artificiales. Los abrazos de despedida fueron ya el primer brote de esta semilla de esperanza que lxs zapatistas vinieron a sembrar, abrazos duraderos de manos en lucha, que hoy siguen trabajando por un mundo mejor, a pesar de la incertidumbre de los tiempos catastróficos que estamos viviendo.

Es cierto que el viaje zapatista se ofrece como gran ocasión de esperanza anticapitalista y permite reflexionar e investigar las recíprocas aportaciones entre zapatismo contemporáneo y las luchas sociales anticapitalistas del mundo: una lucha “local” por la dignidad indígena, la autonomía y el autogobierno, que conocerá y traerá solidaridad a las luchas de otros países, y no a la inversa, como sería más fácil pensar en términos clásicos y eurocéntricos. ¡Sorprendente! Sí, pero una vez más, no tanto, porque el EZLN no actúa como una organización clásica de la izquierda histórica (S. Tischler), y porque no se puede comprender plenamente su compromiso histórico y político leyéndolo como una lucha particular, sin comprenderlo en su propio horizonte planetario y en su propia y concreta relación con una multiplicad abierta de luchas mundiales.

El viaje por la vida fue y sigue siendo, escribe Jérôme Baschet:

la oportunidad para que un mayor número de personas conozcan a lxs zapatistas y conozcan más sobre esta experiencia de autonomía y dignidad que ha soportado contra vientos y mareas durante un cuarto de siglo. Y, con suerte, también será una oportunidad para dejarse llevar por el contagio rebelde de que los zapatistas son los portadores potentes (Baschet).

De acuerdo con Baschet, pensamos que cada vez que toman palabra y hablan, las y los zapatistas sorprenden, hacen reflexionar profunda y críticamente, e inspiran. En medio de una época en la que la enfermedad pandémica Covid-19, con sus variante,s se estaba propagando, proyectándonos en una sociedad global que los gobier-

nos y los medios de comunicación convencionales había comenzado a contar como paradójicamente fundada en el principio de la “distancia social”, entre cierres forzados de innumerables actividades como prueba de una disciplina impuesta por los Estados contra la difusión del contagio, el EZLN se propuso viajar por el mundo para conocer personalmente, a través de sus delegaciones, junto con las del Congreso Nacional Indígena, las luchas europeas de abajo. Remitiendo, así, de manera implícita a una posible contraposición simbólica entre dos culturas contrapuestas: la del capital que promueve el principio de la “distancia social”, que parece integrarse perfectamente con lo de la “competencia”, principio fundacional del proyecto neoliberal; y el de las y de los zapatistas, de los pueblos indígenas y, según nuestra convicción, de las prácticas internacionalistas de lucha: presencia encarnada y reciprocidad.

Deteniéndose por un momento en estas imágenes contrapuestas, y a través las “palabras-pensamiento de lxs zapatistas”, como las nombra el mismo compañero e historiador francés, la pandemia Covid-19, vista “desde arriba”, como dicen lxs zapatistas, es decir, pensada por las miradas de los capitalistas y de los poderosos, parece la ocasión perfecta para renovar el hechizo capitalista y para imponer férreas disciplinas securitarias y productivistas, para instaurar un régimen “democrático” cada vez más técnico-sanitario, y convencernos de la necesidad de hacer grandes esfuerzos personales y colectivos para salvar el planeta, es decir, porque en su lenguaje planeta y sistema se identifican, como si la vida humana se identificara de verdad con su modelo de organización social, el capitalismo. Pero, vista “desde abajo”, la misma pandemia puede verse como un momento en el que precisamente quienes pueblan los muchos mundos de abajo pueden ser visibilizados y escuchados, como una ocasión para aprender nuevos y antiguos modos de sostenerse mutuamente. Como ocasión para repensar críticamente, por ejemplo, el concepto mismo de “solidaridad”, ya sea a nivel local, global o “internacional”, para reflexionar y distinguir cada vez más claramente, por lo que es posible, las prácticas gubernamentales, capitalistas o de izquierdas políticas clásicas, por sus

posibles significados anticapitalistas. De hecho, en este sentido, en el caso específico de la Gira zapatista, “es posible aprender mucho de los pueblos indígenas, porque son pueblos que en el curso de sus historias han vivido múltiples pandemias y han sabido cómo no derrumbarse sino transformarse” (Rocío Martínez, intercambio de correo, 20-4-2021); y porque su experiencia de lucha sigue siendo una experiencia concreta de autonomía y de democracia no liberal, que renueva y nutre las prácticas y los horizontes anticapitalistas de nuestro contemporáneo.

La lucha zapatista nos muestra cómo la ideología, que pretende haber “descubierto” a América y haber traído la civilización, es la misma que hoy promueve el Tren Maya en el sur de México y los megaproyectos industriales en su propio territorio y en el mundo, calificándolos como “bien” para el progreso. La misma ideología que silenció y realizó el genocidio histórico, físico y cultural de los pueblos indígenas perpetrado por los conquistadores y continuado por gobiernos estatales racistas, la misma que hoy calla sobre el impacto “ecocida” y antihumano de los mismos megaproyectos industriales que celebra. La misma ideología que funda las relaciones sociales en la competencia, en un individualismo propietario y competitivo, en la superioridad del hombre sobre la mujer y sobre la naturaleza, y en el poder de los poderosos y de los propietarios; la misma que somete las relaciones entre humanos y no humanos, y la vida en general, bajo la égida del dinero y de las mercancías.

Podemos aprender de ellos como pueblos que nunca se han identificado con la ideología moderna e industrial, y que hoy, como desde hace siglos, siguen luchando por su dignidad y contra el capitalismo. Pueblos en resistencia que con su viaje *en curso* ofrecen su complicidad a las luchas planetarias, queriendo conocer personalmente las múltiples formas a través de las cuales el capital nos ataca en nuestras diversas geografías, y las innumerables formas con las que tratamos de resistir y combatirlo.

Es la destrucción completa del sistema capitalista el objetivo político al que aspira la Travesía por la vida. Objetivo ciertamente complejo, tanto al alcanzarse, como de comprenderse, en las for-

mas concretas de su realización. El EZLN siempre ha declarado que no hay “manuales” para ello; de hecho, siempre ha criticado las Revoluciones con la R grande que anunciaban o anuncian Verdad y Evangelios a cumplirse. No, la propuesta del EZLN es empírica y prefigurativa, donde quiera, quien vive escuchando su propio dolor como parte de un dolor colectivo y humano, de un dolor de la tierra que sufre nuestros mismos dolores debidos a la inhumanidad del sistema y a la devastación ambiental que hace, puede abrirse a este su dolor, y al acogerlo como aspecto de un dolor social compartido, puede “organizarse”, junto con redes de redes compuestas de un “nosotros” dinámicos y concretos, y puede practicar, en sus propias geografías y según sus propios modos y calendarios, formas de resistencia y rebeldía que apuntan a la destrucción completa del sistema. Pero, ¿cómo hacerlo? ¿Cuáles son las formas para desactivar y destruir el sistema capitalista? ¿Quién es este “nosotros”? ¿Será el conjunto de pequeñas prácticas junto con un cambio tanto repentino cuanto radical de nuestra misma visión y percepción de nosotrxs mismxs y del mundo a destruir el sistema?

BIBLIOGRAFÍA

- Baschet, Jérôme (2009). *La rebelión de la memoria*. Cideci-Unitierra.
- Baschet, Jérôme (2018). *Rebeldía, resistencia y autonomía. La experiencia zapatista*. Ediciones Eon.
- EZLN. *Enlace zapatista*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>
- Holloway, John (9 de mayo de 2021). “Comunizar”. Recuperado de <http://comunizar.com.ar/ahora-podemos-respirar-la-esperanza/>
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdés Editores.
- Marcos, Sylvia (2022). *La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas*. Planetarias.
- Tischler, Sergio (2019). *El zapatismo y los umbrales de un nuevo mundo posible*. Astillas de la memoria.

- PENSAMIENTO CRÍTICO

|

PRIMACÍA DE LA PERCEPCIÓN O APOCALIPSIS CIENTÍFICO

PRIMACY OF PERCEPTION OR SCIENTIFIC APOCALYPSE

Jean Robert

Aceptado: 9 de diciembre de 2021¹

RESUMEN

Jean Robert aborda en este texto la construcción del cambio climático como hecho científico. Jean critica el razonamiento epistemológico de la edad contemporánea y su panacea: la Ciencia, y la manera hegemónica de la relación entre conocimiento de la realidad, realidad en acto y forma del conocimiento y del conocer. La pregunta que subyace al texto es: ¿es lícito seguir anteponiendo a la realidad en acto, un supuesto conocimiento de ésta (el Científico), aislado de la misma y que se presupone jerárquicamente superior a ella? De manera por demás profética, este texto de hace 20 años afirma que, bajo el modo de proceder científico de su momento, “la catástrofe climática sólo emergería como un hecho en simultaneidad con una verdadera mutación de la economía que ampliaría la experiencia de la escasez, base de la economía, en dimensiones hasta ahora inimaginables”. Con esta aseveración como punto de partida, decide esbozar el cuadro del “modelo de un orden económico correspondiente al nuevo orden climatológico”. Al hacerlo, formula una pregunta hoy urgente: ¿cómo distanciarnos de ello?

¹ El presente artículo fue publicado originalmente en la revista *Ixtus. Espíritu y Cultura*, 29, 2000.

Palabras clave: epistemología, sociología del conocimiento, cambio climático, economía, riesgo.

ABSTRACT

Jean Robert addresses in this text the construction of climate change as a scientific fact. Jean criticizes the epistemological reasoning of the contemporary age and its panacea: Science and the hegemonic way of the relationship between knowledge of reality, reality in act and form of knowledge and knowing. The question that underlies the text is: is it lawful to continue putting before the reality in act, a supposed knowledge of it (the Scientist), isolated from it and that is hierarchically superior to it? In a prophetic way, this text from 20 years ago affirms that, under the scientific way of proceeding at the time, "the climate catastrophe would only emerge as a fact simultaneously with a true mutation of the economy that would amplify the experience of scarcity, basis of the economy, in dimensions hitherto unimaginable." With this assertion as a starting point, he decides to outline the picture of the "model of an economic order corresponding to the new climatological order". In doing so, he asks us an urgent question today: how do we distance ourselves from it?

Keywords: epistemology, sociology of knowledge, climate change, economics, risk.

Desde hace poco más de veinte años, un nuevo colectivo científico se ha ido construyendo por la cooptación de expertos en disciplinas cada vez más diversas. Es interdisciplinario, transnacional, gubernamental y corporativo, aunque muchas organizaciones no gubernamentales popularizan sus hallazgos.

Su objetivo es eminentemente aleatorio: el clima que hará dentro de diez, veinte o hasta cien años. Si la meteorología a corto plazo falla al anunciar con toda seguridad si mañana será lluvioso o soleado, ¡cuánto más ha de equivocarse esta meteorología a largo plazo! Sin embargo, los nuevos vaticinadores disponen cada vez de más fondos para sus proyectos, y sus libros empiezan a llenar las bibliotecas. Empezaré por dar un simple reporte periodístico de

la sucesión de hechos institucionales y naturales que confluyen en consolidación del nuevo colectivo científico.

LO QUE PUDIMOS LEER EN LOS PERIÓDICOS

En 1979, el Programa de las Naciones Unidas (PNU-MA-UNEP) invitó a cientos de climatólogos a reunirse en Ginebra para celebrar la Primera Conferencia Internacional sobre Clima. En 1983, la Organización Meteorológica Mundial (WMO) y el Consejo Internacional de la Unión Científica (ICSU) ingresaron al círculo de patrocinadores del nuevo programa científico para cofinanciar sucesivas conferencias internacionales sobre el clima futuro: en Villach, Austria, en 1985; en Bellagio, Italia, en 1986; nuevamente en Villach, en 1987. El año siguiente, en Toronto, un círculo ampliado de patrocinadores convocó a los nuevos meteorólogos y climatólogos a una conferencia mundial sobre el cambio climático. Desde ese momento, los gobiernos empezaron a organizar sus propios encuentros. El primero fue en Noordwijk, Holanda, en 1989. En 1990 tuvo lugar en Ginebra la Segunda Conferencia Mundial sobre el Clima, inaugurada por Margaret Thatcher. En 1992, la “Cumbre de la Tierra”, la Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo de Río de Janeiro, convenció a un amplio círculo de adeptos de que “algo” que podría ser de extrema gravedad, está ocurriendo con el clima.

Sin embargo, ninguna víctima fue a testimoniar contra el presunto culpable. De acuerdo con este carácter hipotético del caso, las sanciones contra el acusado fueron tan leves que casi equivalían a un sobreseimiento: se le recomendó mantener sus emisiones de dióxido de carbono en un nivel que evite interferencias antropogénicas peligrosas con el sistema climático, suficiente para permitir a los ecosistemas adaptarse naturalmente al cambio climático.²

² Artículo 2 de la Convención de Río de Janeiro.

¿Qué más puede hacerse frente a un culpable cuyo crimen no tiene consecuencias en el presente? Además, la pregunta “¿quién es, dónde está sentado?” no tiene respuesta: se encuentra entre los testigos y los expertos en el ministerio público, en el banquillo de los acusados, en la tribuna del juez y del público. El presunto culpable está en todas partes. Es indisociablemente juez y parte.

Imaginen una piedra que cae en medio de un estanque de aguas tranquilas. La piedra es el acusado, el punto de impacto es el acto comprobado, los círculos que se forman alrededor del punto de impacto son las hipótesis de los científicos sobre sus efectos: el hecho de que haya un cambio en las características ópticas de la atmósfera que resulta de una alteración de su composición. Este cambio empezó desde el inicio de la revolución industrial. Lo previó en 1884 el genio universal Joseph Fourier (egiptólogo-político-físico-matemático) que lo llamó “efecto invernadero”. Se intensificó dramáticamente desde mediados del siglo *xx*, en particular durante sus últimos veinte años. Los científicos que especulan sobre su primer efecto probable lo llaman “calentamiento global” de la atmósfera, aunque algunos piensan que a largo plazo podría ser causa de un enfriamiento. Otros afirman que habrá un aumento general de la temperatura terrestre, pero que éste será benéfico.³

Los resultados aún no claramente manifestos de esta alteración son el delito putativo. Como lo causa la industria humana, se le califica de “cambio antropogénico”. Ya que podría tener consecuencias incalculables sobre la naturaleza y la sociedad, varios grupos de expertos se formaron para estudiar sus probables efectos sobre el clima, la meteorología, el medio natural en general (Sachs, 1993), la repartición de las especies vivas, la distribución y la frecuencia de las enfermedades (Garrett, 1994), la hidrología, la oceanografía, la geografía (Eisma, 1995) (en la medida en que la superficie de la tierra podría ser modificada por la inunda-

³ El climatólogo ruso Mikhail Dudyko y unos de sus colegas de San Petersburgo aún mantienen esa posición. Véase William W. Kellog (1992).

ción permanente de regiones costeras), los bosques (MacKenzie y El-Ashry, 1988), la agricultura, la economía, la demografía... De hecho, no hay dominio de la historia natural o de las actividades humanas que no sería afectado por un cambio antropogénico del clima. El desarrollo de los programas de investigación científica de lo que podría ocurrir “mañana” es comparable a la proliferación de los círculos que se forman alrededor del punto de impacto de la piedra: cuanto más pretenden abarcar más lejos se encuentran del hecho comprobado. Además, las ondas de choque rebotan en la orilla e interfieren con los círculos primarios, generando patrones ondulatorios tan complejos que los observadores sólo pueden perderse en conjeturas sobre los efectos de los efectos.

PEQUEÑAS CAUSAS, GRANDES EFECTOS PROBABLES

La causa de la probable catástrofe climática es un fenómeno fácilmente verificable que nadie pone en duda: la composición de la atmósfera afecta el modo en que los rayos solares la atraviesan. Este fenómeno se designa popularmente con el nombre de “efecto invernadero”, pero en los círculos científicos lo llaman *radiative forcing*, un término técnico raras veces traducido. Observen que el mismo fenómeno tiene un nombre destinado al gran público y otro reservado para los especialistas: un nombre exotérico y otro esotérico.

Para exponer la causa óptica de las catástrofes predichas por los expertos climáticos, podemos resumir el artículo de la *Encyclopaedia Britannica* (E.B.) sobre el efecto de invernadero:

Al penetrar en la atmósfera, la luz solar está predominantemente compuesta de ondas de amplitud corta y mediana (rayos ultravioleta invisibles y luz visible). Al alcanzar la superficie de la tierra, estas ondas son en gran parte absorbidas por cuerpos opacos y transformadas en calor. Al calentarse estos cuerpos irradian a su vez rayos infrarrojos, que son ondas invisibles de larga amplitud. En el camino de regreso hacia el espacio exterior, estas ondas

largas chocan con las moléculas “grandes” de ciertos gases disueltos en el aire (por ejemplo, las moléculas de agua y de dióxido de carbono, que son más grandes que las moléculas de nitrógeno y de oxígeno, principales constituyentes del aire) y las hacen vibrar, lo cual equivale a decir que las calientan. En pocas palabras: los cuerpos opacos de la superficie transforman las ondas cortas y medianas en ondas largas absorbidas como calor por las “moléculas grandes” de ciertos gases. Estos gases de “moléculas grandes” son los que se llaman los gases de invernadero. La *E.B.* resume en algunas frases escuetas los vaticinios de los expertos en el cambio climático: la temperatura promedio de la atmósfera podrá subir 5 grados centígrados hasta el año 2100,⁴ con aumentos tres veces mayores en las regiones polares. Esto causaría la dilatación de las aguas de los mares y la fundición de los hielos árticos y antárticos y, en consecuencia, la subida de los niveles de los océanos. El aumento de la temperatura promedio también causaría, según las regiones, lluvias o sequías extremas, lo cual arruinaría la agricultura y destruiría los bosques.

El primer gas de invernadero es el vapor de agua disuelto en el aire. Gracias a su capacidad de absorber los rayos infrarrojos, la atmósfera tiene una temperatura promedio de 15 grados centígrados sobre cero en vez de 18 bajo cero que tendría sin ella. Después del vapor de agua, el dióxido de carbono (CO_2) es el gas de invernadero más abundante. Sin embargo, a diferencia del vapor de agua, una parte creciente del dióxido de carbono es producida por la acción humana, ya que todos los procesos de combustión, naturales e industriales, lo emiten. La siguiente tabla resume el crecimiento de la concentración de CO_2 en la atmósfera desde principios de la expansión industrial:

⁴ En comparación, se estima que la temperatura promedio de la atmósfera ha subido 0.6 grados centígrados en el curso del siglo xx. Cf. W. Kellogg (1992).

Fecha	Concentración promedio de CO ₂ en el aire en cm ³ /m ³
1860	285
1900	300
1964	320
1985	345
1990	353
2060	570 (?) = 2 × CO ₂

La última línea sugiere que, si la tendencia de crecimiento de las emisiones continúa igual, en 2060 la concentración de dióxido de carbono podría ser el doble de la que fue en 1860, cuando la industria empezó a aumentarla significativamente, es lo que expresa el signo $2 \times \text{CO}_2$. La concentración de CO₂ antropogénico en el aire será igual a la del CO₂ natural. Actualmente equivale aproximadamente a un tercio del nivel natural.

En el primer ensayo sobre el cambio climático que leí hace veinticinco años, cuando éste era aún una proto idea científica, el retorno al estado de equilibrio era la hipótesis más comúnmente formulada (Directorate of the National Defense University y U.S. Department of Agriculture, 1978)⁵. La evaporación causada por el exceso de calor en la atmósfera iba a ensanchar la capa de nubes que, a su vez, iba a disminuir la penetración de los rayos solares. Desde entonces, los climatólogos han revisado este juicio. Tienen varias razones para pensar que los efectos desequilibradores podrían ser mayores que los efectos de retorno al equilibrio. Se han percatado de que otros gases de invernadero antropogénico podrían añadir sus efectos al del CO₂. El primero es el metano, emitido por todas las descomposiciones en ausencia de oxígeno (descomposi-

⁵ Una recopilación de las ideas expertas tempranas sobre el cambio climático.

ciones anaeróbicas o “digestiones”). Grandes cantidades de este gas son liberadas naturalmente por los pantanos y antropogénicamente por los arrozales y las minas de carbón. Además, con la popularización de una dieta carnívora, cantidades crecientes de metano emanan del intestino del ganado destinado al rastro (las flatulencias de futuros bisteces y salchichas). Un aumento de la temperatura promedio de la atmósfera podría también provocar el deshielo del *permafrost* (suelo permanentemente congelado) de las regiones árticas como Siberia. Si esto se produjera, la materia orgánica contenida en el suelo actualmente congelado sufriría una descomposición anaeróbica, liberando enormes cantidades de metano cuyo efecto de invernadero acentuaría aún más el calentamiento global. La tercera categoría crítica de gases de invernadero es la de los clorofluorocarbonos (CFC) utilizados masivamente, hasta hace poco, en la producción de gases refrigerantes y de aerosoles líquidos (*sprays*). Su poder de retención de los rayos infrarrojos es más de 10 mil veces superior al del dióxido de carbono.

Hasta aquí el “diagnóstico”. Aproximadamente la mitad de la literatura sobre el cambio climático que revisé está dedicada a los efectos económicos del efecto de invernadero: *greenhouse economics* y, con esta nueva rama de la “ciencia de los días malos” (*dismal science*), entramos al terreno de las “prescripciones”. Fuera de la divergencia en las cifras, el terror de esta economía de la edad del invernadero puede resumirse en pocas líneas: según su evaluación “costos-beneficios”, los “costos” del calentamiento global se repartirían entre dos categorías: los costos de adaptación a las nuevas situaciones y los costos sin remedio. Las medidas compensatorias más recurrentes invocadas son: la construcción de diques alrededor de las regiones costeras (20 mil kilómetros en los Estados Unidos; ¿y en las islas Maldivas?); la introducción de especies resistentes al calor en la agricultura y los bosques; la transformación de las casas y de los lugares habitados; en términos económicos generales: la transición de una economía basada en el consumo hacia una economía de inversión en medidas de protección. Los costos de estas medidas han sido estimados en 0.6 y 3 por ciento del Pro-

ducto Nacional Bruto de las naciones ricas, 60 por ciento más para los países pobres (Fankhauser, 1995). Una hipótesis vergonzosa se extiende sobre estos estudios como un espectro: “la hipótesis del campesino tonto” (*the dumb Farmer hypothesis*):⁶ los campesinos de subsistencia de los países pobres, anclados en sus tradiciones inmemoriales, podrían tratar de seguir cultivando las especies tradicionales, evolutivamente adaptadas a sus respectivas regiones, pero ahora en condiciones climáticas cambiadas.

