

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



LA LUCHA POR LA LIBERACIÓN DE LAS MUJERES KURDAS

Celene Barraza Valera

CORAZÓN DE LA TIERRA Y CORAZÓN DEL CIELO: LATAMAT NEMILIS

Lilia Irlanda Villegas-Salas

FILOSOFÍA SAPIENCIAL Y EPIMELEIA

Rafael Rivadeneyra Fentanes

LA METÁFORA Y LA METONIMIA EN LA HISTERIA

Jazmín Velasco Casas

RESEÑA

Olimpia (2018)

José Manuel Gravioto

LA CIENCIA DE LAS MUJERES

O JINEOLOJÎ

Melike Yasar

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
Editor: Jaime Torres Guillén.
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.
ISSN: 1870-7041
Época: II Época
Volumen: X
Número: 29
Año: 2019
Periodicidad: Semestral
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas
Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2014-020611112800-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada: Melike Yasar

DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	Eusebio Hernández Mendoza, OFM Cap
Decano de Estudios	Rodrigo Alcántara Serrano, SSCC
Secretario General	Rafael Rivadeneyra Fentanes

REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Elba Noemí Gómez Gómez Héctor D. León Jiménez Luis Armando Aguilar Sahagún Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAEM	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez

Diseño y Diagramación Javier Salazar Acosta

ÍNDICE

DOSSIER

La lucha por la liberación de las mujeres kurdas: autonomía, autodeterminación y vida libre
Celene Barraza Valera



CONFERENCIA

La ciencia de las mujeres o *Jineoloji*, una propuesta teórico-política a la ciencia moderna y la sociedad
Melike Yasar



ESCENARIOS

Corazón de la tierra y corazón del cielo: *Lata-mat Nemilis*, compendio de la vida espiritual reciente de los pueblos nahua y totonaca
Lilia Irlanda Villegas-Salas



Conflictos socioambientales y resistencias ocultas en el ejido Texcalama
Celene Barraza Valera



ENSAYOS

Miguel de Unamuno: personalidad, misterio y novela
Laura Gabriela Sánchez Vertiz Ortiz



La metáfora y la metonimia en la historia: Diálogo entre literatura, psicoanálisis y hermenéutica analógica
Jazmín Velasco Casas

4



55

Filosofía sapiencial y *epimeleia* (primera parte)
Rafael Rivadeneyra Fentanes

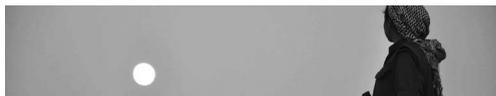
63



9

El común de lo inapropiable. Reflexiones a propósito de *Altísima pobreza* de Giorgio Agamben
Jaime Torres Guillén

73



RESEÑAS

21

Olimpia (2018)
Alumnos Universidad Marista de Guadalajara

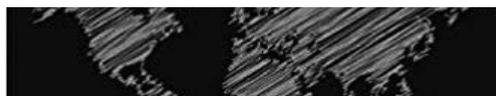
85



29

Cartografías da crítica. Balanços, Perspectivas e Textos
Jaime Torres Guillén

90



EDITORIAL

La solidaridad es uno de los valores más profundos que ha experimentado la especie humana. Es una adhesión voluntaria y gratuita a las causas de los demás. Parte de una raíz común y sobre todo, remite a la obligación moral, la reciprocidad y el don. La raíz común de la solidaridad es el reconocimiento de la alteridad. No es una cuestión de tolerancia o deberes jurídicos hacia los demás, es un asunto de aceptación radical de las y los otros sin reparos.

En contextos de injusticias, violencia, agravio y falta de reconocimiento, la solidaridad se hace más necesaria. Aparece como una exigencia a nuestras conciencias y acción. Nuestra respuesta a esta apelación se torna imprescindible y nuestra toma de partido obligatoria. Esta es la razón por la que en este número de la revista **Piezas**, nos detenemos un momento para compartir con nuestros lectores la situación urgente en que se encuentra el pueblo Kurdo.

Esta emergencia tiene que ver con la invasión del Estado turco a Rojava (norte de Siria) la cual ha provocado violentos combates, bombardeos y asesinatos de civiles. La resistencia del pueblo kurdo se ha manifestado, pero es necesario conocer esta situación y denunciarla internacionalmente. De ahí nuestra solidaridad con el Kurdistán.

Pero esta solidaridad no es un asunto de compasión, sino de comprensión del mundo que nos ha tocado vivir. Las y los kurdos apelan a nuestra solidaridad para plantearnos que tienen una propuesta. Como bien lo dice la compañera Melike Yasar, representante del Movimiento de Mujeres de Kurdistán en Latinoamérica, “cuando se menciona que estamos buscando solidaridad, no es que la estemos buscando, porque no queremos victimizarnos, no queremos hablar de nuestros dolores, de los genocidios y masacres que vivimos, sino que tenemos una propuesta”. Su propuesta parte del hecho de que sus dolores los convirtieron en fuerza y así aprendieron a construir algo nuevo: luchar por una vida libre. Su propuesta debe ser atendida y comprendida, esto es parte de la solidaridad.

Dentro de la propuesta del pueblo kurdo está su lucha antipatriarcal y anticapitalista. Esta tiene una clave: la lucha de las mujeres. El mensaje es que hay que desarrollar la mirada femenina dentro de todas las estructuras, para lograr la liberación. Esta es la tónica que en el **dossier** Celene Barraza Valera, egresada de la Licenciatura en Sociología de la Universidad de Guadalajara, plantea. El punto es que, las mujeres kurdas se han propuesto eliminar el patriarcado no solo en su región, sino en todo el mundo, por tanto, su lucha es por la liberación de todas las mujeres.

De ahí la *Jineoloji* o ciencia de las mujeres. Esta es una propuesta crítica a la ciencia moderna. La base de esta ciencia es la libertad del pensar de las mujeres, su autoconocimiento y auto-consciencia, su organización y la superación de la noción de belleza patriarcal por la belleza de las mujeres libres y armadas.

Hace falta pensar más en las diversas formas de existencia que hay en el mundo, pero sobre todo, en aquellas que gestionan con radicalidad una forma libre de existir y vivir. Aquellas que exigen respeto, dignidad y luchan para conseguirlo. Hace mucho tiempo que

la filosofía ha valorado la praxis como un elemento indisociable de la teoría. En las condiciones actuales de la existencia humana, se torna más necesario seguir este camino y en el caso del pueblo kurdo, tenemos un ejemplo que podríamos conocer y valorar en ese tenor.

Esta es la justificación por la que tomamos en serio solidarizarnos con el Kurdistán. Esperamos que las y los lectores tengan elementos para informarse más a cerca de este problema internacional. Porque en efecto, este es un problema internacional. No es un conflicto local, no es una guerra civil o una lucha entre turcos y kurdos. Es un genocidio: la administración kurda ejecuta a combatientes presos, a personal sanitario y a numerosos civiles. Es en la realidad una auténtica operación de limpieza étnica a la que se debe marcar un alto.

Para hacer posible esta publicación, agradecemos a la compañera Melike Yasar por permitirnos compartir su Conferencia Magistral presentada en el marco de la Cátedra Jorge Alonso, el día 19 de septiembre de 2019 en el Auditorio Silvano Barba del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. A la compañera Celene Barraza Valera por escribir el **dossier**, hacer la grabación, transcripción y edición de la Conferencia para su lectura. También a la milicia kurda de las Unidades de Protección Popular (YPG, por sus siglas en kurdo) de quienes tomamos la fotografías que aparecen al interior del presente número de **Piezas**.

El director

LA LUCHA POR LA LIBERACIÓN DE LAS MUJERES KURDAS: AUTONOMÍA, AUTODETERMINACIÓN Y VIDA LIBRE

CELENE BARRAZA VALERA*

* Egresada de la Licenciatura en Sociología de la Universidad de Guadalajara.

Melike Yasar forma parte del Congreso Nacional de Kurdistán. Tiene un cargo de elección popular con el que, entre otras cosas, busca lograr la unión entre los y las kurdas. Es representante del Movimiento Internacional de Mujeres Kurdas en América Latina y, desde hace algunos años, ha emprendido la tarea de compartir la lucha que están librando las mujeres en Kurdistán. Esta lucha es antripatriarcal, anticapitalista y ecologista que pone énfasis en la liberación de las mujeres como la base de la liberación de toda la sociedad. Proviene de norte de Kurdistán, territorio que actualmente corresponde a Turquía.

Melike actualmente vive en Argentina donde se dedica a compartir la lucha del Kurdistán. A los cinco años su familia se la llevó a Alemania, donde aprendió el idioma kurdo, que después le serviría para volver a Kurdistán y compartir la lucha de estos pueblos. Así, participa activamente en la lucha de su región principalmente compartiendo la experiencia propia con otras luchas a nivel internacional.

Llegó a Argentina en 2015 sin hablar castellano, aunque pronto comenzó a hablarlo y lo hizo con fluidez al compartir la experiencia de su pueblo con el mundo.

Ese mismo año, fue invitada a la facultad de Humanidades de Valparaíso por el Comité Chileno Mapuche de Solidaridad, para exponer la lucha de las mujeres Kurdas. Hacia 2016 participó en el conversatorio del centro cultural Manuel Gutiérrez en Chile como militante de las luchas de las mujeres. A mediados de ese año, como representante del Movimiento de Mujeres Kurdas, explicó las consecuencias del intento de golpe de Estado en Turquía. Habló de la represión que la población kurda ha sufrido. Ahí mismo señaló una solución a través de la creación de un bloque democrático sólido que hiciera frente a esa situación.

En una entrevista hecha en 2016, puntualizó que no se trataba de una guerra del ejército Turco contra la población organizada, sino que se trataba de una guerra contra el pueblo kurdo. Denunció al gobierno turco —de Arabia Saudita y Qatar— porque apoyaban al Estado Islámico. Señaló también que en Medio Oriente se ensayaban diferentes intentos anticapitalistas explicando el rumbo de la lucha kurda de la que venía, la cual caminaba por el Confederalismo Democrático. Señalaba que su lucha no se trataba de una lucha contra el Estado, sino que era por la crea-



ción de un mundo nuevo. Ella indicó que no querían derrumbar el Estado Turco, sin contribuir a un cambio de mentalidad para la creación de otras formas de vivir en Medio Oriente y el mundo entero.

El experimento feminista y ecologista de democracia directa en el Kurdistán

Melike Yasar siempre ha señalado que la lucha del pueblo kurdo destaca la liberación de las mujeres. Si el socialismo falló, fue porque dejó la liberación de las mujeres al final. Ha dicho que, la primera clase en ser oprimida, ha sido la clase de las mujeres y si no se libera a las mujeres no se puede liberar a la sociedad. Esa liberación viene de nosotras mismas, de un cambio de mentalidad que revolucione los cimientos sobre los que se construyó el patriarcado, el Estado y toda la dominación.

También, ha señalado que una de las razones por las que las potencias mundiales

detienen el surgimiento del Confederalismo Democrático, es porque este territorio no negociaría su petróleo con una mentalidad capitalista. La invitación de la lucha kurda no ha sido la de imponer su visión sobre la organización, más bien ha sido una invitación a crear asambleas y a que las mujeres logren forjar su autonomía.

Melike señala que el capitalismo impulsa las guerras para después reconstruir los territorios en favor de las empresas mundiales. Apunta que esto no había sido posible en Rojava, porque ahí se ensaya uno de los experimentos anticapitalistas y antipatriarcales más potentes de la actualidad. Esta es una lucha que se ha defendido y que debe defenderse con más fuerza ante los ataques que intentan detener la organización bajo el Confederalismo Democrático.

A través de su labor como representante del movimiento de mujeres kurdas en América Latina, Melike ha dado a conocer el experimento de democracia directa

feminista y ecologista en el Kurdistán: en la sociedad más patriarcal y feudal de todas, las mujeres kurdas hicieron su propia revolución. Las mujeres kurdas en Rojava dirigen unidades de autodefensa armada; han desmontado y denunciado a la familia como unidades donde se reproducen la dominación patriarcal y la negación de las mujeres; han emprendido una batalla contra la dominación mental hacia mujeres y hombres incitando a un cambio en la mentalidad como el inicio para crear un mundo nuevo; han creado espacios de protección para mujeres; han defendido y recuperado su territorio, cultura, idioma; han creado un sistema de co-gobierno mixto en todas las escalas. Enfatiza que el cambio de pensamiento empieza con nosotras mismas y que “nuestra arma no es el fusil sino la organización autónoma”.

Para las kurdas, las mujeres, la tierra, la sociedad y sus relaciones son las que forman el territorio; el territorio es vida y son sus raíces. Las mujeres kurdas se han propuesto eliminar el patriarcado no solo en su región, sino a nivel mundial, porque la lucha de las mujeres kurdas es por la liberación de todas las mujeres.

Melike Yasar ha emprendido un titánico esfuerzo por compartir lo que hacen las mujeres kurdas en su región, con lo que hacen las mujeres en Latinoamérica. Trata de ligar las experiencias comunitarias en los barrios y en las cooperativas, y asigna gran importancia a la organización. Aunque, a su vez, nota que hace falta mucho camino en este aspecto, insiste en que si no estamos unidos no seremos libres y recalca cada vez que puede: “no se puede destruir el capitalismo, sin destruir al Estado, y no se puede destruir al Estado sin destruir al patriarcado”.

Desde hace dos años, la Cátedra Jorge Alonso ha buscado tener contacto con la lucha del pueblo kurdo. Con ese ánimo en septiembre de 2019, en el marco de dicha

Cátedra, Melike Yasar nos compartió cómo es y ha sido la lucha de las mujeres en Kurdistán. Cómo es que en una sociedad tan patriarcal las mujeres están logrando autonomía y libertad.

Nos inspira con su lectura de la historia milenaria de sus pueblos a recuperar esas racionalidades fuera de lo capitalista y lo patriarcal. Insiste en que su pueblo no viene a contar una historia de dolor, viene a poner una propuesta que es la *jineoloji* o ciencia de las mujeres y el Confederalismo Democrático. Señala con molestia que la lectura occidentalizada de su lucha es ridícula, al poner énfasis en la belleza de sus compañeras de lucha e ignorar el que estas mujeres ofrecen sus vidas por la liberación de sus pueblos. Para las mujeres kurdas, la mujer que lucha es una mujer bella y una mujer bella es una mujer libre. Entonces, Melike Yasar nos comparte e invita a solidarizarnos con la lucha del pueblo kurdo, a buscar nuestra libertad como mujeres y a unirnos para lograr la libertad de la sociedad en el mundo. Ella comunica las propuestas de organización de su pueblo contra la dominación capitalista y patriarcal.

La ciencia de las mujeres y el Confederalismo Democrático

Jineolojî o ciencia de las mujeres, es una propuesta crítica a la ciencia moderna, particularmente a las ciencias sociales. Cuestiona a la ciencia positivista surgida en el olvido y dominación de las mujeres, por lo que plantea que una ciencia desarrollada desde la mujer, sería un primer paso hacia una ciencia correcta. Se define como una ciencia social a la altura de su época. Su definición es de origen kurdo y consiste en las palabras *Jin* que equivale a mujer y *Lojî* que equivale a ciencia. La primera vez que se utilizó esta definición se hizo en el libro *Sociología de la Libertad*, libro escrito por el líder

político kurdo Abdullah Ôcalan en 2008. La base de la *jineoloji* está en la lucha por la liberación de las mujeres kurdas y se resume en cuatro principios: 1) vivir con base a un pensamiento y voluntad libre, 2) la auto organización, 3) la determinación a luchar y 4) la ética-estética.

El principio de un pensamiento y voluntad libre, plantea la superación del control patriarcal sobre la mente de las mujeres, porque si una mujer es privada de su propia voluntad, no puede esperarse que sea parte de la superación de todo el sistema dominante hacia la mujer. Para obtener ese pensamiento y voluntad, primero las mujeres tienen que obtener un auto-conocimiento y auto-consciencia. El principio de organización es la base para convertir las perspectivas en realidad. Basado en algunos planteamientos de Abdullah Ôcalan, este principio pone énfasis en que “sin organización, el individuo/individua es impotente”, por lo que la organización autónoma de las mujeres es fundamental para obtener fuerza; una organización que se debe dar en todos los niveles de la sociedad. Las mujeres kurdas en este principio recalcan críticamente lo que su líder Ôcalan señala “las mujeres que se apoyan en la gratitud de los hombres están destinadas a perder”.

El principio de la lucha es clave y fundamental, porque la liberación de las mujeres requiere de una lucha fuerte contra el sistema patriarcal y así lograr obtener conocimiento, voluntad y crear un bloque poderoso. Esta lucha se da en cuatro niveles: ideológico, político, cultural y organizacional. En sí, es una lucha en todos los frentes, niveles y áreas de la sociedad.

El principio de ética y estética es considerado un principio de la vida libre. A través de él, se da importancia a conducir una lucha en el contexto de la guerra que esté guiada por la ética y la estética. En este sentido, las mujeres plantean la

superación de la noción de belleza como algo atractivo para los hombres y proponen como sinónimos la libertad, cultura y ética. Las mujeres que luchan son las mujeres más bellas, libres y amadas.

La ciencia de las mujeres no se reduce a un planteamiento teórico y de limitaciones académicas, se propone ser un movimiento intelectual (y más allá) y científicamente organizado. Melike Yasar puntualiza que la *jineoloji* también la han construido mujeres que no tienen conocimientos académicos, y que muchas veces no saben leer, ni escribir. La ciencia de las mujeres es un planteamiento que surge de la praxis, de la lucha de las mujeres kurdas, retoma reflexiones teóricas, las discute y plantea la transformación material e ideológica para la emancipación de las mujeres.