Hasta aquí el reportaje neutro de mi viaje por Absurdistán. No puedo contener mi indignación: bajo la neutralidad del lenguaje científico, la arrogancia es inaudita. Pero esta arrogancia no es más que la consecuencia de un postulado injustificado de continuidad, según el sociólogo alemán Ulrich Beck, del hecho de que, contra la evidencia histórica, de discontinuidades y de rupturas epistemológicas, la época industrial es incapaz de imaginar otro

⁶ El sociólogo Ulrich Beck analiza las predicciones y prescripciones de los climatólogos como el ejemplo de “una nueva forma del conocimiento” que invade poco a poco los debates públicos. En *Ecological Politics in an Age of Risk*, Beck (1995: 5) reflexiona sobre la incapacidad de toda sociedad, incluyendo la moderna, de concebir un porvenir liberado de sus certezas. Los estudios del “clima futuro” que revisé confirman este prejuicio de continuidad, no obstante, hay algunas excepciones. En protesta contra las medidas paliativas de los expertos oficiales, un pequeño número de grupos dedicados al estudio del clima, financiados en general por fondos no-gubernamentales, preconizan atacar las causas y no los efectos de este cambio. Por ejemplo, el *Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie* et al., en un libro que fue un éxito de venta (1996) pide una reducción gradual del 90-95 por ciento de todas las transformaciones termodinámicas de aquí al año 2030, acompañada por la introducción de un impuesto progresivo único basado en la intensidad de estas transformaciones evaluada por la entropía que generan; no es aquí el lugar para discutir en qué medida este proyecto permanece cautivo del principio de escasez y lo fortalece. En cuanto a las críticas sobre su radicalidad recordemos la frase de Foucault: “Hay momentos en que, si queremos seguir pensando, debemos pensar lo impensable”.

porvenir que el de sí misma. Esta arrogancia que arruina el alma del “principio de responsabilidad” preconizado por Hans Jonas⁷ es inherente a la “nueva forma de saber” propalada por los vaticinadores de probabilidades catastróficas,

PARA CURAR LA CRUDA: REFLEXIONES SOBRIAS EN TORNO A UNA “NUEVA FORMA DE CONOCIMIENTO”

La pregunta que motiva este artículo aún se encuentra en el punto ciego de la mirada pública. ¿Debemos tolerar, para este caso excepcional, una alteración de las reglas de evidencia que rigen los juicios? El sentido común quiere que la constatación del hecho anteceda a la citación de testigos. No pueden fundarse juicios en probabilidades y menos juicios éticos. Pero el estilo de pensar científico difiere del sentido común. En ciencia, la hipótesis antecede a la consolidación del hecho científico. Esta inversión nos lleva a preguntar si la divulgación de ideas científicas como “hechos” socialmente significativos no conlleva en sí un peligro de corrupción del sentido común.

Para tratar de responder, echaremos una mirada al modo de construcción de los hechos científicos. Este paseo por la epistemología (teoría del conocimiento) nos hará considerar la participación activa del “gran público” en la consolidación de las ideas científicas como hechos reconocidos públicamente.⁸ Nos llevará a enfrentar una aporía: es inaceptable esperar que catástrofes

⁷ Para una conversación entre Jonas y Beck, ver Jonas, Beck y Zimmerli (1991).

⁸ Esta aseveración puede, en un primer análisis, corresponder al lema de la sociología según el cual “si la gente define una situación como real esta es real en sus consecuencias”. Ver Herrick (1992). Pero la colaboración del público en la consolidación de los hechos científicos se tiene que entender en un sentido más fuerte.

climáticas confirmen lo que aún son meras hipótesis científicas, como lo es jugar a partir de probabilidades. Aventuraremos una propuesta de juicio ético respetuosa del sentido común. Este juicio no se funda en la popularización de ideas científicas.⁹

El lector se preguntará por qué me tomo el trabajo de comentar un caso cuya “proceduría” me parece inaceptable. La razón estriba en la magnitud de los poderes que son llamados a testimoniar –¡la Ciencia!– y en su capacidad de “formar opinión”. Además, esos poderes no se distinguen claramente de los agentes del delito que pretenden llevar a juicio: los mismos gobiernos y las mismas corporaciones financian o cofinancian programas de “investigación y desarrollo” tanto para el crecimiento industrial como para el estudio del cambio climático del cual son la causa. En las universidades, los institutos correspondientes tienen frecuentemente su entrada en el mismo pasillo y últimamente se alimentan de los mismos fondos. Sus miembros están ligados por la solidaridad científica, sometidos a los mismos juicios de pares. Por su inserción institucional y su estilo de pensar general, los expertos del cambio climático son inevitablemente jueces y partes.

EL EXCESO DE UNA COSA BUENA EN SÍ

Ahora bien, si el efecto de invernadero en sí es benéfico, ¿por qué se le declara culpable de catástrofes climáticas futuras? ¿Si algo es bueno, más de lo mismo no es mejor? *Meaden agan*, decía la Pitia de Delfos, nada con exceso; toda cosa buena sólo lo es en su justa medida, según su justa proporción, dentro de determinados límites. ¿Es necesario que la ciencia de los expertos en catástrofes climáticas venga a recordarnos esta verdad vieja como los cerros?

⁹ En conformidad con una exigencia frecuentemente formulada por Jean-Pierre Dupuy: la política y la ética deben ser independientes de la ciencia.

La Ciencia es intrínsecamente ajena al sentido de la proporción y de la justa medida. Su ideal es la expansión del dominio de lo factible, y no el reconocimiento ético de sus límites. La climatología reproduce esta incapacidad constitutiva, reflejada en la discrepancia entre la causa, un simple exceso de una cosa buena en sí, y la desmesura de sus efectos predichos.

Siguiendo a los antiguos filósofos, Santo Tomás de Aquino insistía en la importancia de la *convenientia*, la medida adecuada, lo proporcionado.¹⁰ Este sentido de la justa medida, objeto de la *Scientia* clásica, es estructuralmente ajeno a la ciencia moderna.

Esto me recuerda una disputa con mi amigo Gustavo Esteva. Hace poco, asistimos juntos a una conferencia sobre el “calentamiento global”. Esteva arguyó que no debemos vivir el presente bajo la sombra del futuro, que literalmente no existe. Frente a las cadenas causales abstractas, recordó la primacía de la percepción preconizada por los fenomenólogos e insistió en que la “catástrofe climática” está en la cabeza de los climatólogos y de sus adeptos. Pienso que Esteva tiene fundamentalmente razón, aun si tengo otra idea de la “reducción fenomenológica”. A mi parecer, hay que reducir las amenazas de los climatólogos a su sentido humano perceptible. Aunque parezca particularmente difícil frente a lo desmedido de las hipótesis, hay que celebrar la primacía de la percepción a partir de lo que podemos tocar, oler, sentir, oír y ver.

El “exceso de una cosa buena en sí” no sólo alude a la sobreabundancia de “gases de invernadero” en la atmósfera, sino también a una capacidad perdida para distinguir sensorialmente en los actos diarios lo “suficiente” de lo “demasiado”. Mientras escribo este artículo, no dejo de meditar sobre el sentido de la justa medida a la que alude Esteva, porque es lo único que está proporcionado a mis modestos poderes y adecuado a mis percepciones. Puedo tratar de afinar mis percepciones de la justa medida hasta el punto de experimentar una íntima señal de resistencia a

¹⁰ Ver mi ensayo “La tecnología alternativa y el sentido de la proporción”.

toda demasía. Esta disciplina es ascética, es una *askesis*, palabra cuyo sentido es también ejercicio: un ejercicio de autolimitación para recobrar la percepción de los dones inefables del presente. Un ejercicio de presencia mutua de mi cuerpo y del mundo palpable.

En el número que *Ixtus* dedicó a Iván Illich,¹¹ David Schwartz recordaba un cuento africano: si se echa una rana a una cubeta de agua caliente, salta de un brinco. Si, en cambio, se le echa en agua fría y el agua se calienta poco a poco, la rana no salta porque no sabe percibir el punto exacto a partir del cual hace demasiado calor. En la misma veta, durante la reunión de clausura del Cidoc,¹² hace 25 años, André Gorz nos decía que la destrucción industrial del medio vital ocurre por dosis homeopáticas, de tal suerte que uno es incapaz de percibir el umbral del exceso. ¿Cómo afinar mis percepciones para detectar la diferencia entre “bastante” y “suficiente” en mis actos y en mi involucramiento con un orden que niega la proporción? La resistencia de la que hablaba Esteva clama por la restauración, contra toda *Realpolitik* y contra los consejos de Max Weber a los hombres de acción, de la ética en la política. ¿Es aún posible?

Las futuras catástrofes climáticas son ideas científicas que cabildan para ser recibidas como hechos. Para responder la pregunta, tenemos que examinar de cerca la naturaleza de este cabildeo.

¿EL “CAMBIO CLIMÁTICO” ES UN HECHO CIENTÍFICO?

Los hallazgos de los expertos en cambios climáticos son hipótesis, ideas formuladas en un lenguaje frecuentemente esotérico (voluntariamente hermético, reservado a los iniciados) que no tiene corres-

¹¹ Illich, 2000.

¹² Centro Intercultural de Documentación, fundado en Cuernavaca por Iván Illich en 1961.

pondencia con las percepciones carnales. Nos preguntaremos, primero, cómo estas ideas desencarnadas se difunden en la sociedad.

Hasta la fecha, ningún epistemólogo ha estudiado simultáneamente dos fenómenos complementarios: por un lado, la construcción de los nuevos colectivos, cada uno con su estilo de pensar particular, que expanden sus círculos a partir del hecho de un exceso aparentemente banal; por otro, la recepción de sus ideas, es decir, su efecto sobre el clima social. Para el gran público, las hipótesis de los nuevos círculos científicos tienen por el momento el efecto de un “diagnóstico flotante”: un estado de una gravedad sin precedente es sugerido en el modo condicional, sin que ningún síntoma perceptible lo confirme. En otras palabras, el sentido común y las percepciones que lo fundan no están de acuerdo con el diagnóstico. ¿Será que la ciencia quiere fomentar la hipocondría social? No o quizás aún no. Por el momento, los expertos en cambio climático reconocen el carácter hipotético de sus trabajos; estos expresan ideas científicas, no hechos; probabilidades, no certidumbres. Pero advierten que, dentro de diez o quince años, sus ideas habrán sido transformadas en hechos confirmados. ¿Por qué esta demora, si la ciencia suele empujar a la sociedad para que acepte sus hallazgos como hechos incuestionables?

Si, con todas sus ramas, fuera un solo sistema integrado unido por una única solidaridad gremial, yo tendría la tentación de responder: porque aún no tiene el modelo de un orden económico correspondiente al nuevo orden climatológico, una suposición espeluznante. Afortunadamente, la integración es imperfecta y los científicos tienen aún cierta libertad de levantar su voz personal sobre el ruido de fondo sistémico de su profesión.

Además, la confirmación de ideas en hechos reconocidos no ocurre por un simple decreto de los Detentadores de la Verdad. Implica siempre algunos juicios y algunas percepciones y juicios y cierta medida de consenso. En otras palabras, la consolidación de ideas originariamente específicas de determinado colectivo en hechos comúnmente aceptados exige la colaboración del más amplio de los colectivos: el público en general.

Ludwik Fleck, el gran epistemólogo de las ideas científicas, ha dedicado su obra al estudio de esta colaboración. Por ello, ha examinado la transformación de las ideas científicas en hechos y su estado antes de esa transformación. Ilustremos el análisis de Fleck con un ejemplo simple. Una madre lleva a su hijo enfermo con el médico porque sospecha que éste podría tener difteria. El médico descubre mucosidades en la garganta del niño y las manda al laboratorio, que realiza diversos cultivos de los gérmenes incluidos en las pruebas. Después de los plazos de rigor, el laboratorio manda su reporte, escrito en un lenguaje inaccesible al común de los mortales, en el cual abundan expresiones como “metil de Löffler”, “bacilos en formas de dedos, agrupados como palos de cera”, “media de Costa”, etcétera (Fleck, 1939: 113).¹³

En la consulta, el médico traduce este reporte en una frase apodíctica: “Su hijo tiene difteria”.

En este ejemplo, tres colectivos, cada uno con su estilo de pensar distintivo, colaboran en la génesis del hecho científico, difteria.

1. El colectivo que realiza los estudios de laboratorio, cuyo lenguaje es esotérico, reservado a los especialistas.
2. El colectivo del público en general, representado por la madre y su hijo, que sólo reconocen como hecho lo que puede ser expresado en palabras e imágenes vividas, y cuyo lenguaje es exotérico; común, accesible a todos.
3. Entre ambos, el colectivo de los médicos, que se encarga de la mediación o “traducción”.

La idea científica migra del colectivo de los especialistas al público en general por la mediación del médico. Es así como las ideas científicas son públicamente aceptadas y se vuelven “hechos”. Pero esta migración de las ideas es de doble sentido. El público general, a su vez, “refleja” la ideas científicas, transformadas en imágenes

¹³ Con comentarios críticos de Thomas Kuhn, Robert Merton y Thaddeus Trenn.

vivas y en *slogans*, hacia sus círculos de origen que ahora las aceptan como hechos.¹⁴

Presten ahora atención al lenguaje esotérico de un experto en cambio climático:

El empobrecimiento estratosférico se debe a los CFC que estaban prácticamente ausentes de la atmósfera en 1950. Empezando en esa época, su concentración global alcanzó milésimo de ppm y aumenta de 5 a 10% anualmente. Su poder de captación de las radiaciones infrarrojas es de 10 mil a 20 mil veces superior, por molécula, al del CO₂, y su tiempo de vida es de 100 a 200 años (Golitsyn, 1992: 33).

Aquí, todo sucede como si faltaran las correas de transmisión que traducirían la idea científica en un equivalente de la frase: “Su hijo tiene difteria”. Sin embargo, en ausencia de intermediaciones reconocidas, varios autores populares se proponen llenar el “vacío de traducción” o, más bien, el vacío de sentido de los actuales modelos climatológicos. Entre ellos, Jeremy Rifkin intenta, con sus propios riesgos, traducir los datos de los climatólogos en imágenes vividas.

Estamos en el año 2035.

[...]

Bangladesh dejó de existir. Lluvias torrenciales e inundaciones mataron allí a millones de personas. Los sobrevivientes huyeron a la India donde campos de refugiados se construyeron para ellos.

¹⁴ Según Fleck, el órgano de esta transformación es la “ciencia popular” que traduce ideas científicas en frase apodícticas; “Palabras que originalmente eran términos técnicos se transforman en *slogans*, frases que eran simples aseveraciones se vuelven gritos de guerra. Eso altera profundamente su valor sociocognitivo. Esas frases ya no apelan al espíritu por su estructura lógica (con frecuencia insultos a ésta), sino que adquieren un poder mágico y ejercen una influencia mental por el simple hecho de ser pronunciadas” (1939: 42, 43 y 112).

Después de más de diez años de sequía, grandes porciones de Europa Central y del *Midwest* norteamericano –regiones otrora eminentemente fértiles– se volvieron desiertos.

Decenas de millones de personas siguen su larga marcha hacia el norte, en la mayor migración de todos los tiempos (Rifkin y Howard, 1981).

Los climatólogos prudentes no aprecian tales esfuerzos de traducción de sus ideas en lenguaje popular. Echan aguas sobre el fuego: “Hay que esperar diez años más” o “por el momento –a pesar del huracán Mitch¹⁵ y de lluvias tropicales cada año más violentas– el cambio antropogénico del clima no puede distinguirse del ruido de fondo de sus variables naturales (Mahlman, 1992: 24). Sin embargo, parece que J. D. Mahlman, el autor que acabo de citar, tendría el valor de votar culpable en nuestro tribunal imaginario.

Según yo, si se tratara de un proceso civil, la acumulación de las evidencias inclinaría la balanza hacia el “sí”. Y, si se tratara de una causa criminal, ¿emitiría el jurado un veredicto de culpabilidad? Puedo imaginarme un voto de “sí”, contra dos “no” (Mahlman, 1992: 24).

Posición ambigua: el científico sigue los lemas de su colectivo; el hombre, en cambio, se declara dispuesto a levantar su voz sobre el ruido de fondo del quehacer científico. Esto demuestra que la recepción de las ideas científicas como hechos requiere alguna forma de decisión y de juicio exterior a la lógica científica. Un “hecho” es recibido sólo como tal si se le puede dar algún sentido humano. Ahora bien, la ciencia climatológica solicita que el gran público acepte hechos cuyo significado es una destrucción indecible y asuma la responsabilidad de los mismos.

¹⁵ El huracán Mitch, que en 1998 azotó América Central del lado del Atlántico, fue uno de los ciclones tropicales más poderosos y mortales de la era moderna (N. E.).

UN DEBATE SIN PUNTO DE ARQUÍMEDES MORAL

¿En qué dirección las fuerzas epistemológicas del debate sobre el clima constriñen el pensamiento? Tratándose de un saber sobre lo inhumano, ¿es ésta una pregunta planteable? La respuesta sólo puede ser metafórica.

Imaginen un relieve topográfico hecho de múltiples cuencas, cada una con sus áreas de acumulación, sus riachuelos y sus torrentes, sus barrancas y sus llanuras. Estas cuencas representan los colectivos implicados en la génesis de un hecho científico. Las ideas son como las aguas de lluvia que corren en sus pendientes. Al principio parecen vacilar sobre qué curso tomar, inundan el fondo de un valle y se detienen allí, vagan por tal llanura. Pero siempre terminan por encontrar el punto de confluencia común de todas las cuencas. Este punto más bajo es el que la topología llama un “atractor común”. Las ideas de los climatólogos amenazan con volverse “hechos” en el punto más bajo común a todos los colectivos y estilos de pensar que colaboran en su génesis. En una sociedad dominada por la economía, este punto más bajo común es económico.¹⁶ Perspectiva escalofriante: la catástrofe climática sólo emergería como un hecho en simultaneidad con una verdadera mutación de la economía que ampliaría la experiencia de la escasez, base de la economía, en dimensiones hasta ahora inimaginables. Resumo aquí cómo Ulrich Beck profetiza esta mutación, so pretexto de exorcizarla:

1. En la nueva economía, los riesgos ocuparían la posición de las riquezas y valores de la economía clásica. Pero los

¹⁶ Karl Polanyi (1957 [1944]) es un clásico de la investigación del fundamento económico de la modernidad y de sus orígenes, partiendo del hecho de que la escasez es el axioma fundamental de la economía. Paul Dumouchel, en *L'ambigüité de la rareté* (1979) demuestra que la escasez, además, no depende de la modicidad de las “cantidades de bienes disponibles”. La generalización de esta experiencia en la sociedad moderna demuestra, por el contrario, que puede crecer a la par de estas cantidades.

riesgos son algo fundamentalmente distinto de las riquezas. Son generalmente invisibles. Su existencia se funda en interpretaciones causales que constituyen una nueva forma de saber. Este saber se puede dramatizar o ridiculizar: se presta a todas las manipulaciones sociales, de lo que resulta que los medios ocuparían una posición clave en la definición de las políticas.

2. En la medida en que los riesgos se expanden, se vuelven objeto de mercadotecnia. Aparece un “mercado de protección contra los riesgos” que anuncian ya los programas “antivirus” y las botellas de agua purificada, por ejemplo.
3. Sin embargo, la “mercadotecnia de los riesgos” no rompe con la lógica del desarrollo capitalista, sino que la eleva a un nuevo nivel. Los riesgos de la modernización son el *big bussines*; los economistas pueden definir la protección contra los riesgos como “nuevas necesidades elementales”. Son el tonel de las Danáides de las necesidades infinita e indefinidamente y autorreproducibles. La “sociedad del riesgo” reproduce así el nivel de riesgo que es su condición de existencia.
4. Las riquezas pueden ser poseídas; se es afectado por el riesgo. Pero, en resistencia contra la economía del riesgo pueden surgir, más allá de las divisiones de clase, coaliciones de personas igualmente afectadas por ellos. Nuevos estilos de hacer política pueden surgir de esas coaliciones.
5. Los riesgos reconocidos socialmente pueden volverse verdaderos detonadores políticos y la lucha por su definición se vuelve primordial, puesto que afectan las políticas de mercado, de inversión, de control burocrático.
6. Pero cuidado: la sociedad de riesgos es también una “sociedad de catástrofes” en el que el estado de excepción amenaza en transformarse en normal.¹⁷

¹⁷ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (1986), resumen del primer capítulo. A partir del éxito de ese libro, Beck y su

“La locura vuelta normalidad”, escribe también Beck en *Politik in der Risikogesellschaft* (Beck, 1995). ¿Cómo distanciarse de esta locura? La mutación que describe en modo condicional tiene el mismo carácter hipotético que los estudios climatológicos. Ningún juicio moral puede apoyarse en estas hipótesis y probabilidades.

Según Illich, la ontología sistémica del mundo moderno reduce la responsabilidad ética a una formalidad legitimizante. La contribución del usuario compulsivo de las redes de transporte al calentamiento global como una actividad que para él no es más que un medio de sobrevivencia no es el resultado de una decisión irresponsable, sino de su presencia en una red de interconexiones injustificable. El concepto de responsabilidad ha sido técnicamente vaciado de todo sentido y sería políticamente ingenuo querer resucitarlo incluyéndolo en un proyecto personal. En el sistema técnico contemporáneo (Ellul, 1954), toda exhortación a la responsabilidad degenera en una exigencia de adaptación sistémica destructora del sentido personal.

Lo que nos enferma hoy es algo enteramente nuevo. Lo que caracteriza a la época desde la *Kristallnacht*,¹⁸ es la creciente aceptación tácita de un mal insondable del cual ni Hitler ni Stalin alcanzaron el fondo, pero que hoy es tema de discusión de sabios sobre el átomo, el gen, el clima, la salud y el crecimiento. Contrariamente a la muerte, la peste y el diablo, estos males no tienen sentido. Pertenecen a un mundo no-humano. Nos obligan a la impotencia, a la renuncia al poder, a la *ahimsa*. Podemos sufrirlos, ser quebrantados por ellos, pero no podemos darles sentido, no podemos dirigirlos. Sólo aquel que encuentra su alegría en sus amigos puede soportarlos. Nuestro “¡No!” se ubica muy lejos de todo “¡Sí!” que se da a los beneficios secundarios del progreso (Illich, 1994).

esposa-colaboradora Elisabeth Gernsheim, fundaron desde su ciudad de Bamberg una verdadera *cottage industry* de ensayos en alemán e inglés sobre las consecuencias de esta transformación. Ver Beck, 1995.