Por su parte, el Confederalismo Democrático, es un tipo de administración política sin presencia de Estado. Plantea una forma de gobierno basada en el consenso colectivo, la democracia directa y la participación voluntaria. Es un planteamiento multicultural y anti-monopólico basado en la ecología y el feminismo. Al ser una forma de gobierno autoadministrada, plantea una economía alternativa, así como nuevas posibilidades en todas las áreas de la sociedad como la educación, salud, derechos, alimentación, etcétera. El proyecto de Kurdistán bajo esta propuesta ha creado un sistema de co-gobierno mixto donde las mujeres no tienen un papel, sino que son las que hacen posible esta auto-administración y lucha anticapitalista y antripatriarcal.

Esta propuesta se ha concretado a partir de la creación de consejos y cooperativas que funcionan como espacios de regulación y toma de decisiones sociales. Se ha ido implementado por medio de comunas, consejos, unidades de autodefensa, estructuras autónomas de mujeres y cooperativas. La base son las comunas, donde se discuten

los problemas cotidianos para así llevarlos a las agendas de trabajo. La comuna es una unidad autónoma, vinculada a otras por una estructura confederada que coordina acciones y compromisos compartidos. Dentro de las comunas, existen las asambleas que son los espacios donde finalmente se toman las decisiones. Aquí, la participación es voluntaria y libre, puede haber siete u ocho asambleas por barrio.

El Confederalismo Democrático funciona de abajo hacia arriba, es decir, las decisiones se toman en las bases y van escalando hacia los niveles donde se ejecutan las agendas. Dentro de esta propuesta, lo que regula la vida de las personas es un contrato social que se ejerce a través de comunas, consejos y asambleas dentro de las aldeas. Finalmente, el confederalismo no excluye una visión global. Plantea la necesidad de establecer una plataforma de sociedades civiles como asamblea confederada que sirva de base para la toma de decisiones en favor de la paz, la ecología y la justicia.

Por último, habrá que decir que el pueblo de Kurdistán no es una nación con un territorio específico, en los mapas oficiales no aparece ubicado. No está reconocido oficialmente como territorio, históricamente se le ha negado su agencia y existencia. En 1923, con el Tratado de Lausana, se dividió el Kurdistán entre Turquía, Irán, Irak y Siria, una división que los kurdos califican de colonial e imperialista. Contra esto, el proyecto del Confederalismo Democrático es una propuesta contra los Estados-nación que han propiciado la fragmentación y división del pueblo kurdo, pueblo milenario que, durante el Imperio Otomano, vivió en el mismo territorio respetando sus identidades, cultura y religión. Entonces, la propuesta de lucha del pueblo kurdo es por recuperar su historia, por dirigir su propia nación, por la paz y la justicia. Melike Yasar, como muchas otras kurdas, tiene la misión de comunicar este proyecto de libertad y autonomía.

LA CIENCIA DE LAS MUJERES O *JINEOLOJÎ*, UNA PROPUESTA TEÓRICO-POLÍTICA A LA CIENCIA MODERNA Y LA SOCIEDAD¹

MELIKE YASAR*

La lucha de las mujeres kurdas se extiende ahora en América Latina para crear un frente antifascista y antipatriarcal. Buscan la solidaridad con las mujeres que luchan y enfatizan que: “la solidaridad es más que reconocer una lucha, es ser parte de esa lucha”.

Desde hace dos años, la Cátedra Jorge Alonso, el doctor y el equipo de la Cátedra están haciendo un trabajo enorme por dar a conocer la lucha del pueblo kurdo. A pesar de todas las dificultades que tuvimos nosotras para entrar a México, sabíamos que los compañeros que están aquí iban a dar a conocer lo que nosotros queríamos dar a conocer. Muchas gracias. Eso, creo es lo que entendemos cuando hablamos de la solidaridad, no es solo reconocer una lucha, sino que se es parte de esa lucha. Estamos en América Latina, no para que se reconozca nuestra lucha o crear solidaridad, sino para crear un frente antifascista, un frente antipatriarcal contra el sistema capitalista en el mundo que nos ataca en común con sus instituciones y sus distintas formas. Nosotros creemos que una lucha universal de las mujeres, es necesaria para derrotar el patriarcado.

El pueblo kurdo busca la solidaridad a través de la organización con otros pueblos y luchas. La propuesta parte de la superación del dolor colectivo.

Cuando se menciona que estamos buscando solidaridad, no es que la estemos buscando, porque no queremos victimizarnos, no queremos hablar de nuestros dolores, de los genocidios y masacres que vivimos, sino que tenemos una propuesta. Nosotros somos un pueblo que dice, por ejemplo: “todos nacen militantes” como los niños palestinos. La mayoría no entendíamos este conflicto y aprendimos una cosa a partir del Partido de Trabajadores de Kurdistán, a partir de Sakine Cansiz. Aprendimos a volver nuestros dolores a una fuerza. Aprendimos a construir algo nuevo, construir una alternativa.

La división a cuatro partes del Kurdistán, que ha propiciado los conflictos dentro de territorio, se ha originado desde los intereses de las potencias mundiales surgidos desde la primera Guerra Mundial.

Lo que dividió a Kurdistán en cuatro partes entre Irán, Irak, Siria y Turquía, no

* Melike Yasar es representante del Movimiento de Mujeres de Kurdistán en Latinoamérica.

1. Conferencia Magistral presentada en el marco de la Cátedra Jorge Alonso, el día 19 de septiembre de 2019 en el Auditorio Silvano Barba del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Transcripción de Celene Barraza Valera.

fue a causa de los estados locales, sino las potencias que en su época, desde la primera Guerra Mundial, con el acuerdo de Sykes-Picot a través del imperio de Inglaterra y Francia propiciaron la caída del Imperio Otomano. Entonces, es un conflicto internacional. Por eso, también criticamos la calificación a lo que está pasando en Siria como guerra civil, no es una guerra civil, es un conflicto internacional. Ahí están todos los países a nivel internacional. Si hay una guerra civil, esta fue generada por las potencias que están ahí y las sociedades están bajo estos conflictos internacionales. Lamentablemente, instituciones como la ONU, que defienden los derechos de los humanos, no están y reducen a cinco países la delimitación de estos conflictos. Entonces, creemos que el Confederalismo Democrático mundial que estamos proponiendo, puede ser una alternativa a la ONU también. Es algo donde los pueblos pueden decidir sobre su destino, sobre sus derechos.

Las instituciones como Naciones Unidas, perpetran las violaciones a los derechos humanos en Kurdistán. No reconocen al pueblo kurdo. El Movimiento de Liberación de Kurdistán pretende crear una nación sin la lógica de los Estados-nación.

Cuando estamos pidiendo nuestros derechos, lo estamos haciendo a las instituciones que violan esos derechos, como las Naciones Unidas. Por ejemplo, no reconocer al pueblo kurdo es una violación a los derechos humanos ¿Por qué no se reconoce? porque no somos un Estado-nación, porque no tenemos un reconocimiento oficial otorgado, porque no tenemos un ejército, porque no tenemos un territorio. Sí tenemos un territorio, pero no se puede encontrar en los mapas oficiales, no aparece en los Atlas de las escuelas. Entonces, ¿cuál es el objetivo de estas instituciones? ¿Y qué sentido tienen? cuando lamentablemente son estas instituciones las que deci-

den la guerra. Ahí se decide. Solo algunos países deciden la guerra y después somos nosotros los que estamos sufriendo y estamos debajo de esta opresión. Somos víctimas de estas guerras. Estamos en frente de estas instituciones pidiendo que paren la guerra y reconozcan nuestros derechos. Entonces la política del Movimiento de Liberación de Kurdistán no quiere crear un Estado-nación porque fueron los Estados-nación los que dividieron Kurdistán en cuatro partes.

Al norte de Siria en Rojava se está construyendo el proyecto que busca unificar a los y las kurdas, bajo el contexto del conflicto internacional que ha afectado a sus pueblos.

Hoy en el norte de Siria, en Rojava, estamos construyendo el Confederalismo Democrático. Hay un movimiento LGBT dentro en un contexto como Medio Oriente donde la religión islámica no permite la existencia de la mujer, donde todavía hay un tabú de las relaciones entre una mujer y un hombre. Ahí, los pueblos que viven tienen su propia forma de organización. Cuando hablamos de la lucha del pueblo kurdo, la resistencia para nosotros significa vida. Esa es la consigna de la compañera Sakine Cansiz que fue la fundadora del Partido de Trabajadores del Kurdistán y de nuestro movimiento. Ella fue asesinada en 2013 con otras dos compañeras en París por la inteligencia Turca. Sabemos que fue ordenado a nivel internacional, porque la inteligencia que asesinó a estas tres compañeras, el año pasado murió en la cárcel, eso para silenciar y evitar que lográramos mostrar que este feminicidio fue político, hacia nuestro movimiento. Sucede justamente en una época que hubo negociaciones entre el Estado turco y el líder del pueblo kurdo que hoy se encuentra en Turquía en una cárcel, él



solo, como en una isla; fueron también las negociaciones de las potencias sobre nuestros territorios, potencias que se benefician con la guerra y el conflicto entre los kurdos y los turcos. Nosotros decimos siempre que no hay un conflicto entre los kurdos y turcos, es un conflicto internacional.

En medio oriente existe una cultura de la resistencia hacia las formas de asimilación y hacia la violencia contra el pueblo y las mujeres kurdas.

En otras partes de Medio Oriente, hay una cultura de la resistencia y la hay en el pueblo kurdo no solo por los asesinatos a nivel nacional, sino también por la religión. Porque, la religión del islam es una de las peores caras del capitalismo que hoy legitiman el asesinato a los pueblos y hacia las mujeres. Como ejemplo, en Irak, con Kurdistán bajo de la dictadura de Sadam Husein, mataron en unas horas a cinco

mil personas y utilizaron gas químico contra este pueblo en Siria. En Siria, hubo asesinatos y masacres. Pero más allá de esa violencia, también pasa que durante años, los kurdos en Siria no tenían un pasaporte, ni siquiera un pasaporte sirio porque no eran humanos como los otros y no tenían los derechos que tenían los sirios. Los kurdos en Siria no tenían los mismos derechos de estudiar y trabajar. En Turquía, nosotros tenemos pasaporte turco, en Irak también, pero en Siria no teníamos ninguno, no estábamos registrados. Entonces, la política de asimilación en Siria era de alguna forma la de arabizar. En los estudios de Medio Oriente, se habla del cinturón árabe, se afirma que llegan los árabes de Siria al territorio de los kurdos, para traer también a los árabes de los países vecinos al territorio kurdo y así asimilar y arabizar al pueblo kurdo. En Irán y en Irak también es lo mismo. No quiero entrar mucho en estas cosas de la asimilación, sino más allá.

El movimiento de mujeres kurdas trabaja desde la sociedad y desde 1995 trabaja en su consolidación y organización autónoma.

Las mujeres se empezaron a unir y a crear sus propios grupos de autodefensa, sus propias academias y, paso a paso, todo este cambio ideológico cambiaba a la sociedad. Porque no existe un movimiento en la sociedad, sino que es un movimiento que trabaja dentro de la sociedad, casa por casa y cara por cara. Las mujeres están llegando a las casas de las familias para transformar la mentalidad de los hombres y las mujeres. Hasta 1995, las mujeres declararon su propio ejército y empezaron a formar su propio partido político, su organización ideológica, empezaron a buscar su propio dinero.

Las mujeres kurdas luchan por una vida libre con una mirada feminista, anticapitalista, socialista y de alcance internacional.

Nuestra lucha es exactamente esa, la lucha para una vida libre, y esa lucha es contra el patriarcado. No se puede aislar o identificar el patriarcado y el capitalismo como unas instituciones aparte, sino que el patriarcado y el capitalismo son un sistema completo. Ese sistema empieza en nuestras mentes. Lo que hizo el movimiento de liberación de Kurdistán dentro de la lucha de las mujeres kurdas, fue empezar una revolución mental. Cambiar nuestra mentalidad con una perspectiva de la crítica y la autocrítica y empezar a trabajar en las casas porque creemos que las casas son formas que representan el Estado nación. La familia es un microestado. Ahí existen las mismas estructuras, hay que empezar a romper la mentalidad de estas casas y paso a paso tratar de construir una sociedad con una nueva mirada. Se puede decir una mirada feminista, una mirada socialista, una mirada anticapitalista, pero es de todos.

La resistencia de las mujeres kurdas siempre ha existido y ha sido invisibilizada. Ahora, esta resistencia plantea una alternativa al capitalismo y al patriarcado en el mundo.

Creo que la esperanza que generó nuestro movimiento en Kurdistán, y en todo el Medio Oriente, fue por esta perspectiva que ofrecía a las mujeres la liberación de los grupos del narcotráfico y trata. También estamos en América Latina, no solo para dar a conocer la lucha de las mujeres kurdas, sino para dar a conocer la lucha de todas las mujeres del mundo árabe y del Medio Oriente que son luchas no tan visibles pero que finalmente existen. En la conocida lucha de la primavera árabe, hubo también una resistencia de las mujeres. Fue la primera vez que las mujeres salían a las calles para que cayeran los dictadores. Pero esta lucha no tuvo una visibilización, porque los errores en los que no queríamos entrar eran porque en esa época las mujeres no tenían una dirección. Ahora, yo creo que el movimiento de mujeres de Kurdistán tuvo y tiene una alternativa; esta alternativa no es solo para las cuatro partes de Kurdistán sino que es una alternativa a todo el mundo. Tiene una alternativa al capitalismo. Está hablando de una sociedad democrática que critica el concepto de democracia representativa en los Estados. Habla de llegar a una sociedad natural donde podamos construir la convivencia de todos los pueblos del mundo como existía antes de las formaciones de los Estados-nación, en el Medio Oriente o la Mesopotamia, donde todos los pueblos vivían juntos. Esas formaciones son un símbolo del mosaico de los pueblos que vivían juntos sin enfrentamientos, sin fronteras, con su propia cultura y con su propia historia. Hoy, lamentablemente son los Estados nación los que, con esa formación, dividieron a los pueblos. La ciencia de las mujeres, la *jineoloji* dice que el Estado es el último y más fuerte instrumento del patriarcado.

Existe una mirada occidentalizada hacia la lucha de las mujeres kurdas. Lo que las kurdas representan, es la lucha de las mujeres que dieron sus vidas en la liberación del estado islámico y del patriarcado.

Nosotras como militantes, en nuestros cuadros no nos gusta hablar de la vida personal. Lo que estamos representando es la lucha de las mujeres que perdieron su vida en esta lucha. Nosotras no tenemos líderes vivas, nuestros líderes son los mártires que dieron su vida por la liberación de las mujeres del Medio Oriente y por las mujeres del mundo también. Por eso quiero recordar a Asia Ramazan Antar, una compañera que en 2016 falleció. Hace unos días, se mencionaba que hay una mirada muy occidentalista hacia nuestra lucha y hay errores de esa mirada hacia nuestra lucha. Por ejemplo, comparan a las compañeras que perdieron su vida en esta lucha con la belleza de Angelina Jolie. Hace unos días salió la nota que decía que la compañera fallecida era “la Angelina Jolie de los kurdos”. Y yo siempre lo voy a decir y seguiré diciendo, quién es Angelina Jolie al lado de una chica de 23 años que regaló su vida para la liberación de todas las mujeres del mundo. No solo las mujeres kurdas son las mujeres lindas, sino que las mujeres lindas son todas las que luchan. Nuestra consigna desde 1992 cuando las mujeres kurdas por primera vez declararon su propio ejército en las montañas de Kurdistán, era: “la mujer que lucha es la mujer bella y la mujer bella es la mujer libre”. Entonces, estas son las mujeres más lindas del mundo y derrotaron a los hombres más feos del mundo: el Estado Islámico. Entonces, pongo la crítica a esta mirada y también la mirada de que la lucha de las mujeres kurdas no es solo la lucha armada. Nosotras decimos que lo más importante no es el arma, sino que lo más importante es la lucha dentro de la sociedad, que para nosotras significa el noven-

ta por ciento de nuestra lucha. A pesar de que tenemos un ejército en cuatro partes del Kurdistán, que se enfrentan con armas contra los Estados para defenderse, nuestras armas también están dirigidas contra los narcotraficantes, hombres que hacen trata con las mujeres y las obligan a trabajar para ellos.

Las mujeres kurdas han creado su propia revolución. Construyen espacios autónomos de mujeres y poco a poco han logrado un cambio en la mentalidad patriarcal de sus compañeros hombres.

Hoy también existe una aldea de las mujeres, el pueblo de las mujeres. Lo están construyendo las mujeres con la forma de la *Jinwar*, una forma ecológica. *Jin* que en kurdo significa mujer y *war* que es el hogar. Eso para mostrar cómo se logra una vida donde dirigen las mujeres. Nuestro objetivo no es romper, no es crear un mundo sin los hombres. Eso quieren los hombres, quieren que les dejemos afuera para que no se dé su autocrítica. En primer lugar, los hombres tienen que empezar por su propia lucha de cambiar la mentalidad. Por eso, siempre decimos cuando nos preguntan que cuál es el papel de las mujeres en la revolución: nosotras no tenemos ningún papel, nosotras somos las que estamos haciendo la revolución. Pero los hombres tienen una tarea y tienen un papel, ellos tienen que cambiar su mentalidad, si queremos una sociedad tienen que luchar también los hombres. Eso no significa que vamos a aceptar a los hombres que no cambian su mentalidad, que quieren darnos lecciones de cómo tenemos que luchar como mujeres. Es algo que pasa mucho y no solo en Kurdistán, en América Latina, me encontré muchos hombres revolucionarios que siempre estaban diciendo cómo hacer la revolución de las mujeres. A mí me molesta mucho si los hombres empiezan

a hablar sobre la revolución de las mujeres. Nosotras tenemos el criterio de que ningún hombre puede hablar, los compañeros lo saben y cuando les preguntan sobre la lucha de las mujeres kurdas ellos dicen “nosotros no podemos hablar”. Eso porque hasta ahora ellos han hablado por nosotras y ahora lo hacemos nosotras. Estas cosas no son formales, no son criterios escritos. Es una nueva mentalidad y una transformación. No quiero decir que ya nosotras cambiamos todo. Sí, el 90 por ciento en Rojava está cambiando. Tenemos una economía de las mujeres, tenemos nuestra propia organización autónoma, tenemos nuestros medios de comunicación, pero estamos en todas las organizaciones en las estructuras mixtas, no formalmente, pero sí hay una obligación que toma la agenda de las mujeres en las campañas a nivel nacional y dentro de los partidos políticos.

La resistencia de las mujeres kurdas frente al estado islámico ha sido crucial para la liberación de las mujeres esclavizadas durante las ocupaciones. Fueron las mujeres kurdas las que lo derrotaron durante la ocupación en Al Raqa en 2014.

En 2014 el estado islámico ocupó Al Raqa, se llevó a cinco mil mujeres y las vendieron a los reyes y los príncipes árabes. En el siglo XXI vendieron a estas mujeres, estaban vestidas con burka en los mercados sexuales por 50 o 20 dólares. La comandancia de las mujeres en el norte de Siria, eligió que se dirigiera una operación contra Al Raqa, que no es una ciudad kurda, es una ciudad árabe y el pueblo árabe está en esa ciudad. Las mujeres eligieron ir con la comandancia de mujeres para que dirigiera esta operación contra el estado islámico y que cayera. Ahí fue cuando derrotaron al estado islámico y, después la coalición internacional y la prensa vinieron, y dijeron

que sí fueron los kurdos porque vieron que había una resistencia de las mujeres contra ellos y vinieron por sus beneficios.

El pueblo kurdo plantea que su liberación comienza con las mujeres. La lucha de las mujeres kurdas ha sido una lucha de 20 años contra el Estado turco, la religión islámica y la mentalidad dominante en la sociedad.

Cuando empezamos a hablar de la lucha del pueblo kurdo para nosotros es importante mencionar que es una lucha para una vida libre y una vida libre significa con las mujeres libres. Cuando se dividió a Kurdistán en cuatro partes, hubo levantamientos, hubo resistencias que se terminaron con genocidios enormes. Y si hoy hablamos de la lucha de las mujeres kurdas yo les puedo explicar los logros que tuvimos, como los ejércitos; 100 mil mujeres en Siria, 20 mil guerrilleros y guerrilleras en Turquía que luchan contra el Estado turco; tenemos nuestro propio canal de televisión nacional y en todos los otros canales nacionales tenemos representantes; tenemos en sistema de 50 por ciento de co-presidencia, nosotras abrimos la agenda de las escuelas y de las formaciones y de las asambleas. Pero esto no pasó de ayer a hoy, sino que fue una lucha de 20 años y fue una lucha con nosotras mismas.

Las mujeres kurdas reformularon la ideología del Partido de Trabajadores de Kurdistán. Cuestionaron las formas de dominación patriarcal y dieron otro rumbo al partido y movimiento. En las montañas de Kurdistán las mujeres encontraron y están creando formas de resistir frente a la sociedad patriarcal y feudal.

El Partido de Trabajadores de Kurdistán fue el único movimiento que generó una esperanza en estas cuatro partes de Kurdistán. Hubo una resistencia a nivel local, también podemos decir que, gracias a este movimiento, hoy estamos hablan-

do de una lucha internacional y nuestra consigna es que la esperanza es más valiosa que la victoria. El Partido de Trabajadores de Kurdistán tomaba la ideología del marxismo-leninismo con el objetivo de crear un Estado kurdo socialista. Gracias a la revolución de los jóvenes en el 68, las revoluciones en América Latina y la revolución en Vietnam, con toda esa influencia se formó un partido con el objetivo de crear un Estado socialista. Hoy el mismo partido gracias a la participación de las mujeres se empezó a criticar la ideología que se tomaba del marxismo y leninismo. No es que no se reconozca el marxismo, se ve como una línea para avanzar en la lucha, pero creemos que en esta época esta ideología no sirve para responder las necesidades de las sociedades y de las comunidades. El planteamiento comenzó cuando las mujeres se unieron a la lucha armada, a organizarse como Sakine Cansiz. Empezaron a ver ahí las contradicciones, por ejemplo, una mujer no podía salir de su casa, una mujer debía estar con un solo hombre que no era ni su hermano, ni su marido. Entonces eso empezó a cuestionarse y las mujeres tuvieron que enfrentarse con su propia familia. Sakine Cansiz dice: “toda mi vida fue una lucha”, cuando habla de su primera revolución contra su propia familia. Nosotras creemos que la revolución no es llegar a un punto y decir que ya hicimos la revolución, sino que es hacer miles de revoluciones. Y ya hicimos miles de ellas. La revolución es la lucha interna y contra la mentalidad patriarcal. Sakine Cansiz fue un ejemplo. La mayoría de las mujeres que en los noventa se sumaron a la lucha armada no fueron a las montañas con un conocimiento de la liberación nacional, sino que fueron mujeres que para salvarse de la sociedad patriarcal y feudal. Vieron en las montañas y las áreas de la lucha el lugar de la esperanza y el lugar de la liberación.

El movimiento de mujeres kurdas replanteó el sentido de la revolución nacional de su pueblo. Se cuestionó la alimentación que tenía de la ideología del socialismo real y plantean que la liberación de las mujeres es primordial porque históricamente las mujeres han sido la primera clase en ser oprimida.

Las mujeres que entraron al movimiento vivieron una de las primeras paradojas, que los hombres que hablaban de la revolución eran kurdos, pero la mentalidad era la misma. Ahí, en medio de la guerra donde Abdullah Ôcalan, decían tenemos que empezar con la discusión ideológica y ver que si queremos un Kurdistán libre tenemos que empezar a cuestionar la ideología que tomamos del socialismo real. Decían en esa época, la caída del socialismo real tenía otra razón y era que dejaron la liberación de las mujeres después de la liberación nacional. Entonces, no vamos a caer en los mismos errores, no vamos a dejar la liberación de las mujeres después de la liberación nacional. Porque creemos que la primera clase en ser oprimida no es la clase trabajadora, sino la clase de las mujeres. Entonces empezaron a tener un planteo en este sentido y empezaron a discutir y cambiar la mentalidad que tenían los compañeros y compañeras en el movimiento. Sí, el socialismo es nuestro objetivo, pero cómo identificamos el socialismo, cómo podemos hablar de un socialismo cuando está formado con las herramientas del capitalismo, por ejemplo el Estado-nación, que es una de las herramientas del capitalismo que se basa en la democracia oficialista, representativa. Se trata de plantear la liberación social y más allá, porque la liberación de la mujer es la liberación de la sociedad. Esa fue una lucha interna de las mujeres con sus propios compañeros.

Las contradicciones dentro de la lucha del pueblo kurdo están presentes, pero han logrado hacer frente a la mentalidad

patriarcal dominante. La organización y lucha de las mujeres tiene un peso fuerte en la superación de esta dominación.

Cuando estoy hablando de estos logros, estoy hablando de que también hubo unas contradicciones y una discusión dentro del pueblo kurdo. Por ejemplo, la mayoría de la gente de los pueblos kurdos dice “nosotros regalamos a nuestros hijos para la liberación de Kurdistán, para un Estado kurdo y ahora están haciendo una lucha entre hombres y mujeres, qué sentido tiene eso”. No lo entendieron porque creyeron que un Estado-nación, un Kurdistán grande iba a resolver las necesidades de la sociedad, pero no es así. Hasta que nosotras tuvimos un enfrentamiento, las mujeres que están en la lucha entre los 20 o los 30 años, dicen que la lucha contra nuestro propio compañero fue más dura que contra el propio Estado Turco, porque la lucha con los compañeros en una lucha más ideológica. Esta lucha es desde hace cuarenta años. Hace treinta años estas mujeres no podían salir, las chicas eran obligadas a casarse con un hombre que tenía sesenta años o eran castigadas con matrimonios arreglados, ahora ya no existe eso en Kurdistán. El papel de la religión tampoco existe. No tiene una influencia grande dentro de esta sociedad, por la lucha de las mujeres kurdas. Porque el movimiento hizo un trabajo contra esta mentalidad, y ahora podemos decir que en el movimiento del pueblo kurdo hay una obligación de que todos los hombres tienen que pasar por una academia de las mujeres y después forman parte de la organización. Su obligación es formar su propia mentalidad.

El sistema del Confederalismo Democrático que se está construyendo en Kurdistán pone énfasis en la participación activa de las mujeres, rechaza cualquier forma de violencia hacia las mujeres y prohíbe los privilegios que la religión del islam otorga a sus pares hombres.

Hoy en los partidos políticos, el que tenemos en Turquía es el ejemplo de este sistema que estamos tratando de construir. Es donde todos los pueblos en Turquía se representan dentro del partido y también hay un movimiento LGBT. Es muy importante la participación de cincuenta por ciento de las mujeres. Las candidatas para el parlamento de este partido son mujeres que fueron elegidas de las asambleas de mujeres y los hombres no pueden opinar sobre estas mujeres, pero nosotras sí podemos opinar sobre los hombres. Por ejemplo, un hombre que trata con violencia se expulsa del partido, un hombre que está casado con dos mujeres (que la religión islam permite que un hombre pueda casarse con cuatro mujeres) no puede participar en ninguna forma organizativa y no puede ser parte de esta construcción, ni siquiera la sociedad lo acepta, lo rechaza. Por ejemplo, hace tres años hubo un candidato kurdo en el parlamento de Turquía, estaba en el parlamento y un día viene su mujer desde su ciudad porque aparte él tenía una relación clandestina, el Estado turco y la organización lo sacaron por la contradicción, porque saben la forma ética de este movimiento. Esta mujer dice, yo no voy a votar más por este partido mientras están matando a los guerrilleros y mi marido esta clandestinamente con otra mujer, “no es que esté celosa, sino que bajo el criterio de este partido esto no puede ser”. Esto se pasó en vivo por televisión de Turquía, se expulsó del partido a este candidato. Fue un ejemplo y muchos de esos ejemplos pasaron. Ahora, los que votaron por este partido no eran del pueblo kurdo, el pueblo kurdo ahí está reconocido como un pueblo terrorista. En las luchas de Paz tuvimos la oportunidad de hablar al pueblo turco y decir cuál es nuestro objetivo. El pueblo turco se dio cuenta de que estamos luchando por una sociedad libre, no estamos luchando para que mueran turcos y kurdos, ahí el pueblo turco

fue el que votó por este partido. Otro ejemplo fue en los noventa. Las mujeres kurdas bajaron desde las montañas y con sus armas entraron en los casinos y tomaron acciones contra estos lugares. Ahí dentro están otras mujeres sin dinero para comprar comida. Hicieron acciones en colaboración con el movimiento de jóvenes contra los lugares del narcotráfico y la prostitución. Eso nos da una esperanza.

El Confederalismo Democrático es la forma de organización autónoma que trabaja el pueblo kurdo. Dentro de esta organización, las mujeres kurdas se organizan en asambleas donde practican rituales de la crítica y autocrítica que les permiten avanzar en el cambio de mentalidad.

Nosotras tenemos un ritual muy importante de la crítica y la autocrítica. Cuando nosotros empezamos en el norte de Siria, cuando empezó la crisis de la que dijeron era una guerra civil, significaba que el capitalismo estaba en una crisis profunda que se manifestaba ahí. Cuando la crisis empezó, los kurdos decían: “ahora es el momento”. Hace cuarenta años nos hemos transformado en una sociedad en el exilio en Turquía, en Irak, en Irán y en Siria, pero podemos aprovechar esta crisis para construir el sistema de Confederalismo Democrático que es un sistema anti-estatal basado en las asambleas populares bajo un paradigma anti-sexista y demócrata. Entonces eligieron la coalición con el régimen porque la coalición que está contra el régimen está proponiendo un nuevo régimen que no es chiíta. Entonces nosotros decimos que el tercer camino hoy en el norte de Siria, empezó con protección del territorio y la entrada de las mujeres a decir casa por casa y cara por cara cuál es el Confederalismo Democrático.

El objetivo del Confederalismo Democrático es construir un sistema donde todos los pueblos puedan vivir en paz, con

justicia y autodeterminación. Ante estas formas de organización, surgen grupos fundamentalistas alimentados por intereses imperialistas con la intención de destruir esa resistencia.

¿Qué significa un Estado-nación que representa hoy una bandera, una religión y una nación? En nuestro territorio viven otros pueblos también. Entonces hay que construir un sistema donde todos los pueblos puedan vivir como quieran. Árabes, armenios, turcos, kurdos, asirios y turcomanos, empezaron a ser parte de esta construcción, empezaron a crear sus propias unidades y sus propias formaciones y declararon tres cantones en el norte de Siria a pesar de que la ONU no reconoce estos cantones y su autodeterminación. En este contexto, un momento sorprendentemente salió un grupo que se llama Estado Islámico y viene y ataca a los kurdos, cuando son ellos los que tienen arraigada profundamente la religión del islam. Nosotros sabíamos que el Estado islámico es un producto imperialista para apoderarse nuevamente de Medio Oriente. El objetivo del Estado islámico era derrotar esta ideología del confederalismo que tenía un apoyo de los pueblos y de los internacionales. Un militante del Estado islámico dice: “si una mujer me mata no voy al paraíso”, eso representa la mentalidad patriarcal. Entonces la lucha de las mujeres kurdas se empezó en Raqa capital del Estado islámico donde se encontraban más de 5 mil mujeres yazidíes, que es otra religión, la religión original de los kurdos que es otra forma de vida, bajo la “zaratustra”.

Existe una relación profunda entre la religión y los Estados-nación. La violencia hacia las mujeres kurdas existe gracias a esa alianza.

Ahora, si preguntan por los kurdos en Rojava o en Turquía, les van a decir que estamos muy felices de que nunca tuvimos un Estado-nación y nunca lo vamos

a tener. En primer lugar, es porque si ahora oprimen y matan a las mujeres en nombre de la religión es gracias a los Estados. Si se oprime a un pueblo por no tener un Estado, viene de la mentalidad de un Estado-nación. Este es el instrumento y cimiento del sistema patriarcal, es un sistema completo y nosotras nos estamos enfrentando contra él.

La historia es para las y los kurdos una forma de resistencia a las formas de asimilación. Es identidad y vida.

Cuando hubo esta división en Kurdistán, se dieron 28 levantamientos que, en unos años, terminaron con las masacres. Esos cuatro Estados-naciones surgidos tuvieron y todavía tienen sus distintas formas de oprimir a los pueblos kurdos, de terminar la existencia o historia de un pueblo. Y la historia es nuestra forma de vida, si perdemos nuestra historia vamos a perder nuestra identidad. Nuestra historia es nuestra forma de vida y nuestra historia es nuestra identidad, cultura y eso es lo que están tratando de quitar. Por eso las formas de la asimilación no son solo ideológicas, sino también físicas, porque se trata de eliminar la historia. Recordemos que en 1938, durante el levantamiento en la ciudad de Dersim (Sakine Cansız es de esta ciudad) en unos días mataron a más de 90 mil personas. Mataron a las familias y llevaron a los niños a las metrópolis de Turquía donde los enseñaron desde el turquismo.

La ciencia de las mujeres, *jineoloji*, es una propuesta para comprender el mundo, la vida desde la mirada de las mujeres. Plantea una lógica alternativa ante el androcentrismo de la sociedad, busca en la historia de las mujeres las pistas para construir una sociedad fuera del capitalismo y patriarcado.

Cuando hablamos de la lucha del pueblo kurdo, decimos que está basada en la liberación de las mujeres. Hoy, por ejemplo, la *jineoloji* o ciencia de las mujeres no es un trabajo académico, es todo esto que estoy hablando, es toda esta construcción de la sociedad libre basada en la lógica de la *jineoloji*. Hoy la lógica de la *jineoloji* está en las primarias hasta las universidades, está en los currículos de las escuelas y también tiene sus academias. Hoy también se tiene la facultad de la *jineoloji* en Siria o en Rojava y *jineoloji* no es una propuesta que está en la academia, no se está trabajando en la universidad, sí se hace, pero va más allá, está dentro de la sociedad. La *jineoloji* la construyen las mujeres que no saben leer ni escribir, son mujeres que no saben qué es la epistemología o la antropología, pero el conocimiento de estas mujeres está construyendo esta ciencia. La *jineoloji* hace una crítica muy fuerte a la ciencia positivista que se define también como una ciencia social. Asimismo, cuestiona al colonialismo. El colonialismo no es solo la ocupación de un territorio, sino que está vinculada con el cuerpo de la mujer. Por eso planteamos que es importante empezar a escribir la historia del pueblo kurdo a través de la historia de la liberación de las mujeres. Empezar a investigar la historia de las mujeres y escribir una nueva historia de las mujeres, con el lápiz de las mujeres. No se puede imaginar una ciencia que está en la academia, sino que debe estar en la cooperativa, en los partidos políticos, en el área de autodefensa, en el área de educación. La *jineoloji* ahí está formando la ciencia y no es un concepto que lo hicimos y lo estamos proponiendo a la sociedad, sino que viene de todas nuestras experiencias, de 40 años de nuestra lucha por el medio ambiente, por una vida libre y de todas las experiencias que tuvimos.