¹⁸ “La noche de los cristales”, el primer gran programa antisemita nazi (N. de E.).

La búsqueda de una forma de resistencia fundada en la aceptación de nuestra impotencia en la práctica de la amistad es también un punto crítico donde debemos abandonar a Fleck y su epistemología. Poco importa, en efecto, que las ideas de los climatólogos estén o no reflejadas hacia su círculo de origen como hechos comúnmente aceptados. La resistencia de la que habla Esteva no es una resistencia a la aceptación de estos “hechos”, probables o confirmados, sino una insu-misión a la imposición de un orden inhumano del cual son portadores. No apela a la consolidación de ideas científicas como hechos, sino que clama por la definición de una regla de vida austera y alegre, así como por el ejercicio de la virtud en la amistad. Urge apoyar a coaliciones de ciudadanos firmemente decididos a renunciar a asumir la responsabilidad del orden inhumano propuesto por los economistas climatólogos. Las consecuencias de estas renunciaciones son radicales. Deben formularse sin sentimentalismos, con una claridad casi matemática.

Pienso, además, que el respeto de los Acuerdos de San Andrés en su forma concertada contribuiría, aquí y ahora, a la clarificación. Llámense “indios”, “campesinos” u “hombres de costumbres”, los iniciadores de estos Acuerdos constituyen su realidad social en una gran medida fuera del marco de los axiomas o certidumbres no cuestionadas que fundan el orden industrial. Cuando lo urgente es liberarnos de estas anteojeras letales, sería particularmente torpe prescindir de las aportaciones de quienes, por su tradición viva, no las tienen puestas.

REFERENCIAS

- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp.
- Beck, U. (1995). *Ecological Politics in an Age of Risk*. Polity Press.
- Directorate of the National Defense University y U.S. Department of Agriculture (1978). *Climate change to the year 2000: a survey of expert opinion*. U.S. Government Printing Office.

- Dumouchel, P. (1979). "L'ambiguïté de la rareté". En Dumouchel P. y Dupuy, J.-P., *L'enfer des choses*. Seuil.
- Eisma, D. (comp.) (1995). *Climate Change: impact on coastal habitation*. Lewis Publisher.
- Ellul, J. (1954). *La Technique ou l'Enjeu du Siècle*. Armand Colin.
- Fankhauser, S. (1995). *Valuing Climate Change. The Economics of the Greenhouse*. Routledge.
- Fleck, L. (1939 [1935]). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. The University of Chicago Press.
- Garrett, L. (1994). *The Coming Plague: newly emerging diseases in a world out of balance*. Farrar, Strauss and Giroux.
- Golitsyn, G. S. (1992). "When will we have better evidence for climate change due to anthropogenic emissions?" En Rosen L. y Glasser R. (eds.), *Climate Change and Energy Policy* (pp. 32-39). American Institute of Physics.
- Herrick, C. N. (1992). "The human dimensions of climate change". En En Rosen L. y Glasser R. (eds.), *Climate Change and Energy Policy* (pp. 421-429). American Institute of Physics.
- Illich, I. (1994). "Health as one's own responsibility: no, thank you!" *Journal of Consciousness Studies*, 1(1), 25-31.
- Jonas, H., Beck, U. y Zimmerli, W. (1991). "Technologisches Zeitalter und Ethik". En Gadamer, H. G.; Jonas, H.; Beck, U. y Zimmerli, W. (comps.), *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter* (pp. 39-64). Verlag Fränkischer Tag.
- Kellog, W. M. (1992). "What the greenhouse skeptics are saying". En Rosen L. y Glasser R. (eds.), *Climate Change and Energy Policy* (pp. 430-433). American Institute of Physics.
- MacKenzie, J. J. y El-Ashry, M. T. (1988). *Ill Winds: airborne pollution's toll on trees and crops*. World Resources Institute.
- Mahlman, J. D. (1992). "Assessing global climate change: when will we have better evidence?" En Rosen L. y Glasser R. (eds.), *Climate Change and Energy Policy* (pp. 17-33). American Institute of Physics.
- Polanyi, K. (1957 [1944]). *The Great Transformation. The political and economic origin of our time*. Beacon Press.

- Rifkin, J. y Howard, T. (1981). *Entropy. Into the Greenhouse*. Bantam Books.
- Sachs, W. (comp.) (1993). *Global Ecology: a new arena of political conflicts*. Zed Books.
- Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie, MISEREOR y BUND (1996). *Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung*. Birkhäuser.

PRODUCCIÓN

PRODUCTION

Jean Robert

Aceptado: 3 de enero de 2022¹

RESUMEN

Partiendo de la aparente anacronía del orgulloso milpero Don Bartolo, de las evidencias de su atraso y su supuesto subdesarrollo, Jean Robert traza en este texto un camino dirigido a deconstruir tales evidencias y las falacias que le constituyen. Recorre este camino entre-cruzando la crítica histórica con las nociones claves a través de las cuales la modernidad ha pretendido colonizar la otredad, tales como productividad, progreso y desarrollo, con reflexiones agudas a partir de los aprendizajes que el hacer de Don Bartolo ha sembrado en el autor. El concepto moderno de producción surgió cuando ésta fue redefinida como la fuente del valor, la cual genera valores de cambio que, a su vez, se expresan integralmente en dinero. En consecuencia, la economía se redefinió como la dependencia de la existencia humana sólo del valor abstracto. Esto implica también una nueva definición de la subsistencia –desligada de toda herencia cultural– como la supervivencia sociobiológica del productor individual bajo condiciones de la acumulación de capital.

Palabras clave: producción, modernidad, desarrollo, disvalor, entropía, milpa.

¹ El presente artículo fue publicado originalmente en Sachs, W. (ed.) (1996). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. PRATEC.

ABSTRACT

Starting from the apparent anachronism of the proud *milpero* Don Bartolo, from the evidence of his backwardness and his supposed underdevelopment, Jean Robert traces in this text a path aimed at deconstructing such evidence and the fallacies that constitute it. It follows this path intertwining the historical critique of the key notions through which modernity has tried to colonize otherness, such as productivity, progress, and development, with sharp reflections based on the learning that Don Bartolo's work has sown in the author. The modern concept of production emerged when it was redefined as the source of value, which generates exchange values that, in turn, are fully expressed in money. Consequently, economics was redefined as the dependence of human existence on abstract value alone. This also implies a new definition of subsistence—detached from any cultural heritage—as the sociobiological survival of the individual producer under conditions of capital accumulation.

Keywords: production, modernity, development, disvalue, entropy, milpa.

UN HOMBRE Y UN CONCEPTO

Don Bartolo vive en una choza atrás de mi casa. Como muchas otras personas desplazadas, es un intruso, un invasor o, como se dice en México, un “paracaidista”. En un terreno desocupado improvisó una casucha con cartón y desechos de plástico y de hojalata. Si le va bien, algún día construirá paredes de ladrillo y las cubrirá con una lámina de asbesto u hojalata. Atrás de su morada hay una franja de terreno baldío. Consiguió permiso del dueño para cultivar una *milpa*: un campo de maíz sembrado justo cuando las lluvias empiezan para que pueda dar una cosecha sin riego. Desde la perspectiva del hombre moderno, el quehacer de Bartolo parece profundamente anacrónico.

Después de la segunda guerra mundial, México y el resto del “Tercer Mundo” fueron invadidos por la idea del desarrollo. La popularidad de este concepto debe mucho al Presidente Harry Tru-

man, quien lo hizo el eje político de su discurso de toma de posesión en 1949. Según Truman, la política del desarrollo consiste en “apoyar a todos los pueblos libres en sus esfuerzos para aumentar su producción de alimentos, de textiles y de materiales de construcción, así como para edificar nuevas plantas de energía y aligerar el esfuerzo físico”. Pues, sigue diciendo Truman, “una mayor producción es la clave del bienestar y de la paz, y el modo de lograrla es la utilización intensiva, a escala mundial, de los conocimientos científicos y técnicos modernos” (Truman, 1967: 103-104).

Ahora bien, Don Bartolo no produce más de lo que producía su padre, y no necesita plantas de energía para aliviar sus afanes. Para los expertos, él es un caso típico de subdesarrollo.

Una vez definida como la aplicación de la ciencia y de la técnica, la palabra producción viene a significar productividad: mayores rendimientos del trabajo a determinado costo. De acuerdo con los economistas mexicanos de hoy, el comportamiento de Bartolo *no* es productivo. Pero, ¿tendrán ellos la última palabra? Tal vez debamos echar una mirada a la historia de este concepto.

“Producción” viene del verbo latino *producere*, que significa “estirar”, “prolongar”, pero también “sacar a la luz”, “hacer visible”, literalmente: “jalar hacia la visibilidad”. Según este antiguo significado, la producción es un movimiento de la ausencia a la presencia, una *emanación* de algo que estaba escondido, y es ahora traído al alcance de los sentidos del hombre. Esta idea de la producción como emanación de algo preexistente pero escondido embonaba con la experiencia premoderna de los fenómenos naturales. Por ejemplo, correspondía en la mentalidad antigua a la germinación de una semilla, mediante la cual las labores del campo hacen brotar de la naturaleza el sustento material de la gente. Conforme a ese modo de pensar el “trabajo” no produce algo por sí mismo, sino que ayuda a la naturaleza a manifestarse, a “producirse”.

En la Europa medieval, la palabra producción retuvo su antiguo sentido de emanación o de brote natural. Las primeras excepciones se encuentran en los escritos de algunos teólogos y filósofos que trataron de reformular el pensamiento cristiano en términos

aristotélicos. A veces, usaron la palabra producción como sinónimo de creación, y desde luego Dios y no el hombre era para ellos el “productor”. Sin embargo, la mayoría de los teólogos aún insistían en que la creación de Dios no debía ser expresada con la misma palabra que los productos de la naturaleza. En el siglo xv, Nicolás de Cusa clarificó la diferencia entre creación y producción sosteniendo que Dios creó el mundo de la nada, mientras que la naturaleza solamente produce (“saca a la luz”) lo que Dios previamente creó.

El Renacimiento asumió la primera ruptura con el sentido emanatorio de la palabra producción. Llamó sabio a un hombre si, como Prometeo, se esforzaba por emanciparse de los límites naturales y por actuar siguiendo su libre voluntad; trató de ignorante a quien permanecía siendo deudor de la naturaleza. Sin embargo, esta actitud prometeica, como quiera que sea, aún no era llamada productiva (Kaulbach, 1989). La naturaleza, y sólo ella, era “la gran reina y madre de toda producción”.

Hasta la víspera de la modernidad, el término siguió siendo usado primariamente en sus significados antiguos, donde éste designaba una “emanación”, es decir, el movimiento natural por el cual algo previamente escondido o potencia llegaba a manifestarse. Este sentido de “hacer presente” conservó cierta vigencia hasta nuestro tiempo, como cuando se llama producción a una representación de una obra de teatro. A mediados del siglo XVIII, este sentido de la palabra adquirió el rango de un término técnico del lenguaje legal. Designaba la necesidad de presentar elementos justificativos o pruebas. “La palabra producción, en estrecho apego a su origen latino, no designaba la fabricación de los elementos aludidos, sino su presentación, su depósito en el mostrador como pruebas” (Hentschel, 1984: 2).

Sin embargo, desde principio del siglo XVII, se inicia un cambio importante. El término producción empieza a implicar la noción de que ciertas combinaciones de dos elementos cualesquiera pueden generar un tercero, algo enteramente nuevo que no puede reducirse a sus componentes. Para Milton, el resultado de tales uniones era aún maligno. Por ejemplo, en el poema épico *Paradise Lost* (*El Paraíso perdido*, 1667), escribió: “These are the Products of those

ill-mated Marriages Thou saw'st, where good and bad were matcht, who of themselves Abhor to join" (Estos son el Producto de aquellas uniones malogradas que viste, en los que se mezclaba lo bueno y lo malo, que por sí mismos odian juntarse)".²

A pesar de esta nueva línea semántica, los términos de "creación", "producción" y "fabricación" o "manufactura" mantuvieron estrictas delimitaciones hasta el fin del siguiente siglo. Dios siguió siendo el único creador, la naturaleza la productora y el hombre el manufacturero. Aunque a veces el verbo producir se usaba en referencia a actividades humanas, estaba aún muy lejos de ser el sinónimo neutral de "fabricar" que es ahora.

La acepción moderna de producción, donde el hombre es el productor y el producto es una nueva entidad, sólo pudo imponerse mediante una ruptura consciente con el significado original de la palabra (Hentschel, 1984). El primer paso hacia este concepto prometeico de la producción fue dado por los escritores y filósofos del período romántico de fines del siglo XVIII. Vieron en el artista el arquetipo del productor y le atribuyeron los poderes generativos de la naturaleza. Notables precursores de esta nueva visión fueron Kant en filosofía y Goethe en literatura. Acuñaron un nuevo sentido de la palabra producción.³ Para Kant, el artista es productor gracias a la *Einbildungskraft*, el poder de la imaginación. Este poder es productivo no porque suscite la imagen de un objeto en su ausencia, sino porque, insistía Kant, es capaz de concebir las características formales de una cosa que aún no tiene existencia empírica. Kant pensaba que la descripción morfológica de los fenómenos naturales "es una participación del autor de la descripción en la actividad productiva de la naturaleza —es la naturaleza actuando en el científico" (Kaulbach, 1989).

² "Y por imprudencia mezclados, Producen prodigiosos nacimientos de cuerpo y mente. Tales fueron estos Gigantes, hombres de gran renombre" (Milton, 1667).

³ Para ellos, la productividad era una fuerza natural que existe independientemente del hombre y se encarna, por ejemplo, en el genio. Ver Kaulbach, 1989.

Inspirado por Kant, Goethe escribió, en la misma vena: “El hombre no experimenta ni disfruta nada sin que, al mismo tiempo, llegue a ser productivo. Esta es la propiedad más íntima de la naturaleza humana”. Goethe veía la fuerza inventiva del artista como una expresión de la naturaleza en el hombre. “Llegué a concebir el talento poético en mí como obra de la naturaleza”, escribió en *Poesía y verdad*. Para él, un poema era “un pequeño producto”, y era “la naturaleza la que realizaba en mí espontáneamente sus grandes y pequeñas obras” (Goethe, s.f.). Observaba su propio “ánimo productivo” como si éste fuera un fenómeno natural; inventaba “máximas productivas” con las cuales se amonestaba a sí mismo y hacía listas de “circunstancias prácticas” capaces de realzar su fuerza productiva, como la soledad, la primavera, las horas tempranas de la mañana, algunos ejercicios físicos, ciertos colores, la música...

Esto era nuevo. En notable contraste con este punto de vista prometeico, Daniel Defoe (cuando todavía no era el renombrado autor de *Robinson Crusoe* sino un oscuro autor de folletines) aún insistía (en 1704) en que la producción era una fuerza de la naturaleza y no un ejercicio del esfuerzo humano: “Cuando se considera [a la riqueza] como el Efecto de la Naturaleza, ésta es un Producto [Product o Produce]; en cambio, si le considera como el Efecto del Trabajo, es Manufactura” (Defoe, 1859 [1704]).⁴

SOBRE CARÁCTER Y SUELO

Me acerqué al campo de Bartolo un día que él araba. Esperé a que llegara al fin de un surco y lo saludé. Luego de intercambiar las formalidades de costumbre, le dije que estaba escribiendo un ar-

⁴ El libro contiene también *Dissertation on the Poor Laws* (Disertación sobre las Leyes de pobres) de Townsend y *Thoughts and Details on Scarcity* (Pensamientos y detalles sobre la escasez) de Burke.

título en el que hablaba sobre la *milpa* y que quería saber por qué algunos vecinos estaban dispuestos a plantar una mientras que otros, al parecer, no sabían hacerlo. ¿Habría un nombre para esta cualidad, que unos tienen y de las que otros carecen? Bartolo estuvo silencioso por un instante y sentí que me miraba intensamente con el rabillo de sus astutos ojos. Luego contestó con una de esas palabras que los campesinos mestizos usan todos los días, pero que la gente de la ciudad sólo encuentra en Cervantes. Dijo que la *milpa* requiere *enjundia*. En su vocabulario, esta palabra olvidada de origen latino (*exungo*: Yo unjo) se refiere a la fuerza constitucional del hombre y a su virtud, cualidades con las que un hombre es o no es ungido desde su nacimiento. Entendí que, para él, haber nacido con *enjundia* implica tener gusto por el buen maíz –junto con el talento de “producirlo”.

El concepto de producción surgió cuando ésta fue redefinida como la fuente del valor. Tal fue la hazaña histórica de los fisiócratas, un grupo de filósofos franceses “que han puesto el sistema agrícola como la única fuente de renta y de riqueza de la nación”, tal como lo formuló Adam Smith. En su *Tableau Economique*, los fisiócratas dividieron las capas de la población “que aparentemente han contribuido siempre en una forma u otra a la producción anual de la tierra” (Smith) en tres clases: (1) Los propietarios de la tierra; (2) Los cultivadores (arrendatarios, medieros y obreros agrícolas; y (3) “los artesanos, fabricantes o comerciantes”. A este tercer grupo, lo llamaron “la clase estéril o improductiva”, pues “nada añade al valor de la suma total del producto primario de la tierra”. En cambio, los dos primeros grupos eran “las clases productivas” de la sociedad, ya que sí contribuían productivamente a la generación de valor.⁵ En el “*tableaux economique*” de los fisiócratas, la tierra –el suelo– era claramente la matriz de la riqueza de la nación y del poder del estado.

⁵ Ver Quesnay, 1766. Las citas anteriores provienen de la crítica a los fisiócratas por Adam Smith (1958).

SOBRE EL TRABAJO Y EL SUELO

Don Bartolo es un emigrado rural del Estado de Guerrero. Hoy le queda el orgullo de poder ofrecer a su familia un maíz de alta calidad y buen sabor, como el que disfrutaba en su pueblo natal. Quiere comer tortillas sabrosas, no los insípidos sustitutos que ahora se venden en las tiendas del gobierno. Además, quiere decir quién es él: un hombre de calidad, alguien que sabe cómo trabajar la tierra, cómo atender una *milpa*, un hombre con *enajundia*.

En las representaciones modernas sobre la producción económica queda trastocada la relación entre rendimiento del suelo y esfuerzo humano que habían ideado los fisiócratas. Ya en los escritos de Condillac, su contemporáneo, se anuncia la primacía del trabajo sobre el suelo.

En rigor, el agricultor no produce nada; sólo encauza la tendencia productiva natural del suelo. Al contrario, el artesano produce un valor inherente a las nuevas formas que confiere a los materiales. Producir no significa más que dar una nueva forma a la materia; la tierra, cuando produce, no lo hace de otro modo (Condillac, 1921-22: 59).

Con una yunta de bueyes prestados, don Bartolo ara los surcos donde dejará sus semillas. Observando las señales del cielo desde las *cabañuelas* –las ligeras lluvias de enero– aprendió cuándo tiene que sembrar para que la cosecha reciba suficiente lluvia mientras crece, y goce de una semana de tiempo seco para madurar las mazorcas. Desde que brotan las matitas, Bartolo amontona cuidadosamente la tierra sobre sus raíces para protegerlas del sol. A su tiempo, va con su familia a hacer las *limpias*, las escardas. Escardar es un ajetreado trabajo, pero lo acompañan celebraciones festivas.

En su crítica a los fisiócratas, Adam Smith apuntó que su sistema “existe pura y simplemente en las especulaciones de unos pocos franceses de gran ingenio y doctrina” (1958, libro 4: 591). Su contraargumentación se parece superficialmente a la de Condi-

llac. La riqueza de una nación resulta de la producción de dos tipos de bienes. Cita primero las “mercancías necesarias”, es decir, “no sólo las que son indispensables para el sustento, sino todas aquellas cuya falta constituiría, en cierto modo, algo indecoroso entre las gentes de buena reputación, aún entre las de clase inferior”. Al segundo tipo pertenecen “los artículos de lujo”: “Todas las demás las llamaremos de lujo, sin que el uso de esta expresión implique reproche alguno al empleo moderado de ellas” (Smith, 1958, libro 5: 796). El factor humano determinante en la generación de riqueza es, según Smith, la división del trabajo. El trabajo es productivo o improductivo. A la categoría productiva pertenecen la agricultura, el comercio y la industria. En cambio, la categoría improductiva incluye “tanto de las más importantes y graves como de las más inútiles y frívolas, los jurisconsultos, los clérigos, los médicos, los literatos de todas clases; y los bufones, músicos, cantantes, bailarines, etc.” (Smith, 1958, libro 2: 300). *La riqueza de las naciones*, obra principal de Adam Smith, es importante para esta investigación porque pone de cabeza a las tesis de la generación anterior: no es la tierra sino el trabajo el factor determinante de la riqueza. Con esto, Smith dio un paso más hacia el concepto moderno de producción.

SOBRE EL VALOR DE USO Y EL VALOR DE CAMBIO

Como muchos moradores suburbanos, Bartolo hace lo que puede para mantener algo de sus tradiciones frente a condiciones hostiles. Cultiva su milpa en terrenos marginales. No tiene gastos monetarios: selecciona su semilla de los granos más grandes de la estación precedente y casi no usa fertilizantes comprados. Se atiene a su labor y a la de su familia. Si su actividad hubiese de ser evaluada de acuerdo a las normas de la economía productivista, sería decretada “no rentable”. Los economistas le dirían que sería mucho mejor que buscara trabajo en la construcción para poder así comprar maíz importado en el mercado con su salario.

Los expertos mexicanos que abogan por tal cambio creen que con ello ayudan a aliviar el desempleo de los hombres que abandonan la milpa. Arguyen que el maíz importado de los Estados Unidos por los mayoristas es más barato que el producto local de las milpas, porque el grano norteamericano es producido siguiendo las normas de la productividad económica. Pero algunos mexicanos siguen insistiendo en que la milpa obedece a otra lógica, encarna otro estilo de vida. Aquellos saben que el maíz que proviene de la milpa es diferente; sólo éste sabe, dicen.