Para terminar con las prácticas de violencia hacia las mujeres kurdas es necesaria la protección ideológica. La ciencia de las mujeres es una propuesta epistemológica contra la mentalidad de la dominación y negación de las mujeres. Su propuesta está presente en la organización autónoma y en las formas que va tomando lo político.

Por último, quiero dar un ejemplo y terminar. Hace unos años vimos que cada vez que nosotros nos organizábamos, los ataques de los Estados empeoraban contra nosotras las mujeres. Nosotras teníamos una crítica hacia las casas que protegen a las mujeres porque no las protegen, sino que las ocultan. Entonces nosotras creemos que la formación ideológica es la protección y la *jineoloji* es exactamente eso. Es proteger el conocimiento de la mujer de los capitalistas que lo utilizan y que lo comparten solo con el cinco por ciento de la sociedad. La *jineoloji* es exactamente la construcción de un conocimiento en común de todo el pueblo. Entonces hubo una campaña de las mujeres kurdas en Turquía que decía: “mi honor no es de nadie, mi honor es mi liberación”. La palabra ‘honor’ en el mundo islam y Medio Oriente es una palabra muy sensible, se dice que “el honor de un hombre es la virginidad de una mujer”. Por ejemplo, si una mujer y un hombre se casan, en la noche después del festejo, después del casamiento se vuelven a la cama y en frente de la casa están los hombres familiares de las dos partes y sobre la cama hay una pistola y una sábana blanca. La sábana blanca es para ver si la mujer es virgen y debe manchar con sangre, eso lo muestra el hombre y dice: “es mi honor, es limpia” y si no es virgen o su anatomía no lo hace, la pistola está ahí para en el momento matar

a la mujer. Eso dice la religión del islam. Entonces, después de 20 años en Kurdistán no existen más estas cosas. Hay algunos lugares que sí y son los lugares que estamos combatiendo, pero la mayoría dicen la virginidad no importan más. Entonces hacemos una campaña que dice “mi honor es mi libertad y no soy el honor de nadie”. Eso fue en 2015, en una época de las negociaciones generales para el parlamento de Turquía que eran muy importante para el pueblo y el movimiento kurdo. Se nos decía, pueden empezar esta campaña después de las elecciones porque el Estado Turco la va a utilizar, y sí lo hizo. El Estado Turco de Endrogan empezó a decir, “ustedes van a votar por este partido si este partido está hablando del honor, está pasando el límite de nuestros principios religiosos porque tienen un candidato que viene del movimiento LGBT, un candidato gay ustedes van a votar a alguien que está en contra del islam”. El peligro de que perdiéramos era de 100 por ciento. El movimiento de mujeres de Kurdistán y el líder kurdo desde la cárcel, mandó un mensaje que decía “hay que dejar que la mujer elija lo que quiere, que las mujeres elijan sus campañas. Y si son 50 por ciento, si son mujeres que definen la agenda de los partidos políticos, entonces ellas van a elegir si siguen con esta campaña o no”. Nosotras decidimos que íbamos a seguir la campaña en los medios y en todos los lugares con el candidato del movimiento LGBT y hablamos del honor que es una palabra muy peligrosa. Hoy, la palabra virginidad es muy peligrosa ¿Y qué paso?, nosotros ganamos porque el pueblo y las mujeres turcas votaron. Porque vieron como las mujeres kurdas están haciendo una campaña por las compañeras que fueron asesinadas por los turcos.

La mirada de las mujeres es la alternativa para salvar la sociedad. Esta mirada plantea una lucha por la vida, el respeto entre diferentes, el reconocimiento de la otredad y la historia de las mujeres como pilar organizativo.

Nosotras siempre decimos que si queremos salvar una sociedad y un territorio, si queremos salvar un partido político, hay que desarrollar la mirada femenina dentro de todas las estructuras. Y eso es la *jineolojî*, es la ciencia de las mujeres y la lucha del pueblo kurdo que hoy, no lucha solo por un territorio, sino por una

vida libre. Es una lucha, como también lo decía la compañera Betina Cruz porque: “estamos dando una lucha por la vida”. Y la vida para nosotras significa las relaciones con la naturaleza. Cuando hablamos de medio ambiente, hablamos de nuestra propia naturaleza de seres humanos y eso significa respetarse entre todos y por eso nuestra consigna es muy importante. La palabra *Jî*, mujer y *Ja*, vida vienen de la misma raíz. Por eso nuestra consigna *Jin, Jîyan Azadi*, mujer, vida y libertad es el eslogan que puede salvar la vida de todas las mujeres de Kurdistán.

CORAZÓN DE LA TIERRA Y CORAZÓN DEL CIELO: *LATAMAT NEMILIS*, COMPENDIO DE LA VIDA ESPIRITUAL RECIENTE DE LOS PUEBLOS NAHUA Y TOTONACA

LILIA IRLANDA VILLEGAS-SALAS*

Recibido:
8 de diciembre
de 2019
Aceptado:
18 de diciembre
de 2019

Resumen: Artículo de reflexión sobre la inculturación del Evangelio en los pueblos nahua y totonaca de la Sierra Norte de Puebla, México, en los últimos treinta años, a partir de la revisión crítica del libro *Latamat Nemilis* (México, 2018) del Pbro. Mario Pérez Pérez. Teóricamente, se vinculan pensamiento y metodologías pos y decoloniales con lo expuesto en *Latamat...* poniendo el acento en el reconocimiento de una epistemología propia y en el rescate lingüístico y espiritual de las culturas nahua y totonaca que habitan la ruta del Totonacapan. La trayectoria de vida de Pérez es conjugada con su activa aportación al desarrollo cristiano de estos pueblos.

Palabras clave: 1) inculturación, 2) epistemología de los pueblos originarios, 3) rescate espiritual de pueblos indígenas, 4) revitalización lingüística, 5) metodologías decoloniales.

Abstract: Reflection paper on Gospel inculturation in *nahua & totonaca* peoples in the Northern mountains of Puebla, Mexico, during the last thirty years. It is based on the critical review of *Latamat Nemilis* (México, 2018) by clergyman Mario Pérez-Pérez. Theoretically both, postcolonial & decolonial thinking & methodologies are linked with *Latamat...*, emphasizing the recognition of an authentic epistemology and the linguistic and spiritual rescue of *nahua & totonaca* cultures on *Totonacapan* route. Pérez-Pérez lifetime is related to his active contribution to Christian development of these communities.

Key words: 1) inculturation, 2) autochthonous peoples epistemology, 3) spiritual rescue for autochthonous peoples, 4) linguistic revitalization, 5) decolonial methodologies.

* De confesión presbiteriana, Doctora en Letras, maestra en Literatura Comparada y licenciada en Letras Inglesas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora del Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad Veracruzana.

*te haces Colibrí Divino
a nuestro lado izquierdo para cuidar
nuestro corazón,
te haces Bastón Sagrado
a nuestra derecha para sostener
nuestra razón*

**M. Pérez Pérez, inspirado en el
Salmo 139, vv. 5 y 10**

Latamat Nemilis es una frase nominal compuesta por dos vocablos en lenguas originarias que perviven en México, el primero en totonaco (tutunakú) y el segundo en náhuatl (nawa), que significan *vida* y con los cuales el presbítero Mario Pérez Pérez (Chiautzinco, Huexotzinco, Puebla, México, 1959) enmarca las inquietudes que han regido su *ohtli* (camino en náhuatl)¹. El pensamiento del Padre Mario Pérez Pérez es vital, palpitante, no solo porque recibió una sólida formación académica como maestro normalista (1978) y como seminarista palafoxiano ordenado en 1987 e inquieto estudioso, lo mismo de sociología que de lingüística y didáctica de las culturas (actualmente estudia la Maestría en Didáctica de Lenguas y Culturas Indoamericanas en la Universidad Pedagógica Nacional), sino también porque ha ido abrevando de una rica experiencialidad en un activo y gradual caminar con sus hermanos-indígenas por la sierra norte de Puebla en México.

Si bien la región del Totonacapan (que comprende cerca de 30 municipios del norte de Puebla y se extiende hacia el norte, hasta abarcar 16 municipios del estado de Veracruz) se caracteriza por su gran heterogeneidad geográfica, económica y cultural pues ya desde la época

prehispánica ha sido lugar de asentamiento de los totonacas y de otros grupos como nahuas, otomíes y tepehuas², poco se ha escrito en torno a su vida espiritual, ya que predominan los estudios sobre su relevancia productiva -tanto en términos agrícolas como turísticos- y su herencia arqueológica por ser una cuestión de gran envergadura. Sin embargo, son escasas las investigaciones sobre las subjetividades y las percepciones en la región, y más aún en lo referente a una espiritualidad cristiana. De ahí que la aportación que se realiza con *Latamat...*, concentrada, sobre todo, en la zona oeste del Totonacapan, justo en la región montañosa de Cuetzalan, Puebla, aunque no de manera exclusiva, sea de primera importancia.

Nadie como el Padre Mario Pérez Pérez -quien ha habitado esos lares durante la mayor parte de su vida- para brindarnos una auténtica radiografía de la zona desde sus mismas entrañas, pues la ha recorrido toda, caminando en sentido literal y metafórico con sus feligreses nahuas y totonacos, al grado tal que se ha puesto a estudiar las lenguas para dar auxilio espiritual, principalmente en náhuatl. Nunca ha dejado de recibir revelaciones de la Madre Tierra - *Kintsekan* - *Teonantzin* - *Tlalocan Tena-tzin*; ni del Padre Sol - *Totatzin* - *Tlalocan Tetahzin*, ni de las cuevas y del agua, ni del quinto rumbo que solo Jesucristo (quetzalcoatizado) ha hecho posible, ahí en el punto donde convergen el Corazón de la Tierra y el Corazón del Cielo.

Jesucristo - *Totlaixpa* - *Topochmapa* - *Toxictli* y *Toyecmapa* (frente, izquierda, centro y derecha) se ha revelado en la Cruz para salvarnos y recordarnos que es *Tloque Nahuaque*, Omnipresente. Tal develación

1. M. PÉREZ PÉREZ, *Latamat Nemilis. Haciendo misionología y teología para el bien convivir de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla* (México: ed. de autor, 2018), 323. Ilustr. de E. VEGA ÁLVAREZ. Pról. de E. LÓPEZ HERNÁNDEZ. Pref. de M. REYES BAÑUELOS. Epíl. de C. L. SILLER ACUÑA.

2. Cfr. E. VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, *Cuando los arrieros perdieron sus caminos. La conformación regional del Totonacapan* (México: El Colegio de Michoacán, 1995), 12.



Kurdish YPG Fighter

solo es posible para quien tiene oídos y está atento con toda su perceptividad: su corazón listo para experimentar, tocar, oler, sentir, besar, cargar, incensar, dar de comer y beber, en suma, saber, pues solo los sentidos conjugados pueden llevarnos a ese encuentro con Ometeotzin en los montes o los manantiales, o doquiera que Nana/Tata lo decida. Qué mejor ilustración que la que Pérez Pérez realiza de las exhortaciones eclesiales emanadas de documentos tales como *Gaudium et Spes*, *Sacrosantum Concilium*, *Evangelii Nuntiandi* de donde se concluye, de acuerdo con el Obispo Emérito, Monseñor Felipe Arizmendi que:

La Iglesia debe inculturarse en los pueblos y en sus culturas, es una exigencia de la encarnación del Verbo.

No seríamos la Iglesia de Jesús, sin esta actitud permanente de asumir las culturas donde está plantada la Iglesia, para llevarlas a su plenitud en Jesucristo³.

Por “experiencialidad” me refiero a “la manera personal de organizar la vivencia en experiencia narrativa”⁴, puesto que al ordenar un conjunto de breves textos producidos a lo largo de los últimos treinta años, Pérez Pérez se ha obligado a una selección que es –como la simple y bella flor de maíz, ya sea macho o hembra– la evidencia de un largo proceso de preparación de la tierra, el arado, el cultivo y el cuidado de la milpa que nos indica que es el tiempo de la *pixca*: de quitarle las hojas a la mazorca.

Queda claro en este manojo de cuidadas piezas textuales que comienza con una

3. F. ARIZMENDI, “Fundamentos teológicos de la inculturación”, ponencia, *I Congreso Latinoamericano y Caribeño de Liturgistas. Hacia una liturgia inculturada en América Latina y el Caribe*, Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) Puebla, México, 23-27 de febrero 2015, 2-4.
4. A. SCHMITT, “La autoficción y la poética cognitiva”, en *El yo fabulado. Nuevas aproximaciones críticas a la autoficción*, trad. Ana Casas, ed. A. CASAS (Madrid: Iberoamericana y Vervuert, 2014), 45-64.

viñeta, el punto que representa el número SE-UNO y termina con la viñeta de las cuatro franjas-SEMPUALI—la primera cuenta de todos nuestros dedos, que los encuentros epifánicos no son factibles más que en un peregrinar conjunto donde se ha puesto en práctica la escucha, dado que sin su ejercicio no habría sido posible la construcción de un *tohuanti* (nosotros en náhuatl) que es la voz a la que presta su boca el sacerdote católico Mario Pérez Pérez. Porque no es solo una vida: son muchas las vidas entretejidas en la palabra.

La Palabra ha de ser verdadera y requiere la puesta en práctica de “una actitud dinámica dialógica”⁵ en el *Puchwin*, el lugar propicio para ella. La lengua del pueblo revela su intuición, el *Tlatoani* es quien habla algo porque también es *Tlamatini*, es decir, quien sabe algo y puede llegar a ser *Topiltzin*: mandar obedeciendo porque su palabra sabia es fruto del conocimiento colectivo. Así se puede llegar al anhelado *in ixtli in yolotl* (el rostro verdadero es un rostro sereno), así se puede comprender el hablar completo, el náhuatl, que es estar a un solo tiempo en los cuatro rumbos.

La experiencia con esos otros que le han enseñado quién es él con minúscula, o sea el Padre Mario, y quién es Él con mayúscula, o sea Dios Trino, lo ha tornado otra persona: sus deseos y aspiraciones de joven, incipientes y vehementes, como cuando le confesaba a su “requete cuate” Reyes: “es bien difícil ser un buen cura [...] le pregunto al Señor por qué diablos fui yo el llamado”⁶, se transformaron en afianzadas fortalezas, como lo demuestran los cargos eclesiásticos y organizacionales que ha ocupado con el paso del tiempo, por

ejemplo, en calidad de miembro de la Red Latinoamericana de Misionología o Secretario Ejecutivo de la Pastoral de Pueblos Originarios de México.

Esta experiencialidad demuestra el postulado de la poscolonialista Gayatri Chakravorty Spivak cuando afirma que conforme se van modificando los deseos en los sujetos, se va transformando también “la manera en que son construidos los objetos del conocimiento”⁷. En suma, Mario Pérez Pérez “se totonizó”, tal y como afirma el presbítero estudioso del *Nican Mopohua*, Eleazar López Sánchez⁸.

En consecuencia, es válido aseverar que el pensamiento del Padre Mario Pérez Pérez es revitalizante: refleja un *ethos* (un modo de ser) humanista y dirigido por *Toteotzin*, el dueño del maíz, es decir, Dios en su atributo de Señor de la Creación. Su gavilla de textos da cuenta de cómo se han ido entrenando sus sentidos y su imaginación, así como de una constante práctica de apreciación estética hasta tal punto que ha logrado dar voz —y también hacer— importantes contribuciones a una *episteme* de los pueblos originarios, esto es, ayudarnos a entender e interpretar las visiones totonaca y náhuatl que bien-conviven con el cristianismo en regiones específicas de Puebla y Veracruz.

Su filosofía nos enseña que esta convivencia no es una simple y llana connivencia (es decir, una mera tolerancia o confabulación). Nada más lejano: por el contrario, es -como lo indica el subtítulo-, la aspiración a un “bien con-vivir” porque no es que se confunda a Dios con las fuerzas de la naturaleza, sino que ya desde nuestros antepasados se sabe “a través de la luz [...] encendida en la mente, que la

5. M. PÉREZ PÉREZ, *op. cit.*, 105.

6. *Ibid.*, 14.

7. G. C. SPIVAK, *Una educación estética en la era de la globalización*, trad. C. Michael Fraga, I. Villegas y G. Dietz, (México: Siglo XXI Editores-UNAM-UAM-UDLAP, 2017), 41.