El siguiente paso fue dado por Ricardo. Redujo los poderes generativos del suelo a meros factores cuantificables –hoy diríamos insumos o “inputs” del trabajo productivo. Logró así igualar el bienestar y la riqueza al valor de cambio. Con ello se rompe el último vínculo entre la producción económica y el antiguo sentido natural, “emanatorio” de la palabra producción. Por primera vez, la producción puede ser entendida como una actividad puramente humana, artificial, pero no menos indispensable para el sustento de cada uno de lo que lo era la producción de la tierra para los fisiócratas (Ricardo, 1817). Genera valores de cambio que, a su vez, se expresan integralmente en dinero. En consecuencia, la economía se redefine como la dependencia de la existencia humana sólo del valor abstracto. Esto implica también una nueva definición de la subsistencia –desligada de toda herencia cultural– como la supervivencia sociobiológica del productor individual bajo condiciones de la acumulación de capital. Las antiguas formas de economía comunitaria, que en otros tiempos aseguraron el sustento de grupos limitados de hombres que compartían algún sentido de la “buena vida” pueden ahora ser reprimidas y pronto desmanteladas en nombre de un imperativo productivo. Y no hay que engañarse: los economistas se ensañan tanto contra el orden comunitario tradicional precisamente *porque* permite subsistir sin producir valor económico. Según los expertos en desarrollo, son obstáculos que hay que eliminar y “desarrollo” es el nombre que dan a esta eliminación.

Cuando empecé a interesarme en la milpa, me imaginaba que era algo como un ciclo cerrado de energía, pero estaba equivocado. La energía es cuantitativamente conservada y disipada, no así la *enjundia* del campesino. Esta no se conserva, ni se disipa. Emanan del cuerpo de un hombre y, si el clima y otras circunstancias son favorables, es regenerada por la planta. No circula en un circuito cerrado, sino que es dada y recibida. Algunas veces se pierde, otras veces es devuelta con creces. La fuerza que fluye del cultivador de la *milpa* llama a otras fuerzas, a flujos naturales o emanaciones: la tibia caricia del sol, los chaparrones de lluvia del cielo –que sucesivamente ungen a la tierra y sus frutos.

En la *milpa*, el trabajo es un acto propiciatorio, no un “input”. Cada año, la naturaleza seguirá su propia inclinación; el buen tiempo sólo puede ser objeto de esperanza: pocos son los “factores controlables”.

Es curioso notar que la noción ricardiana del suelo como insumo o “input” pasivo –como “factor de producción”– empezó a hacer escuela en el momento preciso en el cual los químicos lo estaban redefiniendo como un compuesto de minerales. Liebig, el padre de la industria de los fertilizantes químicos, hacía experimentos de cultivo sin suelo, haciendo crecer plantas en soluciones nutritivas que reemplazaban el “factor suelo”. Mientras Ricardo desaira el poder productivo de la tierra explicándolo como un factor de producción entre otros, la vieja percepción del suelo como “estómago de las plantas” –es decir como productor de los jugos nutrientes– cede su lugar a una teoría química de la agricultura. Las correspondencias entre estos dos cambios son bastante claras. Hasta podemos concebir los “requerimientos” químicos de la agricultura moderna como una consecuencia lejana de la teoría económica ricardiana. En esta teoría, el concepto de trabajo mismo se vuelve cada vez más abstracto: no es más que un factor de producción, un “input” entre otros, como por ejemplo los fertilizantes o la irrigación. Sin embargo, algo lo distingue de los otros “factores de producción”: el trabajo determina el valor de todos los otros insumos. Es así como la teoría económica pudo dar la espal-

da a la consideración de los procesos de producción concretos, en sus peculiaridades locales. La nueva “economía política” ya no se interesa tanto, como lo hacían las teorías anteriores, en la producción material de bienes, sino en la distribución de las mercancías, condición necesaria para la realización de su valor de cambio.

SOBRE TEORÍAS Y LA MEMORIA

Don Bartolo poco entiende de teorías económicas, y tampoco le interesan. Cerca de su cabaña, ha construido una troja, una pequeña cuna para contener el maíz. Hecha de barro, paja y follaje de palma, sirve para conservar y almacenar el maíz durante la estación seca. Cada día, su esposa, hijas y nueras pueden tomar de allí lo que necesitan para las tortillas y, en días festivos, para el pozole, los tamales o los tlaxcales. Lo que cuenta para Bartolo es la tradición familiar y la preservación de la memoria de las buenas y simples comidas de antaño. El análisis de costos y beneficios y la ganancia económica son conceptos ajenos para él.

Para Marx la producción tenía, como el dios Jano, dos caras. En un sentido económico estricto, retomó las ideas de Smith y de Ricardo, convirtiendo aún más que ellos el trabajo humano en el paradigma de toda producción, la fuente de todo valor. Pero su originalidad mayor estriba en la forma en la que hizo de los significados filosóficos y románticos de la producción el meollo de su teoría de la historia. Para lograrlo, devolvió a la producción algo de su significado antiguo de “emanación”, es decir, de actualización de una forma previamente sólo conocida como potencialidad. Como lo señala Hentschel, Marx veía “en la producción... la fuerza conformadora de la Historia y, en última instancia, el eje de la necesaria e inevitable transformación del mundo” (Hentschel, 1984: 17). En las fórmulas marxistas siguientes, verdaderos manifiestos contra el idealismo de Hegel, el concepto de producción adquiere un tono reflexivo o “autorreferencial”: “El hombre mismo se diferencia de

los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida”, con ello “producen indirectamente su propia vida material” (Marx y Engels, 1971).

Quisiera enfatizar aquí otro aspecto, menos conocido, de las ideas de Marx sobre la producción: la relación entre ésta y sus reflexiones sobre el origen del valor de cambio. Marx fue testigo de la aparición de los primeros ferrocarriles; escribió los *Grundrisse* –el bosquejo de *El Capital*– durante el mismo decenio en que el “railroad craze”, el “furor ferrocarrilero” se extendía por toda Europa. Leemos en los *Grundrisse*:

Podríamos definir el desplazamiento mediante el cual el producto llega al mercado –movimiento que, a no ser que el lugar de producción sea al mismo tiempo mercado, es la condición *sine qua non* de la circulación de los productos– como el momento mismo de la transformación de éstos en mercancías. Pues sólo una vez en el mercado el producto se vuelve mercancía (Marx, 1973: 534).

Considero esta aclaración como una de las intuiciones más penetrantes de Marx sobre la naturaleza del valor y de su producción. Técnicamente hablando, la producción de mercancías es una cadena de transformaciones y transportes; primero se extraen materias primas de determinada región, se transportan a otras partes para ser transformadas, antes de ser ofrecidas en el mercado. Puede parecer trivial recordar que, históricamente, la transformación de los productos de una región en mercancías no requiere de toda la cadena hoy acostumbrada de transformaciones industriales. Como Marx lo indica, basta con desarraigar los bienes de su lugar de origen y transportarlos hacia un mercado para transformarlos en mercancías, y esto ocurrió antes de la era industrial. No se podría exagerar la importancia del transporte en esta transformación:

Con la distancia espacial que el producto cubre en su camino desde su lugar de producción al mercado, éste también pierde su identidad local, su “aquí y ahora”. Sus propie-

dades sensuales concretas, que en el lugar de producción son el resultado de labores inscritas en tradiciones (particularmente cuando se trata de productos naturales, verdaderas “producciones” de la naturaleza) aparecen en una forma muy distinta en un mercado lejano. En el mercado, el producto, vuelto mercancía no sólo se realiza económicamente como valor, sino que, al mismo tiempo, adquiere nuevas cualidades sensibles como objeto de consumo (Schivelbusch, 1989: 41-42).

SOBRE LAS MERCANCÍAS Y SUS MOVIMIENTOS

Lo que caracteriza a las mercancías modernas es su alto valor de cambio. La *milpa*, por el contrario, sólo tiene valor de uso. Hablando de labores centradas en una *milpa*, sería absurdo establecer una diferencia estricta entre producción y consumo: las necesidades adquieren su forma por los mismos actos que las satisfacen. En cambio, en la producción moderna, las necesidades y su satisfacción están separadas, lo que se refleja en la existencia de dos esferas distintas: la producción y el consumo, precisamente. A menos que se practique en gran escala, el cultivo de la *milpa* no se refleja notablemente en los indicadores económicos usuales, como sueldos promedios o niveles de ocupación en el mercado de trabajo.

La transformación de los bienes locales en mercancías tiene dos aspectos fundamentales. 1. Cuando estos bienes locales son de sustento básico (trigo, por ejemplo), su transformación en mercancías amenaza la “economía moral” de su región de origen (Thompson, 1966). 2. La mercancía puede ser definida como la *forma* de los bienes desarraigados. El problema con Marx es que percibió el segundo punto con toda agudeza, pero no supo entender el primero.

La intuición de Marx sobre la naturaleza de la mercancía no ha recibido la atención que merecía. Hemos visto cómo jugó constantemente con dos conceptos de producción: el concepto estrechamente

económico heredado de Ricardo y, por otra parte, las connotaciones filosóficas de la producción tomada en su sentido antiguo de actualización de una potencialidad, manifestación de una “forma”. Marx dice que el movimiento espacial, es decir el transporte de los bienes locales les confiere su *forma de mercancía*. ¿Qué significa esto? Al revivir la idea emanatoria de la producción, Marx toma sus distancias tanto respecto a Platón como al idealismo hegeliano. Para él, ninguna forma o idea existe fuera del acto de su “realización”.

Piensa que los bienes adquieren su *forma de mercancía* por el acto mismo que los desarraiga y los transporta al mercado. Ahora bien: desde el momento en que este movimiento se vuelve posible, todos los bienes son potencialmente mercancías: la simple posibilidad de su transporte “actualiza” su forma de mercancía. Porque consideramos todos los bienes como mercancías, instauramos una distancia entre una esfera de producción y otra de consumo. Por ello deben ser transportadas las mercancías, y no a causa de distancias preexistentes al acto de transportarlas. 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 en mercancías. En seguida, es en este marco que surgen “necesidades” diarias traducibles en demanda de mercancía, es decir, de bienes desarraigados.

SOBRE EL PROGRESO Y LA HISTORIA

La mayor parte de los economistas definen la *milpa* por sus carencias. Es una actividad de subsistencia: trabajo duro con herramientas ineficientes para generar tan sólo unos pocos bienes, y pocos o hasta nulos excedentes. La subsistencia es, para la economía, algo así como la parienta pobre de la producción moderna. Los economistas la describen como una cadena perpetua de esfuerzos bajo condiciones de escasez crónica, sin que aparentemente

nadie se percate que, con ello, proyectan el axioma fundamental de la economía occidental, *la escasez*, sobre contextos culturales determinados por otros principios, llámenles o no pre-económicos. Atender una *milpa* es una actividad arraigada en tradiciones milenarias. Antes de querer interactuar con estas tradiciones, los economistas harían bien en dejar sus certidumbres en el vestuario. De no hacerlo, colonizan el pasado y, con ello, falsifican al presente.

En el capítulo 26 de *El Capital*, Marx muestra cómo la imposición de relaciones de producción en las cuales la acumulación del capital se efectúa “pacíficamente” –por el mero juego de las fuerzas económicas– se funda, históricamente, en una violencia originaria. Describe esta “acumulación originaria” como un proceso de desarraigo que despoja a la gente de su lugar de origen, sus costumbres y su identidad. Pero Marx tenía tanta fe en el progreso que ideó un “happy end” para esta historia: imaginó un mañana en el que las fuerzas productivas desarraigadas y desatadas por los procesos de acumulación de capital podían desembocar en los verdes prados de un mundo mejor, más humano, en el cual “cada quien recibirá lo que le corresponde conforme a sus necesidades”.

Podríamos resumir el optimismo progresista marxista en tres frases: 1. Durante la fase de acumulación originaria, la explotación y el desarraigo de los hombres ocurren bajo formas tradicionales de dominio que hacen uso de la violencia física. 2. Esta violencia abierta inicia un proceso dialéctico que favorece el desarrollo de las fuerzas productivas y vuelve la violencia prescindible. 3. La “clase universal” –cuyos intereses peculiares corresponden a los intereses de la humanidad, es decir la clase proletaria explotada– libera las fuerzas productivas del yugo del capital y las encauza hacia el aumento del pastel global. Las dudas acerca de los daños irreversibles que pudieran sufrir los actores y el público de tan astuto historiodrama no cruzaron por la cabeza del gran guionista social decimonónico. ¿Cómo podía dudar de que el pastel en nombre del cual se desataban los dramas de la lucha de clases fuera un buen pastel?

SOBRE DONES Y SERVICIO

Mis conversaciones con don Bartolo me permitieron elaborar provisionalmente algunos criterios para distinguir su comportamiento de lo que, hoy, los economistas llaman producción. Por ejemplo, la forma en que el cultivador de una *milpa* se relaciona con el tiempo y el clima parece expresar una aceptación de la esencial contingencia del mundo: de alguna manera, todo está “en las manos de Dios”. Por su parte, la ciencia económica moderna tiene la pretensión de identificar, aislar y controlar cada “factor de producción” particular. El hombre que atiende una *milpa* tiene esperanzas, el productor moderno calcula sus expectativas de ganancia. Bartolo en su *milpa* es parte del drama natural; el productor moderno trata de someter a la naturaleza; está mentalmente fuera de ella. En la milpa, se da y se recibe, en la producción moderna no se actúa sin calcular costos y beneficios. Los dones de la *milpa* son concretos y múltiples: hablan a todos los sentidos y son el gozo en reuniones festivas. En el mundo de la producción, todo se reduce al mismo valor abstracto –el dinero. El pastel económico, sin duda tiene un valor preciso, pero no tiene sabor.

Es la bondad de esa torta la que está ahora en cuestión. El esquema decimonónico de Marx –por su misma construcción sobre los cimientos del progreso– prohibía toda pregunta acerca de la *destrutividad inherente* a la producción económica. Hoy, en cambio, despertando de cuarenta años de sueños cuyas consecuencias han sido con demasiada frecuencia pesadillas, empezamos a entender que producción económica no rima bien con prosperidad. La dislocación cultural y el desarraigo, la miseria y la enajenación sufridas en nombre del Desarrollo aparecen como estridentes disonancias cognitivas en el concierto de los que, contra viento y marea, mantienen la proa hacia este rumbo mítico. En cambio, los que profesan el escepticismo hacia el mito –los nuevos agnósticos– empiezan a oír aquellos cantos como gritos de guerra contra toda forma tradicional de subsistir y contra la naturaleza.

El que, *más allá de ciertos umbrales*, un principio de destructividad pudiera ser inherente a toda producción económica empezó a ser sospechado por algunos escépticos desde finales de la Segunda Guerra Mundial, pero se desoyeron sus advertencias.⁶ La economía de guerra había abierto avenidas insospechadas al incremento de la productividad. Ya sin motivo bélico reconocido, los expertos de la posguerra se juntaron en “grupos interdisciplinarios” para tratar de explorar científicamente los nuevos potenciales de productividad y mantener altas las curvas de crecimiento. Esto era quizás la conducción de la guerra por otros medios, pero el que pudiera ser así no fue advertido hasta que transcurrieron dos décadas de desarrollo.

Al principio, un enorme crecimiento se manifestó en aquellos dominios que Adam Smith había calificado como estériles e improductivos: nuevas “prestaciones de servicios” fueron inventadas y ofrecidas al público incesantemente. Como la expansión de esta oferta parecía no estar sujeta a *límites*, los expertos ejercitaron su fantasía ideando y recomendando un sinfín de variaciones. Tanto los gobiernos y los economistas como la misma gente se dejaron convencer del imprescindible valor de todos los menesteres, vanidades y placeres habidos y por haber. Se declararon dispuestos a pagar por ellos, siempre y cuando fueran ofrecidos como “servicios”. Estas nuevas formas de producción (de servicios inmateriales en vez de bienes materiales) proliferaron hasta volverse el sector de mayor crecimiento, llegando a representar la mayor contribución al producto nacional bruto (PNB).

Ya desde finales del siglo XIX, algunos economistas habían tenido la idea de que unas pocas cifras bien escogidas pudieran resumir las diferencias entre los países prósperos y los que no lo

⁶ Uno de los más notables ‘agnósticos económicos tempranos’ fue el economista austríaco Leopoldo Kohr. Desde fines de los años 40, había reparado en la contradicción entre poder burocrático creciente y degradación de la condición humana en los grandes espacios económicos abiertos a las fluctuaciones oceánicas del valor. Véase Kohr, 1957.

eran. Por ello, propusieron evaluar la suma de todos los ingresos y egresos de una nación como si se tratara de un hogar. Hasta la Primera Guerra Mundial, sólo se había intentado tal cálculo en siete países, y los resultados obtenidos se prestaban mal a las comparaciones, ya que no existía acuerdo sobre la pertinencia relativa de los distintos factores considerados. Fue Keynes quien, en su *General Theory of Employment, Interest and Money* (*Teoría general del empleo, del interés y del dinero*) (1936), propuso calcular el “producto nacional” de un país como la suma de sus gastos en la adquisición de productos finales, es decir, de bienes y servicios destinados al consumo inmediato. Tres años más tarde, la Sociedad de las Naciones mandó establecer estimaciones del producto nacional de 26 países.

La *milpa* de mi vecino no contribuye al PNB de México. A fin de incluirla, los economistas tendrían que imaginar una situación “de mercado ficticio” en la que don Bartolo se vende a sí mismo su maíz al bajo precio otoñal –cuando es abundante– y lo vuelve a comprar a su propio granero en el curso de la temporada seca, a precios cada vez mayores. De hecho, las autoridades no dejan de inventar políticas para que, en la vida real, los campesinos tengan que vender su maíz a bajo precio después de la cosecha, y comprar maíz importado en las tiendas estatales durante el año. Esta vez, ambas operaciones aparecen en el producto nacional bruto. Cuando estas políticas no impiden a los campesinos seguir cultivando una *milpa* –como probablemente sucederá con don Bartolo– el maíz mexicano parece ser más “productivo” en el PNB cuando es vendido como delicia gastronómica en el extranjero que cuando se come localmente.

Varios sistemas comparativos de evaluación del PNB fueron ensayados durante la Segunda Guerra Mundial y encontraron un amplio campo de aplicación desde el momento de su terminación. En 1947, fue fundada la *Asociación Internacional para la Investigación sobre el Ingreso y el Bienestar*, cuya tarea era establecer un sistema de contabilidad unitario para las distintas economías nacionales. En 1953, la asociación publicó un método –acompañado

de tablas detalladas— que permitía calcular el PNB de determinado país como la cantidad total de bienes y servicios producidos en él durante un año, y evaluados según sus precios de mercado actuales (*Encyclopaedia Britannica*, 1986).

Subyacente a estos cálculos está la idea que el mundo no es más que un inmenso mercado en el cual las naciones compiten por el prestigio económico. Un axioma constitutivo de este mundo-mercado es a su vez que la productividad es la norma universal según la cual todo comportamiento particular será o no legitimado. El PNB, que condensa esta “moral” —o esta antimoral— productivista en un solo indicador, es la nueva escala antropológica que conmina a todos los pueblos a adoptar una visión del hombre compatible con la competencia entre los candidatos a los primeros rangos. Con sus nombres mágicos y sus tablas detalladas, los expertos establecerán después la lista de los pocos premiados y de los muchos frustrados.

SOBRE LUCES Y SOMBRAS

Don Bartolo, quien produce, solo para su familia, un maíz de alta calidad, es verdaderamente, un anacronismo. Los economistas afirman que la subsistencia arraigada en la tradición es un modo de vida extinguido desde mucho tiempo. Estoy fascinado con mi vecino; a cada rato siento la urgencia de ir a consultarle acerca de nuevas inquietudes. Algunas respuestas me parecen cada vez más claras. Veo que, de la choza a la *troja*, de las *cabañuelas* al día de San Jorge (fecha que marca el fin de las lluvias), de la semilla al *nixtamal* a la tortilla, todo el espacio-tiempo de la *milpa* es un entramado de espacios masculinos y femeninos, de tiempos de duro trabajo y de alegres fiestas, de brotes naturales y de cuidados humanos. Todas estas complementariedades parecen clamar por una misteriosa unidad no totalitaria, que hace que la producción de maíz sea parte de un drama cósmico, y que deja a la natura-

leza una dignidad que ésta pierde cuando es concebida como un “factor” o un “input” en el proceso de producción. Y como el cielo en cada lugar es un cielo diferente, así a cada *milpa* se le da un cuidado distinto. La multitud de las maneras en que la naturaleza es propiciada, inducida a “producir” (a sacar adelante) sus frutos, no puede ser reducida a ninguna perspectiva general. Viendo el mundo desde la milpa, ¿no debemos revertir los juicios, y ver la economía como un proceso de empobrecimiento?

Ya en los primeros años de la era de la posguerra, algunas sombras oscurecieron los brillantes balances contables. Efectos secundarios inesperados de la producción de bienes y servicios aturdieron el optimismo general. Atrás del papel de las tablas, con sus curvas aún ascendentes, se empezaba a vislumbrar los efectos de un inaudito principio de destrucción. Después de la irrupción de la “contaminación del ambiente” a los foros públicos, surgieron otras antinomias entre teoría y realidad. Resultó que la misma gente a la cual los expertos en desarrollo dedicaban sus programas de ayuda, quedaba cada vez más necesitada y dependiente. Al principio, los economistas reprimieron los hechos que contradecían su paradigma. Cuando no pudieron ya negarlos, inventaron palabras que los hacían parecer manejables: “disfunciones”, “enfermedades de juventud”, “costos del desarrollo” o (más francamente) “costos externos”. Mientras tanto, ya se ideaban maneras de pasar la cuenta a otros, de exportar estos costos hacia terceros inocentes, como cuando se desarrollan industrias de reciclaje de los desechos tóxicos en escondites del Tercer Mundo. Pero apenas es necesario mencionar crímenes como los que perpetran los que disimulan la basura tóxica, pues, muchos de los nuevos costos se agregaron prosaicamente al precio de los productos y de los servicios.

El crecimiento del sector de los servicios desató una clase enteramente nueva de “efectos inesperados”. No se podían catalogar ni en el rubro “costos externos” ni entre los “costos ambientales”. Estos efectos son particularmente notables en los servicios suministrados por las grandes “instituciones-Providencia” que son la Salud, la Educación, el Transporte. Independientemente de

su obsolescencia o de su modernidad, de su ineficiencia o de su perfección técnica, estas instituciones tienen efectos contraproducentes, es decir, contrarios a las metas para las cuales fueron establecidas. Cada uno puede por ejemplo constatar que, lejos de “igualar oportunidades”, las escuelas generan nuevas desigualdades, además de atontar a sus clientes; que la medicina propaga nuevas formas de enfermedad; que las carreteras congestionadas imposibilitan la locomoción.