8. M. PÉREZ PÉREZ, *op. cit.*, 9.



Kurdish YPG Fighter

fuerza de la naturaleza proviene de Dios”, porque Dios, el mismo Dios, se representa de distintas maneras.⁹ Esto da muestras de la inculturación del Evangelio, pues tal y como sostiene Monseñor Arizmendi: la Iglesia ha de “encarnarse en lugares y tiempos concretos, y no encerrarse en una sola forma cultural”.¹⁰

Los textos bíblicos son interpretados por los pueblos originarios desde sus propias categorías de sabiduría, con humildad y universalidad, pues como afirmó San Ireneo: Nuestro Padre se ha revelado a todos, a los que quiso, cuando quiso y como quiso.¹¹ Las semillas del Verbo ya tienen raíces, ramas y se han constituido en hermosos árboles bajo cuya sombra reposan los ritos, la acción: “si persisten vigorosamente es porque provienen de Dios” y “nuestro pueblo no es politeísta ni idólatra” afirma Pérez.¹²

Es posible afirmar, por consiguiente, que estamos frente a un enriquecimiento de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “epistemologías del Sur”¹³, esto es, generar teoría sobre cómo se construye conocimiento glocal, en este caso específico, desde la sierra norte de Puebla o la zona del Tajín, en Veracruz. Estas aportaciones son, sin duda alguna, lo que le ha hecho ganar el mérito al Padre Mario Pérez Pérez de fungir como Secretario Ejecutivo de la Articulación Ecuamélica Latinoamericana de Pastoral Indígena y ser Miembro de la Asociación Ecuamélica de Teólogos del Tercer Mundo.

Por ejemplo, en Ome. *Eclesiogénesis...* Pérez expone la metodología estructuralista seguida por la Praxis Pastoral para entender y vivir la Iglesia en, por y con los indígenas. Compuesta por siete etapas (análisis,

9. *Ibid.*, 54.

10. F. ARIZMENDI, “Fundamentos teológicos de la inculturación”, 1.

11. M. PÉREZ PÉREZ, *op. cit.*, 122.

12. *Ibid.*, 137 Y 225.

13. B. DE S. SANTOS, “Construyendo la contrahegemonía: traducción intercultural entre los movimientos sociales” en *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*, ed. R. SANDOVAL, (México: CIESAS, 2015), 30.

comprensión a la luz de la Palabra Divina, diseño, metas, instrumentación, evaluación y acciones), esta osada metodología ha tenido por objetivo el rescate de las culturas indígenas, la posesión pacífica y la defensa de las tierras, la autodeterminación, la ciudadanización, la reivindicación lingüística y el fortalecimiento de Iglesias con necesidades específicas. ¿El resultado? Sin ser todo miel sobre hojuelas, sí han surgido en la sierra poblana y en el Totonacapan organizaciones en defensa de la tierra, contra la discriminación y de resistencia ante políticas públicas no favorables a los legítimos intereses de las comunidades.

La *creatividad epistemológica*¹⁴, como la define el autor en “Chikome. Hacia una antropología indígena” precisa de la “transdisciplinariedad de herramientas analíticas” y de un “andamiaje epistemológico holístico”. A este respecto, existen fuertes coincidencias entre Pérez y autoras de este inicio del milenio como Linda Tuhiwai Smith¹⁵, Julie C. Laible¹⁶, Manulani Aluli Meyer¹⁷ y Catherine Walsh¹⁸: todas ellas coinciden en que los pueblos originarios deben determinar sus propias necesidades y planes de acción, emplean metodologías holísticas que emanan desde las propias comunidades y contienen un fuerte componente espiritual culturalmente respetuoso.

Entre las significativas contribuciones del Padre Mario destacan:

- el mandato cultural no solo para sacerdotes y misioneros sino para todos los creyentes, incluso no católicos;
- la dualidad de *Ipalnemohuani*, madre – padre de toda la humanidad que nos ha preparado morada en *Xochitalpan*, la tierra florida. Esta reflexión me lleva a pensar en dos de los nombres antiguos de Dios en hebreo: El *Shadai*, el suficiente y, por supuesto, en *Yahvé Jiré*, el proveedor;
- *Tlalnacayotl* (tierra – carne – movimiento) o la encarnación: del ejercicio de vivir proviene nuestro saber; de ahí que la apreciación y la planificación de los valores presentes en las culturas de los pueblos sea imprescindible y hay que hacerse parte de la cultura, en un acto de amor, no de conquista espiritual;
- La inculturación o Cristología indígena: una verdad no suprime a otra, sino que la complementa: “Dios se revela y realiza la salvación por medio de los seres humanos y en el lenguaje humano, es decir, sobre la base de las categorías mentales, moldes culturales y estilos

14. M. PÉREZ PÉREZ, *op. cit.*, 106.

15. L. T. SMITH, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, (Londres y Nueva York, Dunedin: Zed Books-University of Otago Press, 1999). Su premisa principal es la búsqueda de prácticas investigativas más respetuosas, éticas, empáticas y pertinentes en contraste con actitudes racistas y posicionamientos etnocéntricos en las investigaciones de corte extractivista.

16. J. C. LIABLE, “A Loving Epistemology: What I Hold in My Life, Faith & Profession”, en *Qualitative Studies in Education*, 13/6, (2000) 683-692. La autora echa mano de sus experiencias personales y profesionales y su fe cristiana para articular una epistemología amorosa aplicada a la docencia y la investigación.

17. M. ALULI MEYER, “Indigenous and Authentic. Hawaiian Epistemology and the Triangulation of Meaning”, en *Handbook of critical and indigenous methodologies*, eds. N. K. DENZIN, Y. S. LINCOLN, Y L. T. SMITH, (Londres: Sage, 2008) 217-232. Desde su experiencia con docentes originarios en Hawai, la autora demuestra el principio espiritual en las antiguas corrientes del conocimiento respecto a la premisa de que la especificidad conduce a la universalidad.

18. C. WALSH, “Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial”, ponencia, *Cuarto Seminario Internacional Etnoeducación e Interculturalidad. Perspectivas Afrodescendientes*, CEDET, Lima, 2017. La etnoeducación como “proceso de desaprender lo excluyente y dominante y reaprender desde la cultura y los saberes propios”, 4.

de vida propios de cada pueblo”.¹⁹ De ahí la comprensión del gran misterio y sabiduría de la Virgen de Guadalupe, *Tonantzín Teocuatlaxiuep*;

- La justicia social desde la Iglesia Católica, una iglesia comprometida que pide perdón: es menester pasar de una pastoral neocolonial a una descolonizadora, respetar la autoetnicidad y la autodeterminación. Como se resume en Aparecida: “Los pueblos indígenas cultivan valores humanos de gran significación; valores que la Iglesia defiende”.²⁰

- Así pues, se hace preciso descolonizar las mentes, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales para cambiar las estructuras de pecado y estar atentos ante la teología de la prosperidad y el desarrollo global mercantilista del león rugiente;

- Traducción: ir pronunciando lo que se piensa en la lengua propia;²¹ “que los misioneros aprendan las lenguas hasta el punto de poder usarlas con soltura y elegancia”.²² Ello también va en concordancia con las recomendaciones de Aparecida:

Es prioritario hacer traducciones católicas de la Biblia y de los textos

litúrgicos a sus idiomas. [...] Con la inculturación de la fe, la Iglesia se enriquece con nuevas expresiones y valores, manifestando y celebrando cada vez mejor el misterio de Cristo, logrando unir más la fe con la vida y contribuyendo así a una catolicidad más plena, no sólo geográfica sino también cultural.²³

“Todo es una pedagogía” ha reconocido desde muy temprano Mario Pérez Pérez, un cura de gran talla humana, “un sacerdote cuate”,²⁴ solidario, un Teopixcatzintli quien respetuosa y dignamente muestra el rostro divino con su ejemplo-testimonio.

Su *Latamat Nemilis* pone de relieve la urgencia de aprender a dejarnos enseñar: quetzalcoatlizar nuestros corazones. Alguna vez el Padre Mario me contó que el colibrí es su ave sagrada favorita; su nombre –jun– representa la fuerza del espíritu divino que se mueve en el un, es decir, en el viento. Ese soplo divino que nos ha creado, que nos conduce, que nos llama –ya con lazos de amor, ya con la vara de la disciplina–, ha sido en su vida, como seguramente en la de muchos de nosotros, a veces terremoto (como lo atestiguan sus radicales versiones salmódicas), otrora fuego pero, tras éstos permanece, reverberante, “un silbo apacible y delicado” (1 Reyes 19: 12) percutiendo en nuestro sentipensar.

19. M. PÉREZ PÉREZ, *op. cit.*, 180.

20. F. ARIZMENDI, “Fundamentos teológicos de la inculturación”, 7.

21. M. PÉREZ PÉREZ, *op. cit.*, 89.

22. *Ibid.*, 269.

24. F. ARIZMENDI, “Fundamentos teológicos de la inculturación”, 8-9.

25. M. PÉREZ PÉREZ, *op. cit.*, 16.

Bibliografía

- Arizmendi, F. “Fundamentos teológicos de la inculturación”, ponencia, *I Congreso Latinoamericano y Caribeño de Liturgistas. Hacia una liturgia inculturada en América Latina y el Caribe*, Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) Puebla, México, 23-27 de febrero 2015, 2-4.
- Liable, J. C. “A Loving Epistemology: What I Hold in My Life, Faith & Profession”, en *Qualitative Studies in Education*, 13/6, (2000) 683-692.
- Meyer, M. Aluli “Indigenous and Authentic. Hawaiian Epistemology and the Triangulation of Meaning”, en *Handbook of critical and indigenous methodologies*, editado por N. K Denzin, Y. S. Lincoln, y L. T. Smith, 217-232. Londres: Sage, 2008.
- Pérez Pérez M., *Latamat Nemilis. Haciendo misionología y teología para el bien convivir de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*. México: ed. de autor, 2018. Ilustr. de E. Vega Álvarez. Pról. de E. López Hernández. Pref. de M. Reyes Bañuelos. Epíl. de C. L. Siller Acuña.
- Santos, B. de S. “Construyendo la contrahegemonía: traducción intercultural entre los movimientos sociales” en *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*, editado por R. Sandoval, 27-44. México: CIESAS, 2015.
- Schmitt, A. “La autoficción y la poética cognitiva”, en *El yo fabulado. Nuevas aproximaciones críticas a la autoficción* editado por A. Casas, 45-64. Madrid: Iberoamericana y Vervuert, 2014.
- Smith, L. T. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres y Nueva York, Dunedin: Zed Books-University of Otago Press, 1999.
- Spivak, G. C. *Una educación estética en la era de la globalización*, trad. C. Michael Fraga, I. Villegas y G. Dietz. México: Siglo XXI Editores-UNAM-UAM-UDLAP, 2017.
- Velázquez Hernández, E., *Cuando los arrieros perdieron sus caminos. La conformación regional del Totonacapan*. México: El Colegio de Michoacán, 1995.
- Walsh, C. “Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial”, ponencia, *Cuarto Seminario Internacional Etnoeducación e Interculturalidad. Perspectivas Afrodescendientes*, CEDET, Lima, 2017.

CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES Y RESISTENCIAS OCULTAS EN EL EJIDO TEXCALAMA

CELENE BARRAZA VALERA*

Recibido:
17 de septiembre
de 2019
Aceptado:
22 de noviembre
de 2019

Resumen: El artículo reflexiona sobre las formas de resistencia oculta a las que la población del ejido Texcalama recurre, como estrategias de lucha para contrarrestar los efectos nocivos de la minería, a sus formas de subsistencia y cotidianidad. Se trata, de un análisis social ante fenómenos de conflicto socioambiental, invisibilizados por el carácter “armónico” que desencadena la reciprocidad negativa de la industria extractivista.

Palabras clave: Conflictos socioambientales, minería, resistencia oculta, pasividad aparente.

Abstract: The article reflects on the forms of hidden resistance to which the population of the Texcalama ejido resorts, as fighting strategies to counteract the harmful effects of mining, to their forms of subsistence and daily life. This is a social analysis of phenomena of socio-environmental conflict, made invisible by the “harmonic” character that triggers the negative reciprocity of the extractivist industry.

Keywords: Socio-environmental conflicts, mining, hidden resistance, apparent passivity.

* Egresada de la Licenciatura en Sociología de la Universidad de Guadalajara.

Introducción

El ejido Texcalama localizado en el municipio de Talpa de Allende, Jalisco, atraviesa una serie de conflictos ligados a la problemática socioambiental presente durante cincuenta años. A finales de la década de los sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, se descubrieron yacimientos ricos en minerales metálicos y no metálicos dentro de la localidad. La compañía Peñoles junto con su filial

Zimapan S.A de C.V. ambas de nacionalidad mexicana, pusieron en marcha una planta de tratamiento de minerales que duró pocos años en producción entre el proceso de extracción y procesamiento. Debido a las características geográficas de la localidad, la distancia, la productividad y la baja de precios en los minerales en los años setenta y ochenta, la compañía Peñoles se vio orillada a detener las actividades en el ejido. Su herencia fue negativa. Dejó afectaciones ambientales, riesgos a

la salud humana y animal por desechos químicos, contaminación del río Toledo fuente de alimentación y subsistencia de la población, erosión de tierras destinadas a huertos familiares y déficits en las formas de organizar la subsistencia de las familias en la localidad. Estas afectaciones con el paso de los años han disminuido, porque la población ha creado estrategias para organizar su subsistencia. Sin embargo, la situación también ha desencadenado tensiones entre los habitantes por las formas en las que se plantean soluciones a la problemática. Por ejemplo, el descontento y las divisiones devienen de tomar decisiones para denunciar a la compañía Peñoles junto con su filial Zimapan como responsable de la contaminación del río, de la pérdida de huertos familiares y empobrecimiento de la población.

Sobre este caso, es conveniente ligar las características que ofrece la perspectiva de los conflictos socioambientales con la mirada local, para entender sustancialmente cómo se enfrentan estas problemáticas más allá de la perspectiva del conflicto que supone su origen cuando hay tensión entre dos elementos. De igual manera, es muy importante describir y entender la situación concreta por la que ha atravesado la población del ejido para que sea tomada en cuenta y se abone tanto a las posibles soluciones como a las posibles luchas.

Este estudio de carácter exploratorio, parte del supuesto de que una problemática de tal duración, como son los conflictos socioambientales por actividad minera, permanecen no únicamente por la dimensión del conflicto exteriorizado sino también por la dimensión pasiva ante la problemática. Tomar en cuenta la aparente pasividad de la población puede dar luces a entender otra dimensión del conflicto y a las formas en que esta misma población se organiza, resiste y reorganiza la vida en medio de las problemáticas originadas por la minería.

En el trabajo se plantearán algunas reflexiones en torno a las formas de resistencia de la comunidad y los procesos implicados a lo largo del período que lleva el conflicto. Una perspectiva que se emplea por las características de la problemática es, como mencioné, la aparente pasividad de la población, por medio de esta pasividad se trata algunos elementos que plantean que esta no es total y que las luchas surgen a partir de elementos de carácter “armónico” frente al conflicto.

En este artículo describo y reflexiono acerca de cómo la población se organizó y resistió contra la compañía minera que operó en su comunidad y cómo se ha reorganizado la vida dentro de las problemáticas y las tensiones presentes. Trato entender cuáles son las circunstancias que llevan a las personas a organizarse o no, contra las formas de desintegración y extracción de la minería. La perspectiva que adopto es la de los conflictos socioambientales. Se trata de apuntar cómo el actual extractivismo refuerza la lógica de una economía criminal, al ser parte de una estructura de dominación de la naturaleza a través de la cosificación y explotación extensiva.

En especial, describo algunas de las características del municipio de Talpa de Allende. Se trata de una contextualización que permita conocer un poco de su historia, para entretenerla con la situación concreta que atraviesa el ejido Texcalama. Ahí, intento armar una narrativa de los hechos en el ejido para articular una memoria de lo sucedido. Además, describo a través de las narrativas de los habitantes una historia de las formas de organización dadas. Finalmente reflexiono en torno a esas formas de organización y la “pasividad latente” de la comunidad, las posibilidades de lograr una resistencia articulada y las desventajas y conflictos que han enfrentado como comunidad ejidal.

Panorama de México sobre conflictos mineros y ecológicos

En América Latina, la intensificación de ciertas dinámicas desarrollistas sobre todo de carácter extractivo, han desencadenado numerosos conflictos y problemáticas que afectan las formas de vida de las poblaciones. Agravan las condiciones de pobreza, impactan las fuentes de subsistencia, ocasionan divisiones en las comunidades y violan los derechos humanos y patrimoniales mediante procesos de despojo hacia las poblaciones campesinas e indígenas. Contaminan suelos, agua, mantos freáticos y desestabilizan los ciclos biológicos de la naturaleza. Ante estas dinámicas extractivas, oponen resistencias los movimientos campesinos, comunidades indígenas y cada vez más comunidades urbanas se suman a las luchas ambientales y la defensa de los territorios.

El auge minero actual en América Latina avanzó desde lo que hemos conocido como la aplicación de políticas de corte neoliberal¹. En el caso de México, Colombia y Perú, se inicia desde los años noventa con la concreción de marcos regulatorios mucho más flexibles y abiertos a la inversión extranjera². En una perspectiva más amplia, los antecedentes que avalan estos marcos regulatorios en América Latina vienen desde los años ochenta³ a través de reformas normativas que prepararon el campo para la inversión privada. Estos marcos se aplicaron

principalmente en Chile, México, Argentina, Perú, Brasil y Venezuela, logrando un crecimiento significativo en el ramo minero comparado con otros sectores del mercado recientes⁴.

En México Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL) contabiliza 45 conflictos ligados a la minería que se extienden a lo largo del país, principalmente en los estados de Sonora, Chihuahua, Coahuila, Durango, Zacatecas, Guerrero, Oaxaca y Chiapas. El contexto mexicano presenta conflictos de larga duración sobre todo en comunidades indígenas que se han visto afectadas por el despojo y la violencia ejercida. Dentro de este mapeo la problemática más extendida se encuentra en el Estado de Oaxaca, en el municipio de Santa María de Zaniza. Inicia en 1949 con el descubrimiento de floraciones de fierro que fueron extraídas por la fundidora mexicana Altos Hornos de México⁵.

Desde 1982, en México, se comienza a legislar a favor de políticas económicas neoliberales⁶. Estas facilitan la inversión a empresas transnacionales y en el caso de las comunidades indígenas y ejidales, estas modificaciones de orden legal fueron cruciales porque gradualmente se dio paso a la mercantilización de tierras indígenas y ejidales; se modificó la ley minera y la ley de inversión extranjera lo que favoreció a las empresas para adquirir concesiones mineras bajo la narrativa del desarrollo de “utilidad pública”. En México, desde la modificación al artículo 27 constitucional y la posterior firma del Tratado de Libre

1. JORGE CEJA MARTÍNEZ, “Extractivismo minero, globalización neoliberal y resistencias socio-ambientales en México.” *Revista Contextualizaciones Latinoamericanas* 11 (2014), 3; CARLOS LUCIO LÓPEZ, *Conflictos socioambientales, derechos humanos y movimiento indígena en el Istmo de Tehuantepec* (Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2016), 79-90.
2. MIRYAM SADE HAAZIN *Macroeconomía del desarrollo. Desarrollo minero y conflictos socioambientales. Los casos de Colombia, México y el Perú* (Chile: Naciones Unidas, 2013), 11-13.
3. MARÍA BEATRIZ, EGUIGUREN, MARÍA GABRIELA, ESPINOSA Y LUIS SÁNCHEZ VÁZQUEZ, “Percepción de conflictos socio-ambientales en zonas mineras: el caso del proyecto Mirador en Ecuador” *Revista Ambiente y sociedades* 2 (2016), 28.
4. *Ibidem*, 19.
5. Red Mexicana de Afectados por la Minería, 2012.
6. JORGE MARTÍNEZ CEJA, *op. cit.*

Comercio, aumentó significativamente la rama minera y el aprovechamiento de las empresas transnacionales y nacionales de los recursos naturales⁷.

Actualmente el país, es el mayor productor de plata del mundo, el décimo productor de oro y cobre; además, figura entre los diez principales productores de plomo, fluorita, bismuto y otros más⁸. Este impulso se ha sustentado en la alta demanda de minerales a nivel internacional, así como de productos agrícolas y combustibles fósiles. La aplicación de políticas que impulsan la inversión y extracción de minerales ha sido gradual y cambiante. Para 1961 se proclama la mexicanización de la ley minera que tenía como propósito reafirmar el control federal sobre el sector privilegiando al capital nacional. En este contexto surgen las tres principales compañías mineras mexicanas: Minera Frisco propiedad de Carlos Slim, Industrias Peñoles propiedad de Alberto Ballesteros y Grupo México propiedad de Germán Larrea. La crisis de 1982 marcó la diferencia en estas políticas de nacionalización provocando que para principios de los años noventa, con el gobierno de Carlos Salinas se comenzara a reformular las políticas nacionalistas en pro de la inversión extranjera.

Sin embargo, es a partir de año 2000 que el ramo minero creció considerablemente en México⁹ debido al alto potencial en minerales del territorio, llegando a convertirse en el primer productor de plata y figurar dentro de los diez productores en el mundo de bismuto, fluorita, celestita, plomo, molibdeno, zinc, grafito y manganeso.

Derivado de lo anterior, los principales problemas ecológicos en México están ligados a la minería. Víctor Toledo, en su libro *Ecocidio en México 2015*, reúne una serie de titulares noticiosos sobre las principales problemáticas mineras en el país. Destaca la situación de Wirikuta, por la amenaza que enfrentan estos pueblos a su territorio considerado sagrado. Presenta un titular en el que se plantea que 71 municipios son afectados por la minería en los Estados de Aguascalientes, Baja California Sur, Chihuahua, Coahuila, Durango, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz, Zacatecas. Como contraparte, presenta las principales resistencias y organizaciones en el país. Estados como Baja California, Chihuahua, Nayarit, Michoacán, Guerrero, Oaxaca y Chiapas concentran los movimientos de resistencia más fuertes contra las empresas mineras. A nivel nacional, organizaciones de resistencia social han fungido como fuertes opositores a la minería y proyectos extractivos: la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (ANAA), la Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA), la Red de Género y Medio Ambiente (GEMA), el Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER) entre otras más.

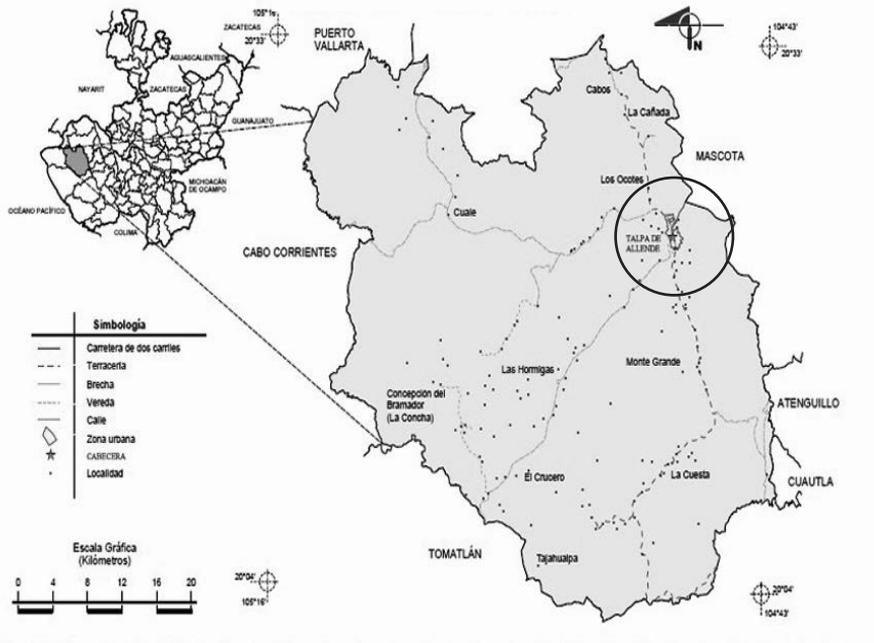
En las regiones cercanas a Jalisco, OCMAL ha documentado las afectaciones a comunidades nahuas, por la extracción de hierro por parte de la minera Peña Colorada en la frontera de Jalisco y Colima, en la Sierra de Manantlán; el proyecto de exploración en Tequequitlán, Cuautitlán de García Barragán, que busca vetas

7. Cfr. MAYRA MONTSERRAT ESLAVA GALICIA Y FRANCISCO LÓPEZ BÁRCENAS, *El mineral o la vida. Legislación y políticas mineras en México* (México: Itaca, 2013), 113-114.

8. Cfr. DARCY VÍCTOR TETREAUULT, "México: La ecología política de la minería" en *El neoextractivismo ¿un modelo posneoliberal de desarrollo o el imperialismo del siglo XXI?* JAMES PETRAS Y HENRY VELTMAYER coord., (México: Paidós, 2014), 253-4.

9. Cfr. CARLOS LUCIO LÓPEZ, *op. cit.*, 84.

Ubicación de Talpa de Allende, Jalisco



Fuente: INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2005, versión 3.1.
INEGI. Información Topográfica Digital Escala 1 250 000 serie II y III

de hierro en la zona y el proyecto minero en Real de Catorce en San Luis Potosí, afectan a poblaciones wixárika que habitan en Jalisco y Nayarit¹⁰. No son muchos los casos de conflictos mineros actuales documentados en Jalisco, por lo que quiero resaltar la importancia de nombrar e investigar situaciones muy poco documentadas. Tal es el caso del municipio de Talpa de Allende. Sin embargo, cabe añadir que la actividad minera en el Estado ha sido de gran importancia desde la época colonial y hasta los siglos XIX y XX¹¹, destacando algunos reales de minas en la región de la Nueva Galicia que comprendía el Estado.

El municipio de Talpa de Allende. Una breve contextualización

Talpa de Allende se localiza en la región Costa Sierra Occidental de Jalisco. Colinda con los municipios de Puerto Vallarta, Cabo Corrientes, Tomatlán, Atenguillo y Mascota.¹² Tiene una superficie de 1,739 km cuadrados y se encuentra a 1,160 metros¹³ sobre el nivel del mar. La mayor parte del territorio es de suelo montañoso con clima semicálido y subhúmedo. El uso de suelo es mayoritariamente bosque destinado al aprovechamiento forestal. Predominan especies de pino, encino, oyamel, nogal, parota, rosa

10. Cfr. JORGE CEJA MARTÍNEZ, "Tierra arrasada. Extractivismo minero y resistencias en América Latina", *Revista Contextualizaciones Latinoamericanas*, 6 (2012), 1-4.
11. Cfr. CARLOS RENÉ DE LEÓN MEZA, "Los reales de minas de la caja de Guadalajara durante el siglo XVIII: circuitos comerciales y producción de plata", *Revista de Indias* 252 (2011), 483-492; PATRICIA GUTIÉRREZ MORENO Y CARLOS RENÉ DE LEÓN MEZA, "Bonanza y borrasca de dos empresas mineras en el Estado de Jalisco, México 1900-1940", *Revista Historia Industrial*, 57 (2015), 111-114.
12. Cfr. Tomado de, Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, Talpa de Allende, Jalisco, 2009.
13. Cfr. IIEG, Talpa de Allende, Diagnostico del municipio, 2018.

morada, caoba y capomo. En cuanto a fauna habitan la región venados, coyotes, conejos, tlacuaches, armadillos, aves pequeñas, víboras de cascabel, coralilla y posiblemente pumas y otras especies de esta familia. En los ríos y arroyos del municipio se encuentra trucha, carpa, boquinete y mojarra. En las regiones cercanas a la costa habitan iguanas, garrobos, alacranes y escorpiones.

La población de Talpa de Allende registrada en el último censo fue de 14,410 habitantes¹⁴ mientras que la Encuesta Intercensal arrojó 15, 126 habitantes¹⁵. La conformación del municipio en 2010 era de 159 localidades de las cuales 33 eran de dos viviendas y 61 de una¹⁶; la cabecera municipal en 2010 registró una población de 8,839 personas, representado el 61.3 por ciento de la población. Las localidades mayormente habitadas que conforman el municipio son Los Ocotes con el 4.2, La Cañada con el 3.1, Cabos con el 2.8 y La Cuesta con el 2.2 por ciento.

Las actividades económicas dentro de la cabecera municipal tienen que ver con el sector turístico, servicios de hotelería, restaurantes, abarroteras, servicios de ocio, recreación, etcétera. La ganadería y la agricultura son parte de las actividades económicas primarias del municipio. Se cuenta con un rastro municipal en el cual se realizan los trámites de compra y venta de ganado. Asimismo, existe una asociación de ganaderos en la que participan pequeños productores de ganado y productores con mayor capacidad de inversión. En cuanto a la agricultura se produce maíz de temporal, café, chile, guayaba y forrajes. También se producen artesanías con chilte (goma que se obtie-

ne del árbol de chilte), y otros productos minoritarios elaborados con frutas regionales como guayaba, arrayan y mango.

La población es predominantemente de religión católica con presencia de grupos religiosos minoritarios Pentecostales y Testigos de Jehová. Destaca como una fuerte actividad socioeconómica el llamado “turismo religioso”. Es un fenómeno anual donde el municipio recibe gran cantidad de turistas nacionales y también internacionales que visitan o veneran el símbolo de la virgen del pueblo. Las festividades en Talpa se caracterizan por estar dedicadas a la celebración de la virgen mariana. “En Talpa tiene lugar la segunda romería en importancia de Jalisco, después de la de San Juan de los Lagos y antes de la tercera que es la de Zapopan”¹⁷.

Talpa se ha interpretado como una palabra de origen náhuatl que refiere a “lugar sobre la tierra”¹⁸, perteneció a la Nueva Galicia durante el período colonial y albergaba población de origen náhuatl antes de la colonización. Desde la época colonial se descubrieron importantes yacimientos minerales en el municipio principalmente en la comunidad de Aranjuez¹⁹ por lo que este escenario fue importante para su posterior poblamiento y desarrollo.

Antecedentes de la minería en la región Talpa de Allende

Talpa de Allende perteneció al reino de la Nueva Galicia en la época colonial, reino que se extendía entre Jalisco, Nayarit, Zacatecas, Aguascalientes, parte de Sinaloa y San Luis Potosí. Antes de la

14. Cfr. SEDESOL, 2014.

15. Cfr. INEGI, 2015.

16. Cfr. Plan General de Ayuntamiento 2015-2018.

17. Cfr. ANNA M. FERNÁNDEZ PONCELA, 2012 “La Virgen de Talpa: religiosidad, turismo y sociedad”, *Revista Política y Cultura*, 38 (2012), 37-38.

18. Cfr. *Ibidem*, 34.

19. Cfr. Gobierno del Estado de Jalisco, 2019.

colonización de estos territorios existieron poblaciones de origen náhuatl que fueron rápidamente repelidas debido al número de pobladores. La cordillera Sierra Madre Occidental, sobre todo los cerros de la región fueron explotados durante el siglo XVIII²⁰ por su riqueza en minerales.

Las exploraciones se estiman desde 1543 cuando Cristóbal de Oñate reconoce las minas de oro de Xaltepec y posteriormente, Juan Fernández de Hajar descubre Guachinango, Etzatlán, Toatlán, Xocotlán²¹. En la época colonial el municipio de Guachinango fue un importante centro minero al que estuvieran adscritas las minas pertenecientes a la receptoría de Guachinango: Mascota, Talpa, Aranjuez, Amatlán y Real del Rojo; dicho auge disminuyó con el descubrimiento de nuevos yacimientos con potencial amplio y en zonas con mejor acceso geográfico²². Asimismo, el municipio de San Sebastián del Oeste funcionó como centro minero al cual se inscribían otras municipalidades o subreceptorías.

Como lo mencionaba, Talpa quedaba sujeta a la jurisdicción de Guachinango por lo que no figuraba como una unidad minera autónoma y con peso propio, (de ahí probablemente la escases de registros por unidad de minas) algo, por cierto, muy característico de la estructura de los reales de minas de la región en la época colonial. Su floreciente funcionamiento se debió principalmente al trabajo conjunto de los reales de minas lo que permitían una mayor producción. La conquista y

dominio de las unidades de minas se atribuyen al capitán Juan Fernández de Hajar, siendo Aranjuez²³ actualmente sin operaciones, la principal unidad de explotación de minerales.

El real de minas de Guachinango fue importante por su larga tradición y a su vez por los reales de minas inscritos a éste. Por ejemplo en el real de San Nicolás el Rojo que pertenecía a la alcaldía de Guachinango se explotaron las minas Nuestra Señora de Talpa desde 1764, la mina San Pedro, La Grande y Nuestra Señora del Rosario²⁴ esta última entró en decadencia por falta de mantenimiento e inversión de capital. La dinámica de las unidades y reales de minas permitió contar con un amplio paisaje de opciones para la explotación y exploración, aproximadamente veinte reales de minas con sus respectivas minas y haciendas de beneficio dan cuenta de la importancia que tuvo esta actividad en el siglo XVIII en el actual Jalisco.

En un enfoque más amplio y actual, el desarrollo de la minería en el estado de Jalisco durante los años veinte fue un ramo de gran importancia, debido al peso que tenía en el ámbito nacional por su intersección en el plano internacional y por el número de obreros que ocupaba²⁵ siendo la zona centro u octavo cantón de Jalisco (la distribución por cantones fue un proceso dado antes de la constitución de 1917) la zona más próspera en cuanto a producción mineral. También se encuentra la región de Bolaños, considerada de las zonas más prosperas en minería del Estado y activa desde el siglo XVIII, apro-

20. CARLOS RENÉ DE LEÓN MEZA, *Minas y haciendas de beneficio: memoria histórica-descriptiva de algunos reales de minas de la Nueva Galicia en el siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura, (Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 1998), 19.

21. *Ibidem*, 20.

22. *Ibidem*, 48.

23. Gobierno del Estado de Jalisco, 2019.

24. *Ibidem*, 50.

25. MARÍA CONCEPCIÓN, BARRIETOS RAMÍREZ, *El sindicalismo minero en Jalisco 1920-1933*, Tesis de Licenciatura., (Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 1991), 28.

ximadamente²⁶. Los datos demuestran que el Estado de Jalisco fue un importante actor en el ramo minero desde la época colonial, pasando por ciclos de alta y baja producción lo cual mediaba la inversión y crecimiento de esta industria.

En la región de Talpa se estima que la actividad minera fue predominante entre 1960 y 1990, nuevamente²⁷. Principalmente se trabajó con las minas de El Cuale, Amaltea, El Rubí, La Polvorera, Aranjuez, El Bramador, entre otras de las que se tienen pocos registros.

Narrativa de la minería y el conflicto en el ejido Texcalama

En la región de estudio, para 1960 aproximadamente, se creó una planta de capacitación de fomento minero denominada Cuale, dependiente de la compañía Zimapan S.A. de C.V. Se exploraron las minas Aranjuez, Desmoronado, Cuale, Concepción del Bramador, Los Encinos, El Rubí y otras zonas con minerales sin clasificar y sin ser explotadas; la mayoría de las unidades mineras cuentan con escasos registros por lo cual resulta relevante y necesario documentarlas. En 1967 se iniciaron las actividades en El Rubí²⁸, también conocida como “Mina Hedionda” por el peculiar olor que se desprendía de las presas de jales. Las actividades de extracción y procesamiento de sulfuros masivos en la unidad el Rubí por parte de la compañía Peñoles S.A de C.V. de nacionalidad mexicana y su filial Zimapan S.A de C.V. se efectuaron en un corto plazo entre 1967 y 1973, debido a las dificultades técnicas para la extracción de minerales

en los yacimientos mineros. Así pues, la extracción se efectuó en los primeros dos o tres años de la instalación del complejo minero en la comunidad y en lo restante y hasta el cierre, se coordinó la extracción con la unidad Amaltea operada por la misma compañía entre 1961 y 1986²⁹ que se encuentra en la misma región geográfica, cercana a la unidad el Rubí.