Al ver cómo la contraproduktividad se desparrama por todos los sectores productivos de la sociedad, uno llega a preguntarse si el producto último —el que resume todos los otros— de la economía productivista no es el desperdicio. ¿Será la economía moderna una construcción social de la realidad que —podría decir un Marx contemporáneo— actualiza la *forma desecho* de la mercancía y, con ello, destruye la naturaleza y degrada la cultura? Para que la producción moderna funcione, la economía debe primero volver a las personas dependientes de los bienes y servicios en oferta. Para generar esta dependencia, es imprescindible *devaluar* los patrones culturales heredados: acabar con la posibilidad de subsistir fuera de la economía mercantil, negar el sentido local de la buena vida y hasta subvertir los significados acostumbrados de las palabras.

Para que pueda advenir la producción en masa de las mercancías, servicios e imágenes de la modernidad, debe previamente haber un proceso de devastación cultural. Esta generación de vacío o desertificación crea las condiciones de la producción moderna. Podríamos definirla como el *desvalor* que precede al valor económico. El desvalor designa la destrucción necesaria para que pueda haber demanda de servicios y mercancías nuevas.

El desvalor afecta y degrada a todos los que aceptan la economía como la nueva forma de organizar la realidad. Una persona es menos persona, el amigo es menos amigo. El ocio se vuelve esparcimiento, y, con ello, menos cultura. El aire es menos puro, hay menos lugares intocados. La tierra, menos generosa, el agua menos cristalina.

DESECHO Y ENTROPÍA

Las mujeres mexicanas conocen innumerables recetas para preparar el maíz. En octubre, asan las mazorcas frescas y éstas se comen ensartadas en varitas de madera: son los *elotes*. Las otras mazorcas son dejadas en el tallo para que acaben de madurar y que el sol seque los granos. Entonces son recogidas, desgranadas y puestas a remojar en una revoltura de agua y de cal. Después de suavizarse una noche en esta decocción, el maíz se llama *nixtamal*. Molido en el *metate* —una piedra plana con un ligero ahondamiento, que sirve de mortero— el *nixtamal* se convierte en *masa*, la pasta de la cual se harán las tortillas. Pero el maíz maduro y seco puede también ser molido en un polvo muy fino el cual, mezclado con agua, se convierte en atole, bebida untuosa que los mexicanos preferirán siempre a la leche. En los Estados sureños, se llama *pozol*. En el norte, en cambio, *pozole* es una sopa de granos de maíz que debe hervir un día entero. Todas estas operaciones toman lugar en el dominio femenino de la casa: en el patio, entre la cocina (siempre exterior) y la *milpa*. Los *tamales*, *tlaxcales* y *chaluvas* vendidos en las calles por mujeres que son comerciantes independientes representan otras formas adicionales de preparar el maíz. Lo que el trigo y el pan son para los europeos, el maíz y las tortillas lo son para los mexicanos: ingredientes indispensables de todas las comidas.

Mucha gente ve en las ecocatástrofes actuales y pendientes el *mane*, *thecel*, *phares* de la economía productivista. Recientemente, un grupo de científicos japoneses ha propuesto una impresionante aclaración teórica de esta condena. El finado Profesor Tamanoy y sus colegas de la *Sociedad Japonesa para el Estudio de la Entropía* han sugerido que la degradación de las materias primas en desperdicios que resume todas las cadenas de producción y consumo tiene un significado análogo al flujo calórico de temperaturas elevadas a temperaturas bajas en el modelo de la máquina de vapor ideado por el francés Sadi Carnot (Tamanoy *et al.*, 1984). Alrededor de 1830, Carnot intentó describir la “economía” de los flujos de calor en una

máquina de vapor. Mostró que, como el agua corre naturalmente de un lugar alto a uno más bajo, haciendo eventualmente girar un molino de agua, así el calor –que él concebía como una sustancia, el “calórico”– sólo fluía de un punto caliente a otro más frío. Para Carnot, la máquina de vapor gira por la misma razón que gira el molino de agua: porque es animada por la caída irreversible de un fluido.

Según los científicos japoneses, el aparato de producción moderno, en su conjunto es parecido a una máquina de Carnot en que su movimiento depende también de una caída irreversible. Solo que esta “caída” no es un movimiento espacial, como en el caso del molino, sino un movimiento cualitativo. La degradación de la materia es el movimiento mismo de la producción industrial. Esta transforma materiales valiosos en basura, produciendo valores económicos en el camino. Y como el agua que ha accionado un molino sólo puede volver a la fuente alta mediante un gasto de energía (realizado, por ejemplo, por una bomba), la materia que “accionó” la máquina de producción degradándose en basura sólo puede ser reciclada a costa de generar más basura en algún otro lado.

Para que el balance de la producción económica parezca positivo, se necesitan áreas de regeneración gratuitas, en las cuales ningún costo de reciclaje sea contabilizado. Este era el caso a principios de la era industrial, cuando incluso pequeñas islas de producción estaban inmersas en grandes espacios libres de industrias. En otras palabras, el mercado occidental parecía producir más bienes que desperdicios mientras tenía como “exterior” un mundo de subsistencia no mercantilizada que podía absorber sus desperdicios y entregar materias primas baratas. La globalización y la intensificación de la producción moderna vuelven estos espacios cada vez más escasos: no habiendo ya un “exterior”, todos los costos deben ser contabilizados. Las crisis económicas y los desastres ecológicos parecen indicar que el balance podría ya ser negativo. Según los miembros de la *Sociedad para el Estudio de la Entropía*, el único modo de preservar los equilibrios naturales y culturales es disminuir drásticamente la intensidad de la producción de mercancías y de servicios en el mundo entero.

A primera vista, puede parecer extraño que Tamanoy funde su explicación de la destructividad inherente a la producción moderna sobre la entropía, un concepto tomado de la termodinámica. El lector habrá entendido que “entropía alta” significa “calidad baja”, y eventualmente, viceversa. Tamanoy expande la analogía de Carnot (una máquina accionada por una “caída”) hasta comprender una sociedad cuya producción depende de la “caída” entrópica de la energía y la materia. Hay que notar que la analogía entrópica no alude sólo a la “producción” de desechos, sino que es el signo de un principio de degradación que mueve a la economía moderna, pero que también anuncia su fin.

Tamanoy y sus colegas muestran que la producción económica puede ser descrita en dos formas muy distintas. En el tablero de la ciencia económica, la producción es generación de valor, el cual es esencialmente un concepto abstracto que sólo existe sobre el papel. De la misma manera, los economistas se interesan en la formación de valor bajo la suposición de la escasez, no en la sociogénesis de la escasez. En contraste con estas abstracciones, Tamanoy intenta descubrir los orígenes de la escasez. Lo hace oponiendo otro esquema al “*tableaux economique*”. Es el esquema del “desvalor”. En este segundo esquema, la producción económica aparece como aumento de la entropía, saqueo de la naturaleza, y, por ende, reducción de los espacios libres. Es la generación de escasez, o “desvalor”.

NATURALEZA E HISTORIA

La *milpa* y la producción económica son incomensurables: no se puede evaluar con la misma medida, ni ubicar en alguna escala que vaya de lo pequeño a lo grande, con la *milpa* a la izquierda y la economía a la derecha. No es el tamaño de la *milpa* lo que le da su encanto.

Temo que la milpa de don Bartolo sea víctima del desarrollo urbano el año próximo. Habrá sido la protesta desesperada de un

hombre solo. Pero también puede vérsela como un símbolo del intento de mantener una tradición, fuente de la *enjundia* que, año tras año, se renueva y fortalece a don Bartolo en su identidad histórica. En última instancia, puede ser el intento terco o quijotesco de poner un poco de sentido en el mundo loco en el cual tuvo que volverse adulto.

Desde hace más de ocho lustros, “desarrollo” ha sido la palabra clave en las relaciones entre el Norte industrializado y el Sur. Prácticamente, siempre se trató de la producción: sólo incrementando su productividad podrían los países del Sur desarrollarse y, con ello, progresar. La era del desarrollo se sostuvo en la creencia que el Sur sólo puede alcanzar el bienestar atando su carro al tren del crecimiento económico del Norte. Pero el concepto de producción es más ambiguo que esta visión esquemática. Su cooptación entusiasta por las élites del Sur también se explica por sus connotaciones románticas: Cuando un líder latinoamericano o africano habla del desarrollo de las fuerzas productivas de su país, cree aludir a la realización de sus potencialidades, a su emergencia como un actor e interlocutor en el escenario político.

Ahora sabemos que los beneficios y los estragos de la producción son compañeros inseparables. No se puede tener a los unos sin los otros. La crisis ecológica tiene su origen histórico en la negación de esta inseparabilidad del valor económico y el desvalor.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1957). *The human condition* (La condición humana). Chicago: University of Chicago Press.
- Arndt, H. W. (1984). *The Rise and Fall of Economic Growth: A Study of Contemporary Thought* (El ascenso y la caída del crecimiento económico: un estudio del pensamiento contemporáneo). Chicago: University of Chicago Press.
- Burkhardt, J. (1974). “Das Verhaltensleitbild ‘Produktivität’ und seine historisch-anthropologischen Voraussetzungen” (La “produc-

- tividad" como imagen orientadora del comportamiento y sus presupuestos históricos y antropológicos"). *Saeculum*, 25, 277-305.
- Condillac, E. B. de (1921-22). "Le Commerce et le Gouvernement" (El comercio y el gobierno). En *Oeuvres Complètes* (Obras Completas), vol. 4. Paris.
- Defoe, D. (1859 [1704]). "Giving Alms no Charity, And Employing the Poor: The Grievance to the Nation, Being an Essay Upon this Great Question" (Dar limosna no es caridad, y empleando a los pobres: Queja a la Nación, siendo un ensayo sobre esta gran cuestión). En McCulloch, J. R. (ed.), *Select Collection of Scarce and Valuable Economical Tracts*. Colección Escogida de Opúsculos Económicos Escasos y Valiosos.
- Dupuy Jean-Pierre y Robert, Jean (1976). *La Trahison de l'Opulence* (La traición de la opulencia). Paris: Presses Universitaires de France.
- Goethe, J. W. (s.f.). *Über den Dilletantismus* (Sobre el diletantismo). En *Dichtung und Wahrheit* (Poesía y verdad) (IV).
- Groh, D. (1986). "How Subsistence Economies Work" (Cómo funcionan las economías de subsistencia). En *Development*, 3.
- Gudeman, S. (1986). *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood* (La economía como cultura: modelos y metáforas de subsistencia). Londres: Routledge.
- Hentschel, Volker (1984). "Production, Productivität" (Producción, productividad). En Bruner, Otto *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Fundamentos históricos), vol. 5 (pp. 1-26). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hirsch, F. (1978). *Social Limits to Growth* (Límites sociales al crecimiento). Londres: Routledge.
- Illich, Ivan (1976). *Medical Nemesis* (Némesis médica). New York: Random House.
- Illich, Ivan (1987). "Disvalue and the social creation of waste" (Desvalor y la creación social de desechos). Ponencia, Tokio: Meiji University, como respuesta a Yoshiro Tamanoy, Atsushi Tsuchida, Takeshi Murota, "Towards an entropy theory of economy and ecology" (Hacia una teoría entrópica de la economía y la ecología). *Economie Appliquée*, 37, pp. 279-94.
- Immler, H. (1985). *Natur in der ökonomischen Theorie* (La naturaleza en la teoría económica), Opladen: Kiepenheuer.

- Kaulbach, F. (1989). "Produktion, Produktivität" (Producción, Productividad). En Ritter, Joachim y Gründer, Karlfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Diccionario histórico de la filosofía) vol. 7 (pp. 1419ss). Basel: Schwabe y Co.
- Kohr, L. (1957). *The Breakdown of Nations* (El colapso de las naciones). Routledge and Kegan Paul.
- Marx, K. (1973 [1844]). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (Grundrisse: Fundamentos de la Crítica de la Economía Política).
- Marx, K. y Engels, F. (1971). *La ideología alemana*. Pueblos Unidos.
- McCulloch, J. R. (ed.) (1859). *Select Collection of Scarce and Valuable Economical Tracts* (Colección escogida de opúsculos económicos escasos y valiosos). Londres.
- Milton, J. (1667). *Paradise Lost* (El paraíso perdido).
- Quesnay, Francois (1766). *Analyse du Tableau* (Análisis de la Tabla). Paris.
- Ricardo, David (1817). *On the Principles of Political Economy and Taxation* (Sobre los principios de la economía política y la imposición).
- Schivelbusch, W. (1980). *The Railroad Journey: Trains and Travel in the 19th Century* (El viaje de ferrocarril: trenes y tráfico en el siglo diecinueve). Oxford: Basil Blackwell.
- Schivelbusch, W. (1989). *Geschichte der Eisenbahnreise: Zur Industrialisierung von Raum und Zeit in 19. Jahrhundert* (Historia del viaje en ferrocarril: sobre la industrialización del espacio y del tiempo en el siglo XIX). Fischer.
- Smith, A. (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Adam (1776). *The Wealth of Nations* (La riqueza de las naciones). Londres.
- Tamanoy, Y.; Tsuchida, A. y Murota, T. (1984). "Towards an entropy theory of economy and ecology" (Hacia una teoría entrópica de la economía y la ecología). *Economie Appliquée*, 37.
- The New Encyclopaedia Britannica* (La Nueva Enciclopedia Británica) (1986). Vol. 20, 15ª ed. Londres.
- Thompson, E. P. (1966). *The Making of the English Working Class* (La formación de la clase obrera inglesa). Random House.

Truman, H. S. (1967). "Discurso de Investidura", 20 de enero de 1949. En *Documents on American Foreign Relations* (Documentos sobre las Relaciones Exteriores Norteamericanas). Princeton University Press.

Notas

La historia del concepto de producción puede resumirse como una progresiva transición de un sentido de emanación o actualización al significado prometeico de creación humana que adquirió en los tiempos modernos. F. Kaulbach (1989) hace una representación en la forma de un fresco de esa transición de la antigüedad a la modernidad: insiste en que el significado económico moderno del término se construyó, desde finales del siglo dieciocho, sobre la base de un significado prometeico ya constituido, aunque reciente. Hentschel (1984) divide la historia del concepto en una era "pre-teórica" y una era "teórica"; y enfatiza la importancia de un significado jurídico previamente constituido para la emergencia del término como término técnico de la economía.

Para la progresiva traducción de "producción" en un término técnico en el lenguaje económico, las contribuciones de los siguientes autores constituyen pasos decisivos: Quesnay (1766) establece el significado económico del término, pero lo reserva aún para las obras naturales: la tierra y el trabajo en la tierra son para él las fuentes de la producción. Condillac (1921-22: 59) es aparentemente el primer autor que equipara el trabajo del artesano con la producción de la naturaleza. Adam Smith (1776), en Libro 5, Cap. II y Libro 4, Cap. IX, de *The Wealth of Nations*, donde critica a Quesnay y los fisiócratas, hace del "trabajo" la fuente de la producción; desengancha la "producción" de la consideración de actividades concretas, un paso que puede compararse con la teoría de la agricultura de Liebig, en la cual las sustancias químicas, y ya no la tierra, nutren a las plantas. Para una colección de panfletos tempranos, incluyendo el de Defoe (véase McCulloch, 1859).

H. Immler (1985) señala cómo en la percepción de los economistas clásicos, la naturaleza ha sido ocultada por el trabajo

humano como la fuente primaria de valor. J. Burkhardt (1974: 277-305), subraya que “productivo” pudo convertirse en un valor dominante sólo después de que se pensó que el hombre era capaz de incrementar continuamente más riqueza a través del tiempo. W. Schivelbusch (1980) construye sobre la intuición de Marx de que el transporte transforma los bienes en mercancías, ilustrando el rol que jugó el ferrocarril.

H. W. Arndt (1984) rastrea la emergencia del “crecimiento” como un objetivo de política, mientras que *The New Encyclopaedia Britannica* (1986: 207) ofrece una historia concisa del concepto “Producto Nacional Bruto”, mostrando los pasos con los cuales la comparación competitiva entre las naciones ayudó a generalizar el concepto de producción. S. Gudeman (1986) ilustra cómo diferentes cosmologías dan forma al significado de producción, y D. Groh (1986) describe la racionalidad de la así denominada sub-productividad de las economías premodernas. Para un penetrante tratado histórico sobre el significado del trabajo en el pensamiento occidental, véase Arendt (1957).

Ivan Illich (1976), lanzó una nueva reflexión sobre la contra-productividad estructural de las agencias productoras de servicios y la ilustró con la difusión moderna de la “iatrogénesis”, el efecto de las instituciones sanitarias en la producción de la enfermedad. Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert (1976), construyen sobre la distinción de Illich entre la contraproductividad clínica y simbólica (o paradójica) y prueban esta distinción conceptual en varios dominios de las industrias de servicios modernas, en particular, el transporte. Otra versión de contraproductividad puede encontrarse en F. Hirsch (1978). El concepto de desvalor fue también introducido por Ivan Illich (1987: 279-94).

- RESEÑAS Y TESTIMONIOS



LA EDAD DE LOS SISTEMAS EN *EL PENSAMIENTO DEL ILLICH TARDÍO* DE JEAN ROBERT¹

Diego Ferraris

BUAP, Puebla, México
die.ferraris@gmail.com

De todas las cosas que la sabiduría procura con vistas a la vida feliz, el bien más grande es la adquisición de la amistad.
Epicuro

L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich (La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío) se publicó en lengua italiana por

¹ Es un honor proponer la siguiente reseña del texto “La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío”, de Jean Robert, filósofo de carácter, por actitud del pensamiento y postura personal. Un honor y un placer hacerlo como contribución a su recuerdo a poco más de un año de su fallecimiento. Jean Robert, nacido en Suiza en 1937, exhaló su último aliento con corazón sereno, junto a su compañera de vida, Sylvia Marcos, entre amor y afecto, en su casa de Cuernavaca, México, el 1 de octubre de 2019; ciudad donde eligió vivir, luchó y enseñó durante más de cuarenta años. Filósofo descalzo, comprometido con las luchas sociales de abajo. Filósofo sí, así lo leo, aun sabiendo que probablemente se habría irritado al oírlo, pero me permito decirlo porque confío en que sonreiría, conmovido al saborear y compartir el uso de la expresión “filósofo” al lado del propio nombre. Nada de la Academia

la editorial Hermatena, en Bolonia, Italia, en noviembre de 2019;² ofreciendo evidencia de la riqueza y amplitud de los últimos veinte años de las investigaciones de Iván Illich, se presenta en Italia como la primera obra que aborda explícitamente el pensamiento del Illich tardío, permitiéndonos entrar en el fondo de las cuestiones propuestas e investigadas por el pensador y sus colaboradores en aquellos años,³ en los cuales la tirada de los libros y textos de Illich descendió notablemente, pero, contra lo que puede parecer,

como institución de Poder sino de la amistad, sí, de la amistad y del gusto de escuchar y de explorar, del placer de compartir, conocer y crear saberes. Filósofo como amigo y amante de los saberes. Así lo conocí y así creo que se puede leer su Obra.

² Jean Robert había escrito el libro en francés desde hacía al menos un par de años, pero en Francia no encontró propuestas de publicación como en cambio encontró en Italia, gracias al amigo Aldo Zanchetta y al espléndido trabajo de Maria Adele Cozzi, que lo tradujo a través de un diálogo continuo con el políglota Robert, que ha apreciado mucho su redacción final. Puedo agregar que el mismo Robert ha conseguido terminar, con la ayuda de su querido amigo y colega Javier Sicilia, la traducción al español del libro y que pronto la traducción será publicada en México por la editorial Ítaca.

³ El hecho de que este largo tramo de las investigaciones de Iván Illich no se haya profundizado adecuadamente hasta la fecha, es sin duda una cuestión sobre la que se podría reflexionar tanto en cuanto a la “legibilidad” actual del contenido de sus investigaciones, cuanto en el marco más amplio de una posible reflexión sobre la recepción y difusión de su Obra. Al respecto, se puede mencionar que, a diferencia de México –donde la *Obras reunidas de Iván Illich* se han publicado ya en el 2006 por el Fondo de Cultura Económica, bajo la revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia, con una notable introducción firmada por Valentina Borremans y el mismo Jean Robert–, en Italia, donde el libro de Robert se ha publicado, las investigaciones de Illich comienzan solamente ahora a ser leídas como un *corpus* único, gracias al admirable compromiso de Giorgio Agamben y Fabio Milana, que están cuidando la edición completa de la Obra, para la editorial Neri e Pozza, cuyo primer volumen, *Celebrare la consapevolezza*, se ha publicado en febrero de 2020.

como testimonia Robert, fueron los más prolíficos en términos de publicaciones.⁴ Robert escribe sobre ello desde una posición privilegiada, es decir, por haber vivido y animado en primera persona esas conversaciones y por su larga amistad con Iván Illich; posición privilegiada, sí, pero peligrosa al mismo tiempo, porque podría haberlo llevado a pretender decir “verdades” sobre lo que el amigo habría dicho o escrito. Pero Jean Robert, tanto por su tejido ético y humano como por el respeto del pensamiento como tal y de la amistad misma con Illich, no cae en la trampa. Escribe con el mismo estilo con el que ha hablado, escrito o tratado de la Obra del gran pensador crítico y filósofo a lo largo de su vida, como de un incansable interlocutor. Con quien, escribiendo, sigue dialogando.

Robert escribe *La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío* con estilo dialogal y narrativo, realizando al mismo tiempo una doble operación crítica: por un lado traza sus propios recuerdos y conocimientos de la vida de Iván Illich, ofreciéndolo

⁴ “A partir de 1980, se retiró gradualmente de las luces del proscenio y publicó más de lo que había publicado en el tiempo de su fama mediática” (Robert, 2019: 55). “En 2005, un grupo de sus amigos y alumnos de la universidad de Bremen, en Alemania, publicó una bibliografía de la obra ‘completa’ de Illich. El elenco se abre con la tesis doctoral en historia de 1951: *Die philosophischen Grundlgen der Geschichtsschreibung bei Arnold Joseph Toynbee* (Los fundamentos filosóficos de la historiografía de Arnold Joseph Toynbee). Las obras escritas entre 1971 y 1976 (período de su fama mediática y de las obras que llamará ‘mis panfletos’) figuran en las primeras cuatro páginas, mientras las obras ulteriores a 1976 ocupan las páginas 5 a 26. Cuantitativamente, las obras del segundo grupo representan un volumen tres a cuatro veces superior a las del primero. Pero hay otra diferencia cuantitativa: muchos de sus libros de los años 1970 se imprimieron en decenas o centenas de miles de copias, mientras que las obras ulteriores tuvieron tiradas de algunos millares de copias en libros. La mayor parte de los artículos aparecían en pequeñas revistas o como fascículos autopublicados (principalmente por sus alumnos de la universidad estatal de Pennsylvania –Penn State– y de la universidad de Bremen)” (Robert, 2019: 75-76).

nos un relato biográfico inédito, que presenta una amplia gama de informaciones sobre su vida y sobre su camino intelectual y social, hablándonos, por ejemplo, de la extraordinaria experiencia del CIDOC (Centro Intercultural de Documentación)⁵ activo en Cuernavaca, México, entre los años 60 y 70, y de las *living room conversation* animadas por Illich entre Bremen, Alemania, y una casa privada cerca de la Universidad Estatal de Pensilvania en los Estados Unidos; y por el otro lado, con un tramo simple y directo, presenta varias cuestiones teóricas precisas que Illich ha abordado en su extensa Obra, así como en los últimos veinte años.

El texto puede leerse por tanto como contribución crítica que introduce en la Obra de Illich y como elemento propio de la vasta producción literaria de Jean Robert, es decir, de su crítica a la sociedad industrial e hiperindustrial capitalista, crítica que se ha forjado ciertamente en los treinta años de estrecha colaboración y amistad con el mismo Iván Illich, pero que tiene su propio itinerario y su propia complejidad.⁶ Con este libro, de hecho, Jean Robert ofrece sus propias reflexiones e interpretaciones del pensamiento de Illich, desde su punto de vista situado y encarnado, como testimonio vivo de un amigo y colega que ha seguido caminando

⁵ “Meta de peregrinación para muchos intelectuales de todo el mundo”, “un lugar laico para pensar”, “instituto de estudios libres avanzados”, “El CIDOC era una universidad libre, sin exámenes ni diplomas donde se comparaban los conceptos y las ideas de la sociedad industrial de los años 70 y donde cada uno podía ser de vez en cuando profesor y estudiante” (Robert, 2019: 15).

⁶ Entre las muchas publicaciones de Jean Robert en francés, alemán, castellano, inglés e italiano, recuerdo aquí las obras: *La traición de la opulencia* (*La trahison de l'opulence*, en colaboración con Jean-Pierre Dupuy, París, Presses Universitaires de France, 1976); *El tiempo que nos roban. Contra la sociedad cronófaga* (*Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*, París, Seuil, 1980; publicado nuevamente por la editorial Ítaca, *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo*, 2021) y, con Majid Rahnema, *La potencia de los pobres* (*La puissance des pauvres*, Actes Sud, 2008).

pensando críticamente en nuestro tiempo tras las inquietudes y las profundas y amplias reflexiones que han surgido –y no dejan de surgir en quienes le prestan atención– tanto en las largas conversaciones críticas que tuvieron lugar en los salones formales e informales en los que se celebraban las *living room conversation* animadas por Illich, cuanto en los muchos escritos del mismo autor y de sus colegas frente a la afirmación cada vez más penosa de la hegemonía industrial y capitalista.

Es cierto que Jean Robert ha escrito este libro movido por una profunda inquietud hacia el presente, arraigado en lo que María Zambrano llamaría su “razón visceral”, ha querido escribir como gesto de amistad y lealtad hacia quien se siente perplejo y se inquieta ante las más concretas adversidades de nuestro tiempo, frente a la complejidad de vivir en un mundo hipertecnológico, sexista y cada vez más “desencarnado”. Siento y pienso que Robert ha escrito como un acto de complicidad, con el estilo de un conspirador,⁷ de un amigo que quiere ofrecer el apoyo de reflexiones muchas y muchas veces co-reflexionadas para indicarnos un lugar, la Obra del Illich tardío, adonde poder dirigir narices y oídos. En este sentido, creo que se puede decir que el hacer dialogante de la escritura de Robert encarna y promueve el espíritu de esos nidos del pensamiento crítico, animados por Illich y su amplia y

⁷ Uso aquí el término “conspirador” refiriéndome al uso illichiano del término *cospiratio*. *Cospiratio* era el beso a través del cual los primeros cristianos mezclaban su espíritu y sellaban su comunión recíproca. Practicada cuando la Iglesia aún no había hecho de sí misma, según el análisis de Illich, el prototipo de Estado moderno, la *cospiratio*, simboliza, para el filósofo, el camino del amor sin el poder, del amor como don gratuito de sí mismo que no cruza ninguna necesidad y no espera garantías. El beso mitopoético a través del cual los cristianos ritualizaban su creencia es, para Illich, la puesta en práctica de ese amor que se agitó en el vientre del Buen Samaritano cuando vio a ese hombre medio muerto en la calle y al tiempo la radical experiencia de impotencia, de la cual, hoy, en esta nueva época, es posible probar lo concreto de modo radical.

activa red de amigos,⁸ porque él mismo ha compartido con Illich el escandaloso y subversivo proyecto de trasladar el centro de gravedad del saber de las aulas de la universidad a casas animadas por amigos y cercanas a una buena biblioteca, con una cocina y una buena reserva de vino. Porque para él, como para Illich, la amistad es el terreno donde puede florecer la *scientia* en su sentido más noble.⁹ Entonces, antes de adentrarme en las páginas del libro, hago una recomendación personal a quien quiera leerlo: tómalo como el extracto, bien estructurado, de conversaciones hechas y por venir a las cuales estás invitado. Léelo como gesto que nace del deseo concreto del autor de promover el conocimiento de las reflexiones illichanas y de expresar y compartir inquietudes y esperanzas personales que reflejan y promueven la acción de un pensar en colectivo. Porque el pensamiento de Robert es hijo de un pensarse como cohabitante de este mundo en lo concreto de sus estructuras arquitectónicas y relacionales e hijo de la emoción de quien siente la concreción de lo posible en la organización social.

⁸ Existe una verdadera red propia de estimadores y estudiosos de su pensamiento que, inspirados por el encuentro personal con Illich o con sus textos, han renovado y realizado momentos de convivencia, seminarios, encuentros y conferencias dedicadas a él, animando e instalando una singular red internacional más o menos explícita y conectada, activa en varios países, entre ellos México, Italia, Francia, Alemania, Canadá, India y Japón.

⁹ Illich, declara: “para mí, la amistad ha sido la fuente, la condición y el contexto para que la implicación y la afinidad de pensamiento pudieran tener lugar”, “he considerado mi tarea comprobar de qué manera la vida del intelecto, la disciplinada y metódica búsqueda común de una visión clara –se podría decir filosofía, 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 búsqueda compartida; y quería también explicar cómo la búsqueda de la verdad puede ser perseguida de modo incomparable alrededor de una mesa de comedor, delante de una copa de vino, y no en una sala de conferencias”.

Con esta breve reseña no quiero y no puedo, por supuesto, devolver la riqueza y la amplitud de lo escrito por Robert, sino tratar de promover la curiosidad y el interés en el texto, ofreciendo mis maneras y mis llaves para leerlo y apreciarlo. *La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío* consta de siete capítulos, una rica introducción y un intenso epílogo. Como escribe el propio Robert, el prólogo se muestra “como un mapa, una brújula, una especie de instructivo” con el que presenta el amplio campo de investigaciones illichanas que se presentarán en el texto, y su propia posición: según Robert, podemos leer la Obra de Illich como crítica de la cultura material de nuestro tiempo, constituida por al menos dos proyectos distintos:¹⁰ 1. En tiempos del CIDOC, la crítica de la “contraproductividad” de las instituciones industriales. 2. A partir de los años 80, 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”; fórmula acuñada por Illich que se puede leer como el modo illichano de practicar una “arqueología filosófica”.¹¹ Es de estas últimas investigaciones que

¹⁰ “La luz bajo la cual Illich, a partir de los años 80, quería examinar la topología mental de esta época no era la misma que la que proyectó públicamente en los años 70 sobre las instituciones de servicios” (Robert, 2019: 17). “Hay un solo Iván Illich, pero este hombre era el artesano de al menos dos proyectos: 1. En los años 1970, en la época del CIDOC, Illich elaboró un proyecto de estudios de los institutos de servicio a la luz de la razón, una ‘razón’ sostenida por conceptos científicos. Su examen reforzado de los centros de educación, transporte y salud demuestra que hacen (pero no siempre) lo contrario de lo que prometen y que, por lo tanto, son contraproductivos. 2. A partir de los años 1980, Illich examina la materia, la *hylè*, como decían los griegos, de la cual está hecho el hilo del tejido conceptual” (Robert, 2019: 17).

¹¹ La “arqueología filosófica” es un campo abierto de la investigación (filosófica) contemporánea y una postura en elaboración. Sin duda es posible afirmar que Immanuel Kant, Michael Foucault, Enzo Melandri,

Robert, con este libro, quiere dar la razón, tratando de examinar críticamente el cómo y el porqué de su propia aparición en el marco de las reflexiones illichianas, y de mostrar tanto a sus lectores como a la academia, su relevancia actual, alcance y especificidad.

“Este libro tiene la ambición”, escribe Robert, “de presentar algunas ideas que Iván Illich ha elaborado oralmente y por escrito en los últimos veinte años de su vida. Se trata de mirar y entender el presente con ojos de historiador, de ‘historicizar’ las ‘ideas-guía’, las certezas que modelan la topología mental de la modernidad tardía” (Robert, 2019: 2); “trata de presentar las ideas de Iván Illich sobre aquellos objetos que el lenguaje común todavía llama ‘herramientas’, nombradas por académicos y profesionales: Técnica o Tecnología” (Robert, 2019: 18). Dos nuevas intuiciones han inspirado las investigaciones y las obras de Iván Illich desde los primeros años ochenta, dice Robert: en primer lugar,

estas certidumbres o certezas, raras veces puestas en discusión, no son puramente conceptuales y aún menos ‘científicas’; son especies de almocárabes hechas de concepcio-

Paul Ricoeur y Giorgio Agamben hacen uso explícito de esta expresión, y que está en curso un debate internacional sobre el tema. Debate que cuestiona la relación misma de la investigación filosófica con el presente o mejor dicho con el contemporáneo. La arqueología filosófica es una forma de interrogación del presente que pretende mostrar “momentos de emersión”, es decir, reconstruir por vía histórico-crítica y genealógica las condiciones de posibilidad por las cuales singulares saberes, poderes y modos de subjetividad aparecen, se expresan y se han expresado históricamente. Se puede decir que, como postura original del pensamiento contemporáneo, la arqueología filosófica investiga el propio “objeto”, sin presumir la eficacia de categorías analíticas universales y transhistóricas, o sea, sin postular la existencia de categorías filosóficas a-históricas útiles necesarias para el análisis, sino que escucha el pasado como alteridad. Illich, escribe Agamben, “desarrolla el método de la arqueología comparándose con un cangrejo que retrocede hacia el pasado teniendo la mirada fija en el presente” (Agamben, 2013).

nes y de percepciones, de conceptos y de perceptos. Porque el cuerpo social determina la manera en que se percibe el cuerpo físico que a su vez soporta una cierta visión de la sociedad (Robert, 2019: 6).

La segunda: los años 80 del siglo XX marcan el final de “la época de las herramientas” y el comienzo de lo que podría llamarse “época de los sistemas”.

Robert nos invita a tomar en serio esta intuición, a hacer de ella una tesis, según la cual la sociedad en la que vivimos desde los años ochenta del siglo pasado, se encuentra en medio de una de las mayores transformaciones de la cultura occidental, en medio de un “colapso epistemológico” que marca lo que se podría llamar un cambio de época, cuya cifra es la disolución del concepto de “instrumento”, que se acompaña de la aparición de un nuevo concepto de “cuerpo”. Porque, como señala Illich, el concepto de “instrumento” surge, en la cultura occidental, en el siglo XII, junto al concepto teológico de *sacramentum*, como nueva concepción de un objeto que tiene con quien lo utiliza una relación de “distalidad” de distancia que lo separa y lo subordina a las intenciones personales de quien lo usa.¹² Así, mientras que, para los griegos, por ejemplo, un cuchillo se entendía como la prolongación de la mano de quien lo sostenía, para estos protomodernos ese cuchillo está allí, separado de mí y a mi disposición. Esto implica una transformación en la visión de uno mismo y de su propio cuerpo, que se da junto al nacimiento de estos nuevos objetos, o, mejor dicho, al surgir su nueva concepción. De ahí la intuición o tesis de Illich: si hoy, después de unos ocho siglos, algunos objetos ya no son

¹² “Un nuevo concepto del instrumento; a la de sus inicios, en textos escolásticos del siglo XII como el *De variis artibus* de Theophilus Presbyter y el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, ambos datados en 1128 por la mayoría de los historiadores. Con esa nueva idea de lo que es una herramienta, habría despegado una época histórica de larga duración: la era instrumental. Esa es la hipótesis” (Robert, 2019: 80).

concebibles, es decir, al mismo tiempo pensables y perceptibles, como “herramientas”, se sigue que, con la emergencia de nuevas concepciones necesarias para estos dispositivos, se está dando y se dará una nueva concepción de nuestra propia corporeidad. Intuición o tesis que llevará a Iván Illich a una conversación de radio con David Cayley para afirmar, sobre la base de la Obra de Hans Blumenberg, que la metáfora decisiva que se encuentra en la base de la imagen que nos hacemos de nosotros mismos y del mundo haya pasado de la rueda, al libro, a la computadora. Robert cita a Barbara Duden:

antes de los años 1980, la medicina difundió la imagen de un cuerpo constantemente necesitado de tratamientos. Después de este giro, esa imagen se transformó en la de un “ser humano” capaz de autogenerarse como parte de un complejo programa cibernético” [...] “la medicina, que había inducido a sus pacientes a mirarse como construcciones iatrogénicas, les pedía ahora que personalmente asumieran las decisiones que los transformarían en subsistemas del sistema biomédico (Robert, 2019: 180).

El texto de Robert puede leerse como una sonata que ofrece distintas variaciones musicales de la tesis ahora mencionada. Una sonata compuesta de siete variaciones, sus siete capítulos. En este sentido, el corazón del libro es el capítulo 4, *Sistemas... en las cabezas*, donde Robert reconstruye el análisis illichano de la historia del término “herramienta”: “la palabra griega *organon* designaba la herramienta”, escribe Robert, “el martillo era un *organon* como también lo era la mano que sostenía el martillo, mientras que a ella se le calificaba como órgano de todos los órganos. Se definía como *organon* “todo lo que ayudaba a un ser a realizar su esencia”. Llamemos *herramienta orgánica* al artefacto definido de esa manera. Cualquier herramienta orgánica era *apropiada* a una mano particular, el hacha a la mano campesina, la espada a la mano de un hombre libre y bien nacido (*kaloskagathos*). En el siglo

XII, una nueva noción de la herramienta surgió en algunos escritos escolásticos bajo el nombre de *instrumentum*. Esta herramienta *no orgánica*, sino instrumental –en su origen un concepto teológico más que tecnológico–, se definió en independencia conceptual de la mano y podría por ello calificarse de *instrumentum separatum*. La idea de separación conceptual entre el instrumento y la mano, al poner la herramienta a disposición de cualquiera, permitió, siglos después, levantar inmensos ejércitos de campesinos equipados con espadas y cuchillos” (Robert, 2019: 82).

Los primeros tres capítulos son verdaderas entradas al tema mencionado, cada una de ellas completa en sí misma pero escritas para ser consecuentes porque están construidas a modo de una narración biográfica intelectual de la vida de Iván Illich, que permiten llegar y afrontar el tema central del libro, dando cuenta de su propia formulación y especificidad en el marco general de la Obra illichiana. La primera variación se dedica a la hipótesis de que Illich sea *Un gran historiador de las herramientas aún por descubrir* –expresión utilizada como título del capítulo– a través de la cual Robert se pregunta por qué el interés de Illich por las “herramientas”, y para responderse nos ofrece una narración de la experiencia biográfica intelectual de Illich, a partir de los años 50s y 60s. De Roma a Nueva York, y después en Puerto Rico, entre universidades y compromisos eclesiásticos, Illich comienza su inmersión en la cultura latinoamericana, viaja caminando de Chile a Venezuela y empieza a reconocer como “conquistadores eclesiásticos” algunos misioneros estadounidenses, empezando un camino que lo llevará de una filosofía de la humildad misionera hacia las críticas al desarrollo. En 1961 funda el CIF,¹³ que después se volve-

¹³ “En 1961, Illich fundó en Cuernavaca, México, el *Centro de Formación Cultural* (CIF), afiliado a la universidad Fordham de Nueva York y oficialmente destinado a la formación de misioneros y de cooperantes laicos para América Latina. [...] Illich no se cansaba de repetir a sus alumnos que, en los países donde ejercerían su misión, no encontrarían un vacío pastoral por colmar. Al contrario, encontrarían expresio-

rá el CIDOC, y en sus experiencias y reflexiones los estudios sobre la teología medieval y su crítica a la tecnología empiezan a mostrar lugares genealógicos de la cultura occidental. Robert sigue las reflexiones de Illich, lee su crítica a los instrumentos e intenta pensar en los instrumentos después de Illich, teniendo en cuenta sus primeras reflexiones de los años 80. Para Illich, la historia del mundo moderno es indisociable de la idea de escasez: es la historia de la guerra del Estado y del mercado contra la subsistencia de la gente común. La economía engendra escasez cada vez que sustituye el consumo de una mercancía (escasa por definición) por una actividad autónoma. En cada escalón, esta sustitución intensifica el *nexus* económico, es decir, la pérdida de capacidades vernáculas arraigadas en la cultura y la dependencia de bienes y servicios industriales (Robert, 2019: 49).

Con la segunda variación, *Encuentros*, se dedica a los años 70, los de la notoriedad de Illich,¹⁴ los del CIDOC, donde se reivindicaba la necesidad de poner límites políticos a los instrumentos y a las instituciones industriales para que no se convirtieran en “contraproduktivas”, se fomentaba la realización de una sinergia positiva entre autonomía y heteronomía y se criticaba el poder de las castas profesionales. Robert nos habla de su propio encuentro

nes de la fe a veces desconcertantes para ellos, pero muy profundas. Su pastoral debía ser “vernácula” y respetuosa de estas expresiones. Frente a lo que de esas expresiones no lograran entender, debían mantener el silencio” (Robert, 2019: 25).

¹⁴ Conocido en los años setenta como intelectual militante, crítico radical de la sociedad industrial, de su idea de desarrollo, de sus estilos de vida, de consumo y de los aparatos profesionales, dio forma a una amplia investigación sobre el “monopolio radical del modo de producción industrial” mediante la publicación de varios panfletos, entre los cuales, *La sociedad desescolarizada* (1971), *La convivencialidad* (1973), *Energía y equidad* (1975), *Némesis médica* (1976), *Desempleo creador* (1978), *El trabajo fantasma* (1981). Escritos políticos que, según el mismo autor, son fruto inseparable de los encuentros y de las discusiones que tuvieron lugar en el CIDOC.

con Illich y nos muestra cómo toda la Obra de Illich se alimentaba de la savia del lugar donde se ha realizado cada obra y de las conversaciones realizadas; así como ofrece testimonio del hecho de que aquellos debates que fueron tan relevantes en ese momento están lejos de lo que estamos viviendo hoy. Y que esto no significa que sean inútiles o insignificantes, sino que necesitan una nueva digestión que los procese observando el presente.¹⁵ Con la tercera variación, *Peregrinajes y nuevas visiones*, Robert llega a los años 80 y 90, contándonos acerca de las reflexiones de Illich sobre la obra de Karl Polanyi, de su colaboración con Barbara Duden, de los años de las *living-room conversation* y de sus debates. “Después del giro de los años 1976-1980”, escribe Robert,

Illich pensó que, en la raíz de la catástrofe ecológica contemporánea, había una destrucción del mundo simbólico, una *de-generación* (en el sentido de pérdida del género, entendido como él lo pensó), una de-materialización, una *des-encarnación* o una “pérdida de los sentidos” (Illich, 2004); decía también: una inversión de la relación entre interior y exterior, una cancelación progresiva de todo confin o límite (Robert, 2019: 83).

Con el cuarto capítulo entra explícitamente en la cuestión que quiere plantear con el libro: “no hay conceptos”, escribe,

¹⁵ Con sus palabras expresadas en el capítulo anterior: “Hago parte de un grupo de mexicanos empeñados en una relectura de las obras de Illich publicadas entre 1971 y 1981. Lo que nos interesa es identificar los motivos trazados ‘con un lápiz bien afilado’ que merecerían volver a ser objetos de debates políticos. Independientemente de la idea de que el origen de las instituciones modernas es indisociable de la Iglesia del segundo milenio y representa su corrupción, el hecho de volver a debatir temas que Illich abordó en los años 70 y 80 no exige ninguna profesión de fe de parte de los interlocutores que ponen su buena fe y su confianza en la de otros” (Robert, 2019: 43).

para definir lo que “viene”, visible en los nuevos artefactos que proliferan por doquier. Solo podemos decir que ya no coinciden con la idea clásica de instrumento. Podemos llamarlos “sistemas” y observar que los que los usan ya no son profesionales clásicos, sino facilitadores amables que hacen arte de interfaces que transforman a sus clientes en subsistemas y les imputan las simulaciones de percepción necesarias para esta transformación. Ya no es posible ser ciego al hecho de que la incorporación de los usuarios en el sistema prohíbe verlo como un instrumento que se encuentra frente al cuerpo (Robert, 2019: 99).

Una computadora no es exactamente un “instrumento” en el sentido que esta palabra ha tenido durante varios siglos, sino que es parte de un sistema de vigilancia anónimo; por ejemplo, no obedece estrictamente mis intenciones como lo hace un martillo. Incluso el simple hecho de usar Word-office, me hace parte de su sistema, y por eso resulta evidente que esto tiene conmigo una relación radicalmente diferente de lo que puedo tener con una pluma.

“Los sistemas quieren decirme”, escribe,

quién soy, modelar mis percepciones del mundo y de mí mismo (de mi carne y de su historia) y hacer de mí un subsistema funcional. Si acepto que me definan como un sistema inmune, por ejemplo, yo, mi cuerpo, mi carne, me convertiré en un subsistema de un sistema biomédico mundial (Robert, 2019: 18).