La planta minera consistía en un complejo que contaba con molinos para la trituration de la roca, corredores para la descarga del mineral y presas de jales. El procesamiento de sulfuros masivos, consistía en la obtención del mineral final para su comercialización, se realizaba a través de presas de jales en las que se llevaba a cabo la separación y concentración de minerales. La composición de los reactivos utilizados para la separación es especulativa pero el riesgo de los Pasivos Ambientales (PAM) que concentran estas presas se muestra en la destrucción de huertos familiares de lima, limones, durazno y aguacate ubicados en las proximidades del río, la contaminación de los suelos y la posterior erosión de tierras que padecieron las familias del ejido. Hasta su fecha de cierre 1973, la mina El Rubí operó como un complejo minero destinado al procesamiento de sulfuros masivos, específicamente zinc, hierro, plomo y otros metales no registrados. El 27% del mineral era zinc (70 gramos por ton)³⁰ y el resto era plomo y hierro; también se encontraron piedras que cubren el mineral como la metamórfica y minerales de la familia de las zeolitas que eran propias en El Rubí y servían para detectar el mineral a través de las fallas que mostraba.

26. DAVID CARBAJAL LÓPEZ, *La minería en Bolaños, 1748-1810. Ciclos productivos y actores económicos* (Zamora, Michoacán, el colegio de Michoacán y Universidad de Guadalajara, 2002), 38.

27. Plan General de Ayuntamiento 2015-2018.

28. MARTÍN, MANUEL, SALVADOR, Comunicación personal, 2017.

29. INDUSTRIA PEÑOLES S.A DE C.V. *Primer siglo de Peñoles 1887-1987. Biografía de un éxito* (México D.F.: Industria Peñoles, 1988), 135.

30. MARTÍN, comunicación personal, 2017.

En cuanto a la obtención de la concesión del predio minero existe una falta de información de parte de las y los ejidatarios de la actual generación del cómo se dio esta. La distribución de la propiedad en la zona se organiza en ejidos y pequeña propiedad. Los yacimientos mineros y la planta de tratamiento pertenecen a pequeña propiedad mientras que el ejido Texcalama es circundante. Las versiones de algunos testigos especulan en dos versiones: una que plantea (con pocas certezas) que ese predio concesionado a la compañía Peñoles era propiedad ejidal, y otra que plantea que era pequeña propiedad. La primera versión señala que “a lo mejor” la compañía minera adquirió la concesión con los ejidatarios bajo promesas y argumentos de beneficios económicos para la población a través de la creación de empleos y carreteras³¹. La segunda versión plantea que se adquirió con el ejido Toledo (vecino a Texcalama) en 1964, directamente a una familia y que la compañía Peñoles operada por su filial Zimapán dirigida por Jorge Rabla³² obtuvo la concesión de ese predio minero. Esta versión es la más respaldada sin embargo, la mayoría de los entrevistados que sugieren esto carecen de datos que lo confirmen.

Los estudios sobre el impacto de la minería en Talpa de Allende son escasos. Estudios que se han realizado en la unidad minera El Rubí tienen que ver con diagnósticos sobre la existencia de químicos contaminantes en las zonas cercanas a los yacimientos inactivos y han sido posteriores a las denuncias realizadas por los ejidatarios de la comunidad. La realización de estas investigaciones tuvo que ver con algunas medidas “correctivas” que se acataron por parte de la compañía minera

Peñoles para intervenir en la problemática y calmar los ánimos de la población afectada³³. Así, lo poco que se ha encontrado al respecto de la mina El Rubí, tiene que ver con estudios sobre el estado de contaminación del río Toledo, cercano a la mina.

El no conflicto y la pasividad latente como formas de lucha

Antes de la minería, la comunidad del ejido producía para el autoconsumo y para la comercialización en la cabecera municipal durante las ferias que van de febrero a marzo; la lima era el principal fruto que se llevaba a vender. También se producía durazno y durante la cosecha, visitantes de otras localidades cercanas arribaban al ejido a través de cabalgatas familiares para comprar el fruto, encontrarse y convivir³⁴. Los entrevistados, detallan que cuando “eran chiquillos” tenían que comer y de donde sacar un “dinerito” para lo que faltara, “había todo en abundancia”. Se alimentaban y sostenían de las huertas y del río del cual pescaban y usaban el agua para distintos fines que mantenían a la comunidad:

En aquellos años la gente comía mucho pescado que se daba ahí, boquinete... Y la gente se iba al río, aventaba su atarraya y sacaba su pescadito y pues era una alimentación buena. Y ya después pues cuál, se veía como a la orilla del arroyo estaba muerto todo el pescado ¿No llegaste a ver un charco en Los Espinos? ese charco era el más bonito de aquí, de todo el municipio. Aquí la gente los fines de semana se iba a bañar a ese charco. Ahí caía como una cascadita. Yo nací en puro

31. JUAN, comunicación personal, 2018.

32. MARTÍN, comunicación personal, 2017.

33. TORIBIO, comunicación personal, 2016.

34. MANUEL Y RAMÓN, comunicación personal, 2017.

enfrente, ahí era tu casa, porque ya se cayó. Ahí cuando teníamos ganas de un pescado nos íbamos con talegas y nos poníamos en el chorrillo y ahí caía el pescado. Imagínate, era una chulada de pescado... Las compañías mineras vienen a destruir los modos de vida de la gente.

Son dos generaciones las que han vivenciado la problemática de la contaminación del río a consecuencia de la actividad minera. La primera generación son las familias que directamente enfrentaron la pérdida de las huertas familiares y la pérdida de una fuente natural de subsistencia. Enfrentaron la negligencia y la irresponsabilidad de la compañía que tomó los recursos que pudo de la localidad y se fue dejando una problemática que cambió los modos de subsistencia de la comunidad. Dejó un conflicto latente en la comunidad, que ha buscado estrategias para exigir la resolución y aceptación de responsabilidades a quien corresponda. Desde los padres de las actuales generaciones (que ahora son la población mayor) se ha intentado responsabilizar a la compañía Peñoles y su filial Zimapan sin embargo, el conflicto a nivel social y ambiental persiste tanto porque la comunidad sigue luchando por recuperar sus tierras y por las divisiones que se han dado, como por la contaminación del río que después de cincuenta años sigue siendo un caudal que no es viable para consumo humano.

Las actuales generaciones, hijos e hijas de las familias que vivían en el ejido, comentan esta situación desde las versiones que han construido a lo largo de estos cincuenta años. Es importante señalar que el acceso a la información se les ha impedido de alguna forma, ya sea desde dentro de la de comunidad o desde las institucio-

nes a las que han acudido a realizar denuncias, y que estas nociones narrativas de los hechos han sido claves para la comprensión de la problemática en la comunidad, en el sentido de tener una claridad histórica de la problemática y de los agentes implicados.

Lo que queda de la mina el Rubí y la planta son ruinas y las presas de jales que contienen los reactivos químicos que se utilizaron para procesar los minerales. El predio tiene un encargado vigilante de la concesión y de los pagos que corresponden al predio. Además, cada cierto periodo se realiza una serie de estudios de concentración química del agua del río para llevar un control de la toxicidad en este. Los datos proporcionados por el estudio arrojan que la cantidad de químicos en el agua es baja, por lo que se interpreta que el agua es apta para actividades de riego. A esta versión se contraponen los testimonios de las y los ejidatarios quienes sostienen que el agua no es apta para riego porque lo han intentado varias veces y sus huertos terminan secándose; el agua no permite la vida de peces u otras especies propias del río ya que durante la temporada de lluvias arriban peces pero conforme desciende el agua mueren o se van del cauce, no sobreviven. Las mujeres entrevistadas sostienen que no pueden usarla para sus casas porque mancha lo que lavan con ella y les deja un olor impregnado que les puede producir alergias.

La situación en Texcalama muestra una problemática ocasionada por la actividad minera, por una parte. Por otra, muestra una dimensión conflictiva que difiere de las situaciones que precisamos típicamente como conflictos socioambientales. Es decir, conflictos que se dan entre dos agentes, regularmente las comunidades implicadas contra las compañías mineras o grandes corporaciones respaldadas por el Estado³⁵. Dicha diferenciación se da en el

35. Cfr. CARLOS LUCIO LÓPEZ, CINDY MCCULLING Y DARY TETREAULT coords., *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México* (México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2019), 5.

sentido de que no se trata de una organización amplia, con proyectos claros y objetivos puntuales para lograrlo; se diferencia porque no se trata de un conflicto permanente y visible en cuanto a las formas de lucha y no hay una dimensión que trastoque niveles de organización local, menos nacional o internacional.

Entonces, por qué seguir hablando de conflictos socioambientales y no de una problemática más. La respuesta es en primer lugar, porque hablo de una situación en la que están presentes dos agentes que se disputan por un territorio puesto que sus intenciones son contrarias, hay una conciencia de agravio lo que determina la posibilidad de un conflicto³⁶, y más allá de eso, por el hecho de que estas interacciones fracturan los modos de vida de las comunidades y ponen en cuestión la hegemonía de las compañías; en segundo, porque contrariamente a la pregunta de por qué la gente se rebela ante la opresión y el agravio, está también su contraparte: por qué no se rebela.

Esta pregunta puede ser muy útil para explorar otra dimensión del conflicto, en particular de los conflictos socioambientales, puesto que si centramos la atención en formas de resistencia ligadas a grandes conflictos bien puntualizados, perdemos de vista qué pasa cuando la gente permanece pasiva ante el agravio. Tampoco se trata de una simple respuesta que sostenga que ante cualquier forma de agravio existe resistencia, por el contrario, se trata de ver qué hay de fondo en esa pasividad y cómo se construyen algunas formas de lucha en ese contexto.

En el ejido Texcalama se generan procesos de no conflicto entendidos como situaciones conflictivas que ha sido invisibilizadas y que pese a ello, la comunidad ha generado formas de vida en esa tensión permanente o armonía bajo tensión³⁷. La tensión es observada a partir de la narrativa de la comunidad. En el caso que presento, en los relatos sobre la compañía minera que causó el desastre en el río y los huertos familiares, esa comprensión permanece pasiva hasta que en determinados momentos surge o puede surgir alguna punta de lanza que desencadene un conflicto visible de mayor organización y con precisión de objetivos. En otras palabras, la comunidad del ejido tiene presente que la problemática que padecen desde hace cincuenta años fue originada por la irresponsabilidad de la compañía minera sin embargo, han tratado de organizar la vida pese al no acceso al río, la erosión de sus parcelas y el ambiente deteriorado lo que indicaría que “todo está bien”. Lo interesante es que en ese todo está bien, existe el deseo en la comunidad de que la problemática sea resuelta, eso en algunos momentos se transforma en una denuncia y lucha hacia la compañía y los otros agentes competentes.

El centro de las inconformidades en el ejido gira en torno al acceso al agua y a un medio ambiente sano como un derecho humano. Pero más allá de eso, en otros testimonios recogidos con edades entre los cincuenta y sesenta años, se habla de una dimensión del conflicto en la que se pone de manifiesto la relación de las comunidades con el ambiente o naturaleza y las dinámicas transformadoras que introduce la

36. Cfr. MARÍA FERNANDA PAZ SALINAS “Introducción” En *Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México. Problemas comunes lecturas diversas*, coords. MARÍA FERNANDA PAZ SALINAS Y NICHOLAS RISDELL (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 5-6.

37. Cfr. DAVID MADRIGAL GONZÁLEZ, “Conflictos y no conflictos en el Valle de San Luis Potosí. Análisis de la dimensión conflictiva de lo socioambiental a partir de dos casos”, MARÍA FERNANDA PAZ Y NICHOLAS RISDELL, coord., En *Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México. Problemas comunes lecturas diversas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 62-65.

minería. Se habla, quizá con tono un tanto idílico, de que los tiempos pasados fueron mejores. En contraste con esto, los testimonios más jóvenes solo recuerdan que cuando nacieron ya estaba el problema en el río y que siempre tuvieron la dificultad de llevar agua a sus hogares y de tener huertos en sus casas. Estas dos versiones muestran lo que subyace en el no conflicto. Por un lado, una parte de la población comprende la situación desde antes de la minería y por el otro, las demás personas lo entienden desde la problemática que esta generó. Quizá estos dos formas de comprensión abonen a la situación armonía bajo tensión que vive la comunidad puesto que el sentimiento de agravio se forma a partir de lo que han vivido, no quiere decir que no se cuestionen o inconformen, justamente es por eso que se habla de una armonía aparente. En ese sentido y por último, voy a describir algunas formas en que la comunidad ha resistido frente a la situación de largo plazo que han vivido.

Las formas de resistencia oculta

Con resistencia oculta voy a referirme a los discursos y prácticas dentro de la comunidad que han sido importantes para lograr una manifestación concreta de lucha o resistencia³⁸. Es decir, me refiero a las distintas versiones que hay sobre la situación en el ejido discusiones, pláticas, prácticas, discursos que están solo en la comunidad pero que conforme se articulan con otros generan o pueden generar prácticas de resistencia directas. Estos discursos generalmente están contenidos en el imaginario de la población, aunque no en el olvido o inconscientes, salen a flote en contextos donde se da una dinámica que les permite afirmar que existe una problemática y un conflicto.

De los testimonios recogidos, se señala que hubo manifestaciones de inconformidad y denuncias por parte de ejidatarios. Estas han variado a lo largo de los cincuenta años de la problemática. En la primera generación de afectados se menciona que “nadie hizo nada” por denunciar a la compañía, salvo algunos intentos que no se concretaron. Fue hasta la segunda generación (hijos) que se hizo una denuncia a la compañía Peñoles, la cual logró que se bordearan las presas de jales y se otorgaran indemnizaciones a los afectados. Este aspecto generó descontento por la cantidad considerada insuficiente y que finalmente ninguna de las dos estrategias erradico el problema. Lo que principalmente se pide es que el río sea sanado, que puedan usar el agua para la subsistencia y que se haga responsable a la compañía en cuestión. En 2015 se realizó una denuncia por parte del consejo ejidal de Texcalama que demanda la intervención, sanción y retribución a los daños ocasionados. Detallo a continuación las narrativas respecto a estos dos intentos de organización contra la compañía.

Los discursos de la gente mayor sobre la situación son ejemplos de los discursos ocultos en esa armonía bajo tensión. Es decir, cuando las personas dicen “las compañías mineras destruyen los modos de vida de la gente”, “yo me acuerdo que antes te podías bañar en el río”, “Texcalama producía toneladas de lima para vender en las romerías”, “la gente venía a bañarse al charco de los Espinos”, “antes era bonito vivir aquí, tenías de que vivir” ponen sobre la mesa la situación conflictiva que generó la compañía minera y su inconformidad ante ello.

Esos discursos salen a flote cuando algún miembro del ejido convoca a un diálogo o reunión sobre la problemática del río. Durante las entrevistas se plan-

38. JAMES C., SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia*. Discursos ocultos (México: Era, 2000), 36-38.

teó que las resoluciones concretas logradas se dieron porque alguna persona del ejido habló públicamente de la situación, logrando que las inconformidades pasivas de las y los demás salieran. De esta manera, el hecho de que Peñoles accediera a bordear los jales y dar indemnizaciones a los afectados en los primeros diez años posteriores al cierre, se debió a una dinámica en donde la inconformidad y la conciencia de las afectaciones se tejieron de uno a uno. El señor Ramón F. tuvo la iniciativa de hacer la denuncia a la compañía por la contaminación del río y afectaciones a las huertas, había más personas inconformes pero él mismo dice “nadie hacia nada”, así que su iniciativa fue un puntal para validar la inconformidad de los demás miembros, logrando tomar acciones en conjunto que resultaron en un avance para evitar los deslaves de los jales al río. Aquí, surgen algunas inconformidades y diferencias entre los ejidatarios sobre todo por la cantidad de dinero que se estableció para la indemnización y porque finalmente la problemática no se resolvió del todo, la contaminación prevalece y las formas de subsistencia anteriores continuaron fracturadas.

En esa dinámica de armonía bajo tensión, se ha generado un debate por determinar si la contaminación y la problemática en el ejido es una realidad o es solo un discurso de la población. Mientras que las y los ejidatarios responden a esto con la experiencia de vida en la comunidad y un “pues usted vea”, señalando la evidencia en el río, la compañía Peñoles a través de su encargado realiza estudios de concentración de químicos para determinar si la contaminación es verdad o no. Esto muestra un poco el panorama de las relaciones de poder existentes en tal conflicto, pero que son invisibilizadas cuando se niega la existencia de dicho problema. De igual manera, al negarse la problemática y las relaciones

de poder determinadas por quien o quienes dicen que sí o no existe una problemática ambiental, es más probable que la población termine callando su inconformidad porque no tienen la razón y solo durante algunos momentos en que una, dos o más personas lo manifiestan se auto legitiman y expresan el conflicto que permanece silenciado y pasivo.