Jean Robert quiere subrayar y poner a discusión la intuición de Illich: la proliferación de objetos singulares que podemos llamar “sistemas” pero no propiamente “herramientas”, como computadoras, tabletas y celulares y la invasión del lenguaje común, por términos y conceptos de la cibernética y del análisis de los sistemas, expresa una ruptura radical con lo que le precedió. Robert afirma:

actualmente, el crecimiento de los servicios escolares, de las infraestructuras de transporte y de la industria sanitaria ya no corresponde a los fines personales o comunitarios de sus clientes, sino a una especie de “mando sistémico” que no se deja seguir por intenciones humanas (Robert, 2019: 95).

Con los tres últimos capítulos, Jean Robert, muestra aún más su gran capacidad de síntesis y divulgación, capacidades que, a lo largo de su vida profesional y personal, le ha permitido hablar de cosas complejas de manera sencilla y clara con cualquiera que se encuentre conversando con él, con calidad enciclopédica y vernácula, así como lo hace en esta ocasión. En pocas páginas nos ofrece una brillante e inédita introducción a tres grandes estudios illichanos: el “género vernáculo”, la “mirada” y la “historia cultural del alfabeto”, tema ese último sobre el que Robert ha reflexionado mucho y proyectaba escribir.¹⁶ También estas tres reconstrucciones se pueden leer, en mi opinión, como variaciones del tema central del libro: la edad de los sistemas. Tanto la reconstrucción de los análisis illichanos del paso del “género vernáculo” al “sexo económico”, como de la historia de la “Transformación de la mirada en instrumento y más allá” y de la “Historia cultural del alfabeto”, en efecto, me parecen resonar tanto como elementos completos en sí mismos que dan razón de momentos fundamentales de la obra de Illich, como acompañamientos que permiten penetrar más profundamente en la complejidad de su pensamiento, hacen más clara la importancia actual de la intuición o tesis según la cual, para Illich, se ha dado una discontinuidad histórica que nos hace vivir, hoy en día, en una nueva época.

¹⁶ En el marco de los estudios de Jean Robert sobre la “historia cultural del alfabeto”, me permito citar su inédita traducción, realizada con Javier Sicilia, de *Schule ins Museum. Phaidros und die Folgen (La escuela en el museo. Fedro y las consecuencias)*, conferencia celebrada por Illich en 1984 en Baviera por la inauguración del Museo de la escuela de Ichenhausen.

El capítulo 5, *El género vernáculo*, es, en mi opinión, una operación magistral con la que Robert “re-genera” el texto publicado por Illich en 1982, cuya escasa notoriedad no tiene nada que ver con su importancia y densidad. Como explica claramente Robert, el texto sufrió una verdadera condena de la cual no parece todavía haberse rehabilitado:

sus críticas incapaces de entrever que pudieron existir sociedades organizadas por categorías diferentes de las que conocían, condenaron la falta de empeño de Illich por la igualdad de los sexos y su noción de complementariedad disimétrica mutuamente constitutiva como si se tratase de los ataques de un patriarca contra el derecho de las mujeres a la igualdad de posiciones y de salarios (Robert, 2019).

Robert explica cómo el texto representa una doble línea divisoria en el itinerario intelectual de Illich: conceptualmente, porque con este texto Illich empieza a criticar sus propias obras, detectando que estas no escapan a la contaminación de palabras-clave popularizadas por el lenguaje de la era industrial y empieza así sus nuevos estudios históricos de las percepciones sensoriales; y también porque esta obra marca el punto en que Illich se retiró de los reflectores y continuó sus investigaciones principalmente con grupos de amigos. Robert nos explica cómo, acuñando el término “género” –como antecedente del propio concepto de “proporcionalidad” y como heterogéneo del concepto de “sexo”– en los albores del nacimiento de los actuales “estudios de género”, Illich utiliza esta expresión como concepto “heurístico”, dirigido a “indicar una transformación histórica fundamental” de la relación entre hombre y mujer que ha tenido lugar a lo largo de la afirmación de la modernidad industrial. El camino hacia la modernidad, que Karl Polanyi describió como “des-incrustación” o de “desarraigamiento” (*disembedding*), para Illich se puede leer como paso del “género vernáculo al sexo económico” y como afirmación de una nueva subjetividad *unisex*:

“una sociedad industrial sólo puede existir si impone un postulado unisex: ambos sexos están hechos para el mismo trabajo, perciben la misma realidad y tienen las mismas necesidades –la vestimenta es sólo una diferencia desdeñable–. El postulado de la escasez, fundamental en la economía, también está basado en este postulado unisex. Los hombres y las mujeres no serían capaces de competir por el “trabajo” si éste no se hubiera redefinido como una actividad que conviene a los humanos, sin distinción de sexo. La teoría económica está fundada en la existencia de este *humano* desprovisto de género, “agenérico”. Así, una vez que la escasez es aceptada, el postulado unisex se propaga (Illich, 1982: 126).

En síntesis, subrayaría dos cuestiones sobre todas: primero, para Iván Illich hay un nexo indecible entre el crecimiento económico y la discriminación de las mujeres, por eso también nunca ha hablado de “decrecimiento” sino de “crecimiento negativo”, sosteniendo que la “igualdad” o, mejor dicho, la “equidad” de género bajo el yugo de una economía industrial en crecimiento, es imposible, porque la sociedad industrial es estructuralmente sexista. Dos, la relación asimétrica y complementarias entre los géneros que se puede encontrar en culturas vernáculos pre o no industriales no puede identificarse *tout court* con el modelo patriarcal, porque en sí misma solo expresa una relación entre géneros que viven en dos dominios distintos y remite a una cultura no dicotómica y no modernista. Esto puede ayudarnos a entender lo que hemos perdido y lo que impone la ideología de la igualdad unida a la idea de progreso económico.¹⁷

¹⁷ Sinceramente creo que la reflexión de Jean Robert en estas páginas se debe no sólo a la agudeza y la rumia de la obra de Illich y de su frecuentación, sino también al diálogo profundo y continuo, explícito e implícito que el autor ha tenido con su compañera de toda la vida y colega, desde los tiempos del CIDOC, Sylvia Marcos, psicóloga clínica, antropóloga e intelectual comprometida, que muestra en *El género vernáculo de Ivan Illich* su sagacidad y profunda lectura del texto *El género vernáculo*. Cabe mencionar que fue ella quien promovió la mesa de diá-

Los capítulos seis, *Transformación de la mirada en instrumento, y más allá*, y siete, *Historia cultural del alfabeto*, son cuadros con los que Robert nos introduce a campos específicos de los círculos illichianos y una vez más, variaciones del tema crucial del libro. Estas dos historias, de hecho, mostrándonos ejemplos concretos de mutaciones cognitivas sensoriales y conceptuales que ocurrieron en la cultura occidental, dan cuenta de la riqueza de las exploraciones illichianas y permiten captar con mayor eficacia las concretas transformaciones perceptuales cognitivas que se están realizando en nuestro tiempo. Robert como maestro y divulgador, nos invita a asumir la mirada histórica crítica de Iván Illich, mirada “arqueológica”, para que, con pies bien arraigados en el suelo del presente concreto de cada uno, se practique un pensamiento exploratorio que sepa rastrear la historia, para abrir el presente a lo posible, o mejor, a lo “imposible”, habría dicho Robert, a lo que no parece posible sin cuestionar las propias mismas maneras de ver y pensar. Illich y Duden estaban convencidos de que las evoluciones de la medicina y de su mirada eran inseparables de las evoluciones de las técnicas de visualización y de las *interfaces* que transforman a los pacientes en subsistemas del sistema bio-médico; y también que junto con “las historias de las evoluciones” siempre hay que considerar “las historias de las pérdidas”.

Como ejemplo concreto de las muchas investigaciones realizadas por Illich y Barbara Duden sobre la historia del cuerpo autopercebido en las épocas del pasado, el capítulo parte de la convicción compartida por los dos investigadores de que la presencia carnal e interior al *soma*¹⁸ es propiamente la más concreta de las

logo *Miradas feministas a la obra de Jean Robert*, que, de este capítulo, entre otros textos de Robert, traía inspiración; dicho encuentro fue organizado con sus compañeras de la Red de Feminismos descoloniales, cuyas intervenciones han sido publicadas en *La memoria florece. Miradas feministas a la obra de Jean Robert* (2020).

¹⁸ “Las capas sucesivas del cuerpo construido por los médicos enmudecieron el cuerpo auto-percebido. Para hablar de este cuerpo auto-perci-

experiencias —el *concretissimum*— que la llegada de la época de los sistemas está poniendo radicalmente en tela de juicio. “A principios del siglo XVIII”, escribe Robert,

los médicos, impusieron a la sociedad la imagen de un cuerpo “entitativo”, es decir, convertido en una entidad construida a partir de descripciones: descripciones de enfermedades, así como de los órganos internos y de los miembros con los que estos colindan, las enfermedades se hicieron conceptualmente autónomas, separadas del cuerpo y la atención de los médicos se alejó de los pacientes a sus enfermedades. De estas visualizaciones gráficas y descripciones textuales, nacieron la anatomía y la fisiología, fundamentos de la medicina moderna hasta la cobardía de la edad de los sistemas [...]. Estas capas superpuestas de descripciones anatómicas y fisiológicas enterraron y silenciaron el cuerpo sentido, vivo y percibido desde el interior (Robert, 2019: 145).

Habiendo decidido centrarse en la historia de los sentidos, dice Robert, Illich no tardó en dedicar su investigación a la actividad del mirar, convencido de la necesidad de que surja una ética de la mirada que pueda hacer frente a lo que estamos viviendo en nuestro tiempo. Según Illich es posible reconstruir históricamente distintas posturas que la cultura occidental ha tenido frente a las imágenes y en la historia de la cultura occidental se pueden evidenciar diversos “régimenes escópicos” que conducen al colapso epistemológico que se está realizando para la afirmación del cuarto régimen, el del “show”, en el cual estamos. Las imágenes ya no son imágenes y estas imágenes que no son imágenes ya no representan el punto de vista de un observador situado en un lu-

bido, Illich y Duden prefirieron la palabra griega *sôma* a los derivados de la palabra latina *corpus*, que presupone un gran conjunto visto del exterior. En cambio, el *soma*, que hace referencia al tronco y al vientre, es más adecuado para hablar del cuerpo interior que Barbara Duden define como “esta oscuridad bajo la piel” (Robert, 2019: 130).

gar, y su tamaño carece de relación proporcional con el tamaño de la cosa observada, que puede ser una galaxia o una molécula o una abstracción gráficamente dotada de una “concretud desplazada” (Robert, 2019: 141). La proliferación de realidades virtuales nos plantea nuevas realidades visuales frente las cuales Illich cree que es importante recuperar la atención moral que nuestra cultura premoderna dedicó al acto de mirar, para que pueda promover una nueva ética de la mirada que haga frente a estas nuevas realidades.

Con el séptimo capítulo, *Historia cultural del alfabeto*, en apoyo de las tesis expuestas, Robert ofrece una “documentación útil para aquellos que quieran emprender un camino de búsqueda” (Robert, 2019: 172), enumerando los ocho textos entre ensayos, libros o dispensas, escritos por Illich sobre el tema. Es una verdadera invitación a reflexionar juntos y a colaborar para afrontar los desafíos del presente, para que “una ética de la mirada para la edad digital” encuentre un valioso complemento en una “ética de la lectura”. Dando prueba de su propia erudición, reconstruye y expone las tesis de Illich sobre los orígenes del alfabeto y sobre las diversas etapas históricas de afirmación en el mar de la oralidad, proponiendo interesantes reflexiones sobre la relación del alfabeto con el libro, con la “cultura librera”, con los procesos coloniales y descoloniales, subrayando que es importante reflexionar sobre estos tiempos hoy en día, cuando la cultura del alfabeto está “amenazada por el ruido de la comunicación” (Robert, 2019: 169).

Leyendo y dialogando con Illich, Robert, nos habla del poder de transformación de la oralidad poseído por el alfabeto, de su carácter tecnológico, que lo convierte en un “fenómeno tecnológico primordial”, tan radicalmente interiorizado que se convierte en “molde que modela pensamiento y horizonte” (Robert, 2019: 171); del poder del alfabeto y de su asociación con la escuela que, según Robert, crea “el molde que dio forma a la cultura europea y, más allá de ella, a lo que se entiende por occidente y modernidad” (Robert, 2019: 181).

A través de estas reconstrucciones internas al segundo proyecto de investigación de Illich, Robert plantea un hecho: Illich primero se centró en “lo que las herramientas hacen”, mostrando su

umbral de “contraproductividad”, y luego se centró “sobre lo que los instrumentos dicen”.¹⁹ Es decir, que al proceder de sus reflexiones y conversiones se da cuenta de que un cierto tipo de herramientas ya no pueden ser llamadas propiamente “herramientas” porque lo que dicen no es distinguible de lo que hacen. Escribe Robert:

en un mundo en el que los instrumentos (siempre fuera del cuerpo) son expulsados por los sistemas (sin un espacio exterior a ellos) se hace difícil distinguir entre lo que hacen y lo que dicen. Los sistemas dictan sus imperativos sin distinción entre lo real y lo simbólico, imponiendo a sus usuarios lo que son y lo que deben ser. Los sistemas “tragan” a aquellos que los utilizan, los hacen parte de sí mismos, integrándolos como subsistemas (Robert, 2019: 90).

Por último, Robert con este libro nos invita a reflexionar con él e Illich sobre el advenimiento histórico de esta nueva época, y expresa su opinión: a este mando sistémico, como visión del mundo, como autopercepción de sí mismo, como aceptación más o menos consciente de percepciones y conceptos sistémicos que nos hacen sentir y ver como subsistemas del sistema tecnológico, podemos decir No. Decir No radicalmente, y construir alternativas colectivas, concretas, autónomas y anticapitalistas como lo hacen, por ejemplo, las comunidades organizadas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, México. Y decir No a partir de sí mismo, del propio silencio interior y de las propias relaciones de proximidad, decir No como forma para pensar concretamente y sin nostalgia en lo que puede significar decir “adiós a las herramientas”, para reflexionar y poner a discusión la necesidad de una ética social adecuada a nuestro tiempo, una ética que en cuanto

¹⁹ “Antes de 1976”, escribe, Illich “se había interesado sobre todo en lo que hacen los instrumentos, en sus efectos materiales. Más tarde, a finales de los años 1970, había prestado atención a lo que dicen, a sus efectos simbólicos” (Robert, 2019: 102).

tal no puede sino arraigarse en la afirmación de una cultura material diferente de la que nos impone el capital, donde la autonomía personal no sea entendida como la acción de un “sub-sistema” del sistema o, como dicen, como “capital humano”.

El texto de Robert muestra finalmente las reflexiones de Iván Illich y sus colaboradores sobre las percepciones sensoriales son un contraataque intelectual, práctico y posible contra la cibernética social que amenazaba y amenaza los fundamentos mismos de la posibilidad de existencia de una ética: la destrucción de la autonomía personal en favor de imperativos sistémicos, heterogéneos, separados de las intenciones personales. Reflexiones que abren a lo que el mismo Iván Illich vio surgir en el alba de una cultura ya no “instrumental”, el redescubrimiento del actuar gratuito y de la amistad en cuanto despertar de la carnalidad personal en la concreta proximidad de la otra/o, cuya misteriosa alteridad sea redescubierta no como “límite”, sino, al contrario, como condición de posibilidad misma de mi propia libertad personal. Porque es en el actuar con el otro y por el otro que nos hacemos humanos.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2013). *Genere. Per una storia critica dell'uguaglianza*. Neri e Pozza.
- Illich, I. (1982). *Gender*. Pantheon.
- Red de Feminismos Descoloniales (2020). *La memoria florece. Miradas feministas a la obra de Jean Robert*. Pochote Press, Red de Feminismos Descoloniales.
- Robert, J. (2019). *L'étà dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*. Hermatena.

ENTRE ESCALOFRÍOS: UNA LECTURA FEMINISTA DE *LOS CRONÓFAGOS* DE JEAN ROBERT

Ma. del Carmen Bustos Garduño

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

ORCID: 0000-0003-2149-6490

mc.bustos@cariatide.com.mx

El escritor mexicano Juan Villoro, a propósito de su colección de ensayos sobre obras de literatura reunidos bajo el título *La utilidad del deseo* (2017), dice que escribir acerca de libros que le gustan a uno no resulta fácil: “justificar placeres es difícil” (Villoro, 2018, 30m39s), afirma. No obstante, a efecto de reflexionar acerca de escritos, Villoro nos propone un camino; uno que él mismo construye a partir del anuncio realizado por Vladímir Nabókov: “la prueba más certera de que algo nos impacta estéticamente es cuando sentimos un escalofrío en el espinazo” (30m53s). De ahí que, tanto si de tratar de explicarse porque a uno le gustan esos libros o si se propone una –como es mi caso–, escribir sobre ellos, Villoro recomienda una metodología: “razonar escalofríos” (31m14s). *Los cronófagos*, *La era de los Transportes devoradores del tiempo* (Robert, 2021), no entra dentro de la categoría “estética” de la literatura creativa a la que se refiere Villoro, aun cuando tiene destellos de ella. De ahí que, lo que provoca la lectura no es propiamente un “gusto estético”, sino un gusto reflexivo por el conocimiento y, especialmente, un profundo cuestionamiento sobre las formas de vida que la modernidad nos ha impuesto junto con los sistemas tecnocráticos que la sustentan. De cualquier modo, ante la dificultad que enfrento, me propongo seguir el consejo de Villoro. Por lo demás, *Los cronófagos* se encuentran plagados de momentos

detonadores de los estremecimientos anunciados, en modo tal, que el hecho de leerlo habría de ser suficientemente capaz de sacudir de manera constante, ya no nuestros cuerpos, sino las más duras conciencias. En tanto, como una de las sinergias positivas que conforman las alternativas al deterioro de la vida propuestas por Jean Robert, las sacudidas de conciencias habrían de movilizar nuestros cuerpos a propósito del actuar autónomo al que el texto nos invita de un modo sugerente, expresado, siempre, en verbos: “aprender, andar, curar [...], hablar, construir” (202).

Empiezo entonces a razonar mis propios escalofríos. Miro así cómo Jean, en *Los cronófagos*, coloca como tema urgentemente central, la Vida –escribo la palabra con mayúsculas a fin de incluir todas las formas de vida existentes en el planeta y colocarla como el valor máspreciado de la humanidad–. La Vida y el riesgo en el que la sociedad industrial la ha colocado. Siendo el valor y la preservación de la Vida medulares, resulta entonces vital el estudio y desmenuzamiento de los sistemas de producción capitalistas que se colocan como las entidades que, más que una amenaza, constituyen el factor de destrucción de esa, la Vida. Así, es de uno de estos sistemas, el de los transportes motorizados y su característica de devastación de la Vida –una sinergia negativa, en términos del autor– del que se ocupa Jean en este libro. Dicho sistema es, además, detonador de una configuración urbana sin precedentes en la historia, la forma urbana capitalista. Los otros sistemas (el educativo, de salud, el mercado, el laboral) también se encuentran presentes dentro de tal formación y, de hecho, el primero pretende ser el enlace, junto con la infraestructura carretera y vial, del resto de ellos. Sin embargo, todos estos siempre están ubicados de manera distante, cuasi inaccesibles a fin de justificar la inevitabilidad del uso de los vehículos tanto colectivos como privados. De este modo se construye una de las falacias de la industrialización y la ciencia del planeamiento urbano cómplice de ésta: lo inalcanzable se vuelve “accesible”. De ahí que Jean construya la categoría oximorónica, paradójica, tristemente irónica de “accesibilidad aislante”.

Tristemente irónica, digo, cual sonrisa sardónica de quienes saben por experiencia encarnada, las repercusiones que conlleva implícita esta pendularidad obligada (empero consentida por la sociedad, nos alerta Jean). Estos largos trayectos, absorbentes del tiempo ocupado en los traslados del trabajo a la vivienda-dormitorio y de ésta a aquél (también a los otros sistemas) lo que consumen no es otra cosa sino la vida de las personas. Un desgaste de la vida, que, además, es selectivo, desigual, inequitativo, deliberado, injusto. Aquí sorprenden o, más bien, resultan escalofriantes los parámetros utilizados por los planificadores profesionales del espacio, y que Jean recoge para nosotros, sus lectores: el tiempo, la velocidad de los traslados, la Vida de la gente, son tasados, sopesados, de forma diferenciada. De manera que el tiempo –la Vida– de unos es colocado como más valioso que el de otros-otros. Es de este modo como, asevera Jean Robert, surgen clases de gente.

Entre los sectores de población cuya vida es minusvalorada –despreciada– durante el proceso de planificación urbana y de las vías aceleradas, se encuentran las mujeres no asalariadas dedicadas a los trabajos domésticos. Así se lee en *Los cronófagos*: “Una madre de familia cargada de paquetes pesados y acompañada de dos hijos vale cinco veces menos que un comerciante o un ejecutivo en coche” (84). De modo que el escalofrío que debería ahora recorrer nuestras espaldas nos deja ver que la planeación de la ciudad se realiza en función de las necesidades productivas (creadas, impuestas, empero naturalizadas), ya que: “Los transportes sirven para favorecer a los agentes de más peso en la expansión industrial” (90). Mientras que, alerta Jean: “más de la mitad de las cosas útiles que permiten a una persona vivir y moverse se gestan en su cocina, su recámara o por sus propios pies” (91). No obstante, esas “cosas útiles” son producto, principalmente, de las tareas de cuidado, crianza y reproducción de la vida que realizan las mujeres, las cuales, nos recuerda la ecofeminista Yayo Herrero (2016), son las que hacen que la vida humana sea posible. Pese a ello, las cosas útiles que dan certeza a la vida son despreciadas, puestas a un lado o situadas como generadoras de satisfactores no prioritarios.

rios a la hora de la toma de decisiones en materia de planeamiento urbano. De manera que la ciudad que habría de colocarse como el piso firme, a efecto que sus habitantes logren construir “valores no mercantiles como la diversidad, la paz, la seguridad y el acceso no violento entre humanos” (141), se torna en lo contrario.

La arquitecta Izaskun Chinchilla (2020) tiene una mirada cercana a la de Jean; ella lo expresa de esta manera:

Nuestras ciudades son un medio más hostil para las actividades no vinculadas a lo productivo: intentar dormir un poco, usar un servicio, beber agua limpia sin pagar, respirar aire no contaminado, divertirse sin consumir o pasear sin mojarse un día con lluvia constituyen grandes hazañas en la ciudad actual (49).

He introducido, junto con el de Jean Robert, los pensamientos de Yayo Herrero y de Izaskun Chinchilla por dos motivos. Uno, a fin de visibilizar la mirada atenta de Jean Robert a todas las desigualdades y subordinaciones articuladas a las espacialidades, a la que las de género no fueron indiferentes ni ajenas. Más aún, Robert proporciona datos cuantitativos (ver Tabla 2, p. 84) que permiten soportar los argumentos de las académicas feministas (Cavedio, 2010; Kern, 2020; Tello & Pérez-Rincón, 2009) que estudian los espacios, y que afirman que tanto el urbanismo como la arquitectura, al planearse y diseñarse, ignoran las necesidades de las mujeres –y otros grupos vulnerables–, creándose así espacios que las excluyen, las subordinan, las violentan y las controlan. La segunda razón es la de retomar la cualidad *cuasi* profética de *Los cronófagos* que Sylvia Marcos nos anuncia en la nota inicial de la edición que hoy presentamos –el libro de Chinchilla se publica en 2020, en tanto Robert escribió hace décadas–¹.

¹ La investigación de Jean Robert fue publicada por vez primera en lengua francesa en 1980 con el título: *Le temps qu'on nous vole: contre la société chronophage*, en París: Seuil. Asimismo, en 1992 se publicó

Esta vigencia y actualidad del trabajo de Jean lo articulo ahora con la noción de “espacio-muerto” que aparece en la lectura, dado que hoy, más que hace 40 años –cuando este libro fue escrito– es una realidad que vuelve a ser estremecedora. Jean retoma el concepto de “suturas-cortes”, de Henri Lefebvre (83), provocados por las autopistas urbanas, los ejes viales, los segundos pisos, así como su consiguiente aparente incremento de velocidad en el sentido longitudinal, mientras ralentizan el sentido transversal, deteriorando así la capacidad de movilización de quienes circulan en esta última dirección. Sin embargo, el efecto corte-sutura va más allá del favorecimiento de la movilidad de unos en detrimento de la de otros. Estos no-lugares de suyo in-habitables, in-apropiables, espacios-muertos que constituyen las vías rápidas, se convierten en arrasadores de los lugares, los espacios-vitales-de-otros, a los que parten. Rompen así el tejido de la ciudad y las relaciones entre vecinos. Más todavía, los sitios cortados se convierten en espacios-muertos, no aptos a propósito de ser habitados, de ser vividos, de ejercer, en ellos, “el arte de habitar” (Illich, 1984). En tanto que, algunos de ellos, al ser espacios degradados, se vuelven expulsores de sus habitantes originarios, a quienes se precariza y quienes tienen que buscar alternativas de reubicación, siempre más lejos (y así la construcción de más carreteras es justificada); y también se convierten en oportunidad para la especulación inmobiliaria. Se instaura así un proceso de gentrificación. Lo cual, evidentemente, impacta en la forma urbana.

Actualmente, el crecimiento de las ciudades en torno a las vías rápidas se ha agudizado aún más que hace 40 años. La arquitecta Zaida Muxí y su par Josep Maria Montaner (2011), ubican esta característica –junto con otras–, el crecimiento urbano según las autopistas, como una condición propia del modelo de la ciudad global que ha devenido como un producto del neoliberalismo

en italiano bajo el nombre: *Tempo rubato: l'uso dell'automobile nella nostra società “divoratrice di tempo”*, Milán: Red Edizioni.

económico. Este paradigma se encuentra por supuesto, basado en los traslados a partir del uso del automóvil y provoca la expansión de las urbes y el alto consumo del territorio. Además, al ser las autopistas los ejes rectores en la configuración urbana, la calle, otrora el centro neurálgico de la vida social, quedó nulificada, al igual que otras espacialidades que eran básicas en la recreación de la vida comunitaria, como la plaza (Montaner & Muxí, 2011). El estado de Morelos es un ejemplo paradigmático de tal patrón urbano, en el cual, a partir de tres núcleos de población –Cuernavaca, Cuautla y Jojutla–, el proceso urbanizador parece treparse a las autopistas como si de tentáculos se tratara, como si su finalidad fuese darse alcance entre ellos. Las consecuencias ecológicas, el “espacio-muerto” dejado, el arrasamiento de la riqueza de una diversidad de formas de Vida preexistentes sobre el territorio, fueron denunciadas en el Tribunal Permanente de los Pueblos, Capítulo México, que se llevó a cabo entre 2011 y 2014. He aquí el diagnóstico, escalofriante, asentado en la sentencia final del juicio al que se sometió al Estado mexicano: “destrucción de cuencas ribereñas, acuíferos, bosques, patrimonio cultural, arqueológico y sagrado, así como tierras de cultivo, el despojo de grandes extensiones de territorios indígenas y campesinos” (Barreda, 2016: 459-460). De ahí que el devastador modelo de urbanización de la época neoliberal haya sido nombrado “urbanismo salvaje” en la audiencia denominada “Devastación ambiental y derechos de los pueblos” de dicha corte ética internacional. Además, de acuerdo con el veredicto, Morelos fue encontrado como una de las entidades federativas más afectadas. Así, lo anunciado hace 4 décadas se ve materializado, dice Sylvia Marcos, en “la pesadilla que hoy vivimos” (Marcos *apud* Robert, 2021: 12).

Los comentarios hechos hasta aquí pretenden compartir mis razonados escalofríos y, también, mostrar la cualidad de *Los cronófagos* de Jean y su posicionamiento crítico de resultar de interés y utilidad a una diversidad amplia de lectores. Así, proporciona elementos a propósito del análisis para indagaciones en curso, abre nuevas líneas de investigación, aporta el sustento filosófico e

inspiración de activismos ecologistas y feministas y, quizás, mejor, nos permite la comprensión crítica de nuestro mundo de hoy, a efecto de movilizarnos hacia un compromiso de lucha por la Vida. El texto, asimismo, nos provoca a vislumbrar los horizontes de la esperanza ya que, otro atributo de éste es el de proponer nuevos y viejos rumbos que, entrelazados, sean los forjadores de utopías transformadoras. De ahí que el escritor nos haga mirar los valores vernáculos, a los que yo nombro saberes comunitarios de ascendencia ancestral, que son portadores de conocimientos útiles, a fin de recrear una nueva humanidad que reconozca, valore y nutra nuestra inter y eco-dependencia (Herrero, 2016) con las otras existencias sobre el planeta.

Dentro de las categorías de lo vernáculo, anota Jean, entra la innata capacidad de la movilidad del cuerpo, el simple acto de colocar una y otra vez un pie adelante del otro, es decir, caminar. La experiencia del andar es situada en *Los Cronófagos* por su autor como un medio idóneo, alternativo a los transportes industriales, a propósito del traslado humano en articulación con otras tecnologías –entre ellas, el uso de la bicicleta–. Una forma que, además, permite la apertura a interactuar con la riqueza simbólica del espacio (siempre que ésta no haya sido destrozada) y a re-articularnos con nuestras “percepciones corpóreas de lugar” (Marcos *apud* Robert, 2021: 11). El arquitecto Francesco Careri (2017) reflexiona también sobre dicho acto, el andar, a efecto de señalarlo como medio de expresión creativa, y como facilitador de la aprehensión/compreensión de la ciudad, mientras que los Situacionistas lo experimentaron como una práctica artística y manifestación de rebeldía (Careri, 2017; Elkin, 2017). No obstante –dejo aquí, por ahora, mi último estremecimiento–, vivenciar de estas diversas y enriquecedoras maneras la ciudad a través del andar la calle, ha sido un privilegio negado históricamente a las mujeres, confiriéndolo en exclusiva al sexo masculino (Elkin, 2017). Y es que, más bien, hasta ahora, caminar la ciudad es para los cuerpos de las mujeres un acto que implica muchas veces preservar o no nuestra integridad física y nuestras vidas. De ahí que Jean Robert nos deja

una tarea por pensar-actuar, a efecto de que el caminar sea realmente esa experiencia alternativa, contestataria al modo de vida capitalista. Empero, también segura y libertaria; más aún, transgresora, que permita que nosotras las mujeres nos convirtamos en unas verdaderas... *callejeras*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barreda, A. (2016). *Juicio al Estado mexicano por la violencia estructural causada por el libre comercio. Audiencia Final del Capítulo México del Tribunal Permanente de los Pueblos: libre comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos (12 al 15 de noviembre de 2014). Sentencia, fiscalías y relatorías*. Ítaca.
- Careri, F. (2017). *Walkscapes. El andar como práctica estética* (2ª ed.). Gustavo Gili.
- Cavedio, M. (2010[2003]). *Arquitectura y género, espacio público / espacio privado* (2ª ed.). Icaria Editorial.
- Chinchilla, I. (2020). *La ciudad de los cuidados. Salud, economía y medio ambiente*. Libros de la Catarata.
- Elkin, L. (2017). *Flanuese. Una paseante en París, Nueva York, Tokio, Venecia y Londres*. Malpaso.
- Herrero, Y. (03 mayo 2016). *Agenda 2030, una mirada desde el ecofeminismo* [Conferencia]. Vicerrectorado de Internacionalización, Cátedra Unesco, Universidad Pública de Navarra, España [Archivo de video]. <https://upnatv.unavarra.es/unesc/yayo-herrero>
- Illich, I. (1984). *El arte de habitar. Discurso ante The Royal Institute of British Architects, York, Reino Unido*. <http://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/El-arte-de-habitar-Illich.pdf>
- Kern, L. (2020). *The feminist city*. Verso.
- Marcos, S. (2021). "Los cronófagos". En Robert, J., *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores del tiempo* (pp. 11-12). Ítaca.
- Montaner, J. M. y Muxí, Z. (2011). *Arquitectura y política*. Gustavo Gili.
- Robert, J. (2021). *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores del tiempo*. Ítaca.

- Tello, R. y Pérez-Rincón, S. (2009). "Inclusión y exclusión de las mujeres en las políticas y prácticas de renovación urbana". En Tello, R. y Quiroz, H. (eds.), *Ciudad y diferencia. Género, cotidianeidad y alternativas* (pp. 21-52). Ediciones Bellaterra.
- Villoro, J. (2017). *La utilidad del deseo*. Anagrama
- Villoro, J. (28 abril 2018). *Presentación del libro: La utilidad del deseo de Juan Villoro* [conferencia]. Feria Internacional del Libro Universitario, Xalapa, Ver., México. [Archivo de video]. YouTube. www.youtube.com/watch?v=StUy8jMpqzk&t=1862s

JEAN ROBERT

Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología.
BUAP, año 3, núm. 6 digital, mayo-octubre 2022

Aldo Zanchetta

Estas breves notas quieren ser un testimonio sobre Jean Robert, el amigo cuidadoso y el pensador agudo, brillante, modesto –quizás demasiado. Me lo encontré por primera vez durante el seminario que la Escuela para la Paz de la Provincia de Lucca (Italia) organizó el 13 y el 14 de julio de 2003, para recordar a Ivan Illich seis meses después de su fallecimiento. Fue en Lucca donde Illich dio su última conferencia pública, el 2 de octubre de 2001, y la presencia en el evento conmemorativo de Jean Robert, quien había sido gran amigo e intérprete inteligente de Illich, fue considerada indispensable.

Robert fue uno de los 10 ponentes y ligó con maestría el tema de la mencionada conferencia de Illich –*La decisión personal en un mundo dominado por la comunicación*– al lema del seminario: *Ivan Illich. La paz de los pueblos*. Lo encontré de nuevo en un segundo seminario público, siempre en Lucca, durante marzo del 2003. Éste había sido precedido de un seminario residencial más restringido que duró 4 días y nos permitió profundizar en el conocimiento mutuo. Una vez concluido el seminario, Jean permaneció un par de días más, lo que nos facilitó pasar definitivamente, de tal conocimiento, a la amistad. Digo todas esas cosas porque la amistad para él, al igual que para Illich, era una virtud esencial para resistir a los “horrores” de nuestros tiempos.

En este segundo seminario, Jean presentó una exposición sobre un tema illichiano que tenía en gran consideración: *Strumenti addio!*,¹ en la cual recorrió el análisis de Illich sobre la historia de

¹ ¡Adios instrumentos!

los instrumentos, respecto a los que el autor –a partir de la década de 1980– pudo constatar con estupor y preocupación (en principio sólo intuir): su desaparición, sustituida por la llegada cada vez más estorbosa de las “instituciones”. El tema generó un gran interés en los participantes, porque en Italia el conocimiento del pensamiento de Illich –salvo pocos “especialistas”– se relacionaba sobre todo a los escritos de los años del CIDOC. Lo pensado posteriormente a esta intensa fase, más pública y por lo tanto más llamativa, era escasamente conocido. Robert concluyó su conferencia con unas palabras de esperanza frente a la esclavitud del ser humano a la lógica que las instituciones estaban llevando a cabo. Las siguientes fueron sus palabras al término de su intervención: “Concluyo con una reflexión: debemos pensar y seguir pensando y confiando en la convivialidad, aún en una era tecnológica como la actual”.

En los años subsiguientes a este segundo seminario nos encontramos algunas ocasiones en México durante mis viajes a tierras zapatistas o a mis seminarios y, finalmente, gracias a internet, se fue establecido una relación continua entre nosotros. Jean me enviaba de tanto en tanto sus escritos con sus lúcidos análisis sobre diversas temáticas de actualidad, análisis casi siempre inusuales que abrían la mente sobre aspectos menos evidentes pero importantes, estimulando mi reflexión y encaminándome hacia nuevos senderos. Por ello puedo asociar la memoria de Jean Robert a aquella de Illich, a quienes recuerdo hoy como apreciados maestros.

Aun así, en Italia el conocimiento del pensamiento de Jean Robert no iba más allá del grupo de participantes en el seminario y de los lectores de las ponencias publicadas en éste. Las que incluían a otros pensadores de relieve, como por ejemplo, Majid Rahnema –con quien Jean publicó un relevante libro titulado *La potencia de los pobres*–, Serge Latouche, Sajay Samuel y Samar Farage entre los extranjeros; y Achille Rossi, Marcello Buiatti, Giovanna Morelli, Gianozzo Pucci, entre los italianos. Un verdadero “círculo convivial” de notables pensadores y, al mismo tiempo, de amigos.

El círculo de conocedores italianos del pensamiento de Illich se amplió años después del seminario con la publicación en 2014 de

un libro que tuvo buena circulación en el mundo llamado “alternativo”, y que acrecentó su notoriedad también entre nosotros: *Crisis. El robo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que la enfermedad*. Más allá de mostrar la profundidad y originalidad de Jean, el libro nos mostró también su pensamiento militante y comprometido. Además, la obra permitió conocer a otros pensadores importantes hasta ahora poco destacados en este mundo militante de abajo, en particular a Leopold Kohr. En efecto, esta obra, en sus análisis, va más allá del argumento sobre la gran crisis financiera del 2007, para extenderse hacia una reflexión global que profundiza algunas temáticas de corte illichiano como la guerra moderna contra la subsistencia, tema varias veces retomado y desarrollado por Robert. La obra aún suscita interés por su pensamiento, de parte de nuevos lectores que no lo leyeron en la época de su publicación, lo que me confirma la idea de que el pensamiento de Robert tiene aún un potencial desperdiciado para la producción de conocimiento y de reflexión sobre el cual se podrá y deberá trabajar.

He dejado como último tema su libro que ha sido publicado como primicia en Italia en la víspera de su muerte. Este libro ha implicado no sólo un trabajo culturalmente dedicado, sino también un intenso y apasionado coloquio a distancia con el amigo hoy fallecido, mientras se hallaba ya afectado de un mal lento pero indetenible. La publicación de *L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*² llegó en simultáneo con su escritura definitiva. Jean deseaba con todo su corazón que la publicación del libro ocurriera estando él en vida, de tal manera que la carrera contra el tiempo para publicarlo se trenzó con un intenso y emotivo intercambio cotidiano de correos entre tres: él mismo, mi persona actuando como mediador, y una sensible y capaz traductora, Adele Cozzi, quien también cuidó la rigurosa labor de edición. Jean, quien mantuvo su lucidez hasta los últimos momentos de su laboriosa vida, mostró un conocimiento insospechado de la lengua italiana, bus-

² La edad de los sistemas en el pensamiento del último Illich.

cando en diálogo con Adele las palabras que mejor expresaran su pensamiento, con exactitud y sin posibilidad de malentendido. En los días en que se realizó, esta laboriosa operación fue facilitada también por la disponibilidad de la editora, a quien quiero agradecer aquí personalmente, Morena Poltronieri, pues es ella a quien se debe que Jean haya podido ver el trabajo terminado. En aquellos días, la amistad con Jean se hizo aún más íntima y viva, enriqueciéndome interiormente.

Creo que este texto será un referente indispensable para el conocimiento del pensamiento del último Illich: un hermoso regalo de Jean para el amigo Ivan.

NORMAS DE COLABORACIÓN

BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP es una revista semestral que se constituye como medio de difusión que el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla crea para proyectar el quehacer de los investigadores del propio Instituto y de todos aquellos que compartan la búsqueda de la diversidad, el gusto por el debate en el marco de la tolerancia, el desarrollo de ideas a través de la polémica y la difusión de la heterogeneidad, que es la energía vital que hace avanzar el pensamiento.

Esta revista persigue dar al lector una forma rigurosa a la crítica, a la desigualdad, al respeto de las identidades, a la valoración del pluralismo y la tolerancia, al rechazo de los autoritarismos y totalitarismos, a la preservación de la memoria, al destierro de la impunidad. Sus páginas están abiertas a toda expresión del quehacer académico en las ciencias sociales que cumpla con los requisitos de creatividad y rigurosidad.

Los artículos tendrán el siguiente formato de presentación:

- a. No deberán exceder las 20 cuartillas –8 1/2” y 11”, fuente Times New Roman 12 puntos, a renglón abierto, esto es, espacio y medio–, salvo en casos en los cuales la calidad e importancia del contenido ameriten la excepción.

- b. Los archivos se entregarán en formato compatible con Word 98 o anteriores (word, rtf, wordperfect 5.x) a la dirección electrónica bajoelvolcan.buap@gmail.com
- c. Datos del autor, título, dirección postal, dirección electrónica y un breve currículum, acompañados en un documento aparte.

En la primera hoja del artículo debe escribirse un breve resumen de contenido (no más de 100 palabras) en español, y su traducción en inglés. Asimismo, al final de dichos textos, el autor deberá proporcionar entre tres y cinco palabras clave utilizadas en los idiomas correspondientes.

- d. Para el estilo bibliográfico se seguirán los criterios establecidos en el Manual de Estilo Chicago combinados con algunas consideraciones de la Casa del Libro de la UNAM. Por consiguiente:
 - Los subtítulos de los artículos deberán ir en versalitas, alineados a la izquierda y separados del párrafo precedente por un espacio. Si esos títulos secundarios abarcan otro u otros, éstos irán en altas y bajas, cursivas y también alineados a la izquierda y separados por un espacio del párrafo anterior.
 - Las notas de pie de página irán a espacio y medio con numeración consecutiva y en caracteres arábigos.
 - Cuando las citas textuales rebasen cuatro renglones irán en bando, a espacio y medio, no llevarán comillas, no irán en cursivas (salvo las indicadas por el autor) y la sangría sólo se aplicará en el margen izquierdo.
 - Las citas textuales deberán incluir el apellido del autor, el año de publicación de su obra y el número de la(s) página(s) citada(s); todo ello entre paréntesis. Por ejemplo: (Mariátegui, 1928: 73).

La bibliografía tendrá las siguientes características:

El apellido del autor deberá ir en orden alfabético, seguido por el (los) nombre(s), título de la obra en cursivas (si es un artículo irá entrecomillado), editorial, lugar de edición, año.

- Libro de un autor:
Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- Organismo, institución o asociación como autor(a):
Comisión Económica para América Latina (CEPAL), *Inversión extranjera directa en América Latina 1999*, Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina, 2000.
- Artículo en un libro compilado por otro(s) (as) autor(es)(as):
Roseberry, William, "Hegemonía y lenguaje contencioso" en *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La Revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.): 213-226, México: Era, 2002.
- Artículo en publicación periódica:
Ba Tiul, Kajkoj Máximo, "Siwan tinamit: mayas y participación política. Hacia el Oxlajuj B'aqtun", *Espacios Políticos* 5 (2011): 81-92.
- Artículo de periódico:
Petrick, Blanche, "Huehuetla, entre su raigambre totonaca y la modernización mestiza", *La Jornada*, México, 10 de mayo de 1999.

El proceso de dictamen será el siguiente:

- a. El artículo enviado no deberá estar simultáneamente dentro del proceso de dictamen de otra revista u órgano editorial.
- b. El artículo debe ser inédito y no haber sido publicado en alguna otra revista u órgano editorial.
- c. Los artículos serán sometidos a arbitraje para su publicación. Este proceso se lleva a cabo por medio de la modalidad "doble ciego", es decir, autores y árbitros no conocerán la identidad del otro(a).
- d. Una vez recibido el artículo, un primer filtro será la revisión por parte del Consejo Editorial de la revista *Bajo el Volcán*, quien asignará árbitros de acuerdo con la temática. Dicho Con-

- sejo tiene un cuerpo de revisores que en su labor de investigación abordan las temáticas de esta publicación.
- e. Una vez que los árbitros acepten participar, tendrán un mes para dar uno de los tres siguientes resultados:
1. Publicable sin objeciones
 2. Publicable con algunas modificaciones:
 - con revisión técnica en el plano formal
 - con cambios sustanciales teórico-metodológicos
 3. No publicable.
- f. El Consejo de Dirección de la revista se compromete a dar respuesta al autor sobre el resultado del arbitraje en un plazo no mayor a tres meses.
- Para ser sometidos a revisión, los artículos deberán ser enviados a:
bajoelvolcan.buap@gmail.com
Teléfono (01-222) 2 29 55 00 ext. 5707
Fax (01-222) 2 29 56 81
- g. Cabe aclarar que uno de los objetivos del Consejo de Dirección de la revista *Bajo el Volcán* es mantener el acceso libre a su contenido por medio de su distribución gratuita con el fin de lograr un mayor intercambio y difusión de la labor de investigación de sus colaboradores. Por lo tanto, solicitamos a los autores de los artículos aprobados que cedan sus derechos patrimoniales para su publicación y distribución gratuita de manera impresa y digital. Finalmente, los autores conservarán sus derechos morales, de manera que contribuyan a la distribución y acceso gratuito y libre de sus textos.