El 20 de marzo del año 2015 el comisariado ejidal de Texcalama, Talpa de Allende con la representación en turno presentan una denuncia dirigida al presidente de la república, Enrique Peña Nieto con copia para diversas instancias gubernamentales federales y locales. En la denuncia expone que la contaminación “que por mucho tiempo se ha venido generando en el río Toledo en el Municipio de Talpa de Allende, Jalisco, el cual está siendo contaminado por los residuos tóxicos de la mina el Rubí, explotada de manera irresponsable por la compañía minera Peñoles, contaminación que ha generado que se haya terminado con la vida de peces de diferentes especies y que incluso se ponga en riesgo la salud de las personas que viven en el ejido de Texcalama”. Se solicita se tomen las acciones correspondientes para que ya no se siga contaminando el río Toledo con los residuos que aún se encuentran en los jales, que se termine con la contaminación favoreciendo la vida en el río y se garantice el derecho humano a un medio ambiente adecuado.

Esta denuncia, surgida muchos años después a la iniciada por el señor Ramón F. surge en un contexto en el que un ejidatario aprovecha su lugar como presidente del ejido para atar los cabos sueltos de la problemática irresuelta. El señor Manuel F. narra como para él “es muy triste la contaminación y la problemática en el ejido”. A partir de ese sentimiento, manifiesta lo que piensa y siente a sus compañeros de ejido y se logra hacer una denuncia que refleja la

inconformidad oculta de otros ejidatarios. Claro que esta inconformidad gira en torno a las diferentes reflexiones y narrativas que se tiene a la fecha de la problemática, sin embargo, este segundo acontecimiento vuelve a hacer evidente que al salir a flote el sentimiento de agravio pasivo u oculto en la comunidad, se logra hacer eco en más personas articulando estrategias de lucha.

La percepción de las afectaciones a raíz de la minería en la vida cotidiana de la población, de alguna manera determina las formas en que esta ha logrado organizarse para resistirlas. Dichas percepciones son diferentes y se encuentran presentes en las narrativas que han creado sobre el conflicto en la comunidad. Mientras que en el transcurso normal de la comunidad parece que no existe ninguna inconformidad, en los discursos de las entrevistas, la mayoría coincide en que la minería trajo consecuencias desastrosas y de largo alcance a su comunidad. La comprensión amplia de su situación depende, como ya mencionaba, del acceso a la información que han tenido y de los discursos que se transmiten de una generación a otra. Entonces esos discursos y narrativas no se han consolidado de un momento a otro, tiene que ver con un proceso de aprendizaje en el que la población, y no de manera conjunta, crea una historia propia de lo sucedido que en último caso puede llevar a generar una forma de lucha por solucionar, cambiar o mejorar, la situación en que viven.

Por último, la comunidad del ejido ha tenido que idear nuevas formas para subsistir. Se han ensayado los huertos en casa utilizando plantas más resistentes y variando el riego con agua del río y de los cerros más cercanos. También, se aprovechan las políticas de Estado para el campo, se emplean en diferentes actividades o emigran a otros

territorios. Dentro de estas nuevas formas, se percibe que estas son creadas de manera individual y que pocas veces se ha logrado articular soluciones para el acceso al agua de manera conjunta. La generación de alternativas de subsistencia subyace al no conflicto, muestra la resistencia de la población ante la destrucción de sus pasadas formas de vida y su capacidad de reponerse bajo esa tensión permanente.

Conclusiones

Cabe señalar que, si en la comunidad no se ha logrado una organización fuerte, es por las características del conflicto en cuanto pasividad latente. De igual manera, tiene que ver con las diferentes percepciones del conflicto y el carácter un tanto individualista que han tomado las diferentes formas de resistencia.

Por otra parte, el carácter ensayístico de la minería, sobre todo en el caso presentado, puede leerse desde la expansión de capitales por la reconfiguración constante de las formas operativas en que funciona; una lógica de ampliación y expansión, sobre todo hacia zonas lejanas a los centros económicos. Es decir, en el contexto del México de finales de los ochenta y principios de los noventa, con la privatización de las empresas públicas de minerales, surgen empresas mineras nacionales fuertes que comienza a recorrer el país en busca de proyectos de inversión; tal es el caso de Industrias Peñoles propiedad de Alberto Ballesteres. Esta compañía llega al municipio de Talpa, adquiere la concesión y otras más en la región, realiza operaciones en un corto plazo para luego retirarse.

Podemos leer este proceso como una reciprocidad negativa³⁹ pues suce-

39. ANDRÉS BONI, CLAUDIO GARIBAY, FRANCESCO PANICO Y PEDRO URQUIJO, "Corporación minera, colusión gubernamental y desposesión campesina. El caso de Goldcorp Inc. en Mazapil, Zacatecas", *Revista Desacatos*, 44 (2014), 114-115.

de cuando se toman materias primas o recursos sin dejar nada en cambio. Ese carácter ensayístico es común a la expansión minera y a un sistema que constantemente busca el lucro, está presente desde la minería colonial en la región donde se trabajaba con varios reales de minas a la vez y se buscaba la expansión y crecimiento. Esta situación ni siquiera dio tiempo a la comunidad de organizarse en torno a lo que pasaba, los efectos más fuertes fueron durante el cierre de la mina y no durante su funcionamiento. Era la primera experiencia cercana a la actividad minera de parte de la comunidad. Así pues, esa característica parece ser influye en la capacidad de acción de la comunidad de manera inmediata, pues la rapidez de las actividades y el desastre generado fue más ágil que la capacidad de organización de la comunidad. Esta situación ofrece un panorama de cómo el

extractivismo minero se expande y ensaya formas operativas hasta adecuarse a los contextos geográficos a donde llega y a las demandas económicas, y cuando no logra objetivos, abandona la empresa dejando estragos ambientales en las comunidades.

Por último, es conveniente señalar que actualmente, a partir del mes de octubre de 2019⁴⁰ se comenzó a operar en la unidad minera el Rubí, nuevamente. La comunidad no fue consultada para las operaciones y se desconoce quiénes operan actualmente en la mina, si la concesión es de Peñoles bajo otra filial, bajo qué lineamientos, qué va a pasar con la problemática de la población. Lo que se sabe es que la compañía es de origen chino y que las operaciones están en marcha. Algunos ejidatarios piden se les den respuestas y soluciones a la problemática que han enfrentado durante cincuenta años y que actualmente parece repetirse.

40. MANUEL, Comunicación personal, 2019.

Bibliografía

- Arana-Zegarra, Marco. “El caso de derrame de mercurio en Choropampa y los daños a la salud en la población rural expuesta”. *Revista Peruana de medicina experimental y salud publica* 1 (2009) 113-116.
- Barrietos Ramírez, María Concepción. *El sindicalismo minero en Jalisco 1920-1933*. Tesis de Licenciatura., Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 1991.
- Barrington Moore. *La injusticia: bases sociales de la desobediencia y la rebelión*. México: Universidad Autónoma de México, 1996.
- Berardi Ana Laura “Resistencia en el Valle Calchaquí. Conflictos ecológicos y distributivos en torno al proyecto megaminero Agua Rica” En *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*, coord. Delgado Ramos Gian Carlos (Buenos Aires: CLACSO, 2013), 251-267.
- Boni Andrés, Garibay Claudio, Panico Francesco y Urquijo Pedro. “Corporación minera, colusión gubernamental y desposesión campesina. El caso de Goldcorp Inc. en Mazapil, Zacatecas”. *Revista Desacatos* 44 (2014) 113-142.
- Bucio Feregrino Claudia “Conflictos socioambientales en San Luis Potosí” En *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*, coord. Delgado Ramos Gian Carlos (Buenos Aires: CLACSO, 2013), 269-289.
- Carbajal López, David. *La minería en Bolaños, 1748-1810. Ciclos productivos y actores económicos*. Zamora Michoacán: el colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2002.
- Ceja Martínez Jorge. “Tierra arrasada. Extractivismo minero y resistencias en América Latina”. *Revista Contextualizaciones Latinoamericanas* 6 (2012).
- Ceja Martínez Jorge. “Extractivismo minero, globalización neoliberal y resistencias socioambientales en México”. *Revista Contextualizaciones Latinoamericanas* 11 (2014).
- Delgado Ramos Gian Carlos coord. Anexo “Mapa de conflictos ambientales” En *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*, (Buenos Aires: CLACSO, 2013), 305-588.
- De León Meza C. René. “Los reales de minas de la caja de Guadalajara durante el siglo XVIII: circuitos comerciales y producción de plata”. *Revista de Indias* 252 (2011) 481-508.
- De León, Meza Carlos René. *Minas y haciendas de beneficio: memoria histórica-descriptiva de algunos reales de minas de la Nueva Galicia en el siglo XVIII*. Tesis de Licenciatura., Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 1998.
- Eguiguren, María Beatriz, Espinosa, María Gabriela y Sánchez Vázquez Luis. “Percepción de conflictos socio-ambientales en zonas mineras: el caso del proyecto Mirador en Ecuador”. *Revista Ambiente y sociedades* 2 (2016) 23-44.
- Eslava Galicia, Mayra Montserrat y López Bárcenas Francisco. 2013. *El mineral o la vida. Legislación y políticas mineras en México*. México D.F.: Itaca.
- Fajardo M. Antonia. “Marmato (Caldas): la paradoja de vivir en la miseria sobre la riqueza”. *Agencia Prensa Rural*, diciembre (2018).
- Fernández Poncela, Anna María. “La Virgen de Talpa: religiosidad, turismo y sociedad”. *Revista Política y Cultura* 38 (2012) 29-48.

- Giarracca Norma y Teubal Miguel, “Argentina: La dinámica extractivista de la producción de soya y la minería a cielo abierto” en *El neoextractivismo ¿un modelo posneoliberal de desarrollo o el imperialismo del siglo XXI?*, coords. Petras James y Veltmeyer Henry (México: Paidós, 2014), 83-124.
- Gutiérrez Moreno Patricia y de León Meza Carlos René. “Bonanza y borrasca de dos empresas mineras en el Estado de Jalisco, México 1900-1940”. *Revista Historia Industrial* 57 (2015) 111-137.
- H. Ayuntamiento de Talpa de Allende. Plan General de Ayuntamiento 2015-2018.
- Instituto de Información Estadística y Geográfica (IIEG). 2018. Talpa de Allende. Diagnóstico del municipio. Mayo 2018.
- Industria Peñoles S.A de C.V. Primer siglo de Peñoles 1887-1987. Biografía de un éxito. México D.F.: Industria Peñoles, 1988.
- Leifsen Esben, Sánchez Vázquez Luis y Verdú Delgado Ana Dolores. “Minería a gran escala en Ecuador: Conflicto, resistencia y Etnicidad”. *Revista de Antropología Iberoamericana* 2 (2017) 169-192.
- Lucio López, Carlos. *Conflictos socioambientales, derechos humanos y movimiento indígena en el Istmo de Tehuantepec*. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2016.
- Lucio López Carlos, McCulling Cindy y Tetreault Darcy coord., *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2019.
- Madrigal González David “Conflictos y no conflictos en el Valle de San Luis Potosí. Análisis de la dimensión conflictiva de lo socioambiental a partir de dos casos” En *Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México. Problemas comunes lecturas diversas*, coords. Paz María Fernanda y Nicholas Risdell (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 59-89
- Méndez Polo Olga Lucia “La Colosa, entre los flujos del gran capital y la tradición del suelo fértil” En *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*, coord. Delgado Ramos Gian Carlos (Buenos Aires: CLACSO, 2013), 211-232.
- Observatorio de Conflictos Mineros de América. 2015. Auge de minería en Latinoamérica. Informe de referencia, FDCL Berlín.
- Paz, salinas María Fernanda “Introducción” En *Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México. Problemas comunes lecturas diversas*, coords. Paz María Fernanda y Nicholas Risdell (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 5-10.
- Ponce García Andrea “Ecología Política y minería a gran escala. Estudio de caso del proyecto “Mirador”, Ecuador” En *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*, coord. Delgado Ramos Gian Carlos (Buenos Aires: CLACSO, 2013), 233-250.
- Rojas Lucero Ángeles “Extracción minera de Barita en Chicomuselo, Chiapas, México” En *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*, coord. Delgado Ramos Gian Carlos (Buenos Aires: CLACSO, 2013), 291-304.

- Saade Hazin, Miryam. *Macroeconomía del desarrollo. Desarrollo minero y conflictos socioambientales. Los casos de Colombia, México y el Perú*. Chile: Naciones Unidas, 2013.
- Sabogal Aguilar Juliana “Extractivismo en Colombia: el caso de Marmato-Caldas en clave de Ecología Política” En *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*, coord. Delgado Ramos Gian Carlos (Buenos Aires: CLACSO, 2013), 171-190
- SEDESOL, 2017. Informe Anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2017. Jalisco, Talpa de Allende.
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era, 2000.
- Tetreault Darcy Víctor “México: La ecología política de la minería” en *El neoextractivismo ¿un modelo posneoliberal de desarrollo o el imperialismo del siglo XXI?*, coords. Petras James y Veltmeyer Henry (México: Paidós, 2014), 253-279.
- Toledo Víctor M. *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*. México: Grijalbo, 2015.
- Torroba Rodrigo “Proyecto “Potasio Río Colorado”” En *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*, coord. Delgado Ramos Gian Carlos (Buenos Aires: CLACSO, 2013), 191-210.

Consultas de internet

- Gobierno de Estado de Jalisco, Talpa de Allende, 2019. En <https://www.jalisco.gob.mx/es/jalisco/municipios/talpa-de-allende>
- GranColombiaGold, Marmato, 2018. En <http://grancolombiagold.com.co/marmato/>
- INEGI, 2015. Cuéntame, información por entidad. En http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/jal/territorio/div_municipal.aspx?tema=me&e=14
- SEDESOL 2014. <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=14&mun=084>

MIGUEL DE UNAMUNO: PERSONALIDAD, MISTERIO Y NOVELA

LAURA GABRIELA SÁNCHEZ VERTIZ ORTIZ*

Recibido:
4 de julio de
2019

Aceptado:
22 de octubre de
2019

Resumen: Unamuno es, sin duda, uno de los grandes hitos del siglo XX. Sus textos reflejan la gran y misteriosa personalidad del escritor salmantino. Pensar en Unamuno es pensar, y sentir, a cada uno de sus personajes como continuación de él. Cada personaje es Unamuno desdoblándose, haciéndose una persona, un yo que se descubre en el otro sin dejar de ser lo que es. ¿Qué es? Personalidad, misterio, novela, agonía y ansias de inmortalidad.

Palabras clave: personalidad, otro, novela, creación, afonía

Abstract: Unamuno is, without doubt, one of the major milestones of the 20th century. His writings reflect the salmantino writer's great and mysterious personality. Think about Unamuno is thinking and feeling, each of his characters as a continuation of it. Each character is Unamuno is unfolding, a person, a self that is discovered in the other without ceasing to be what is doing. What is it? Personality, mystery, novel, agony and desire for immortality. Thus, the intention of this text is to present how Unamuno unfolds in his characters, to show us, through the mystery that gives him to write novels, his personality.

Key words: personality, different, novel, creation, aphonia

* Licenciada en Filosofía por la UAEMéx. Alumna del 4º semestre de la maestría en Humanidades: estudios latinoamericanos

“¿No son acaso autobiografías todas las novelas que se eternizan y duran eternizando y haciendo durar a sus autores y antagonistas? (...) Toda novela, toda obra de ficción, todo poema, cuando es vivo es autobiográfico”¹

Una nota característica de la literatura unamuniana, de Unamuno de carne y hueso, es el eterno juego de contrarios que está en relación estrecha con el misterio de la personalidad. Es en 1927, durante su destierro en Hendaya,

que escribe su autobiográfica *Cómo se hace una novela*, narración en la que permanece la pregunta -que es al mismo tiempo problema- por la personalidad: ¿seré como me creo o como se me cree? Problema que parece encontrar respuesta en la agonía, es

1. MIGUEL DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela*, (España: Biblioteca Básica Salvat, 1982), 4.

decir, hay una constante lucha por tratar de resolverme sin encontrarme; es en este tenor donde se le cree a Unamuno un agonista, un incansable luchador de todo y nada, deseoso de inmortalidad, ajeno a la paz, cercano a la guerra; en fin, una leyenda que oculta el espíritu contemplativo, que sin embargo subyace desde los primeros escritos de don Miguel.

Cuando Blanco Aguinaga² habla de “la leyenda” que es Unamuno, a mi parecer deja de lado el misterio de la personalidad, concretamente el hecho de que el hombre de carne y hueso no es un ente acabado” sino un ser de infinitas piezas, más aún como el propio Unamuno lo dice³, somos temporales y eternos, somos lo que creemos ser y lo que los demás creen que somos; nos creamos y nos destruimos, permanecemos de pie o nos ahogamos, hasta la búsqueda de la eterna paz es una lucha, agonía por resolver mi personalidad, agonía también el anhelo de conciencia, contemplación y eternidad.

Si bien es cierto que yo considero a Unamuno más cercano a la *contemplación* (y en esto estoy de acuerdo con Blanco Aguinaga)⁴ que a la *agonía* como lucha fatua por la inmortalidad, tampoco desdeño la necesidad, que hay en el *Yo*, por la refutación, es momento crucial en que la personalidad se afronta como *Quaestio*. Habrá que considerar, pues, al filósofo salmantino como un hombre de carne y hueso que lucha y anhela la contemplación, no una falsa gloria o fama con miras

a la inmortalidad; pues como él mismo dice: “es que si no me hago mi leyenda me muero del todo. Y si me la hago, también [...] ¿Hipócrita? ¡No! Mi papel es la verdad y debo vivir mi verdad que es mi vida”⁵. Vida de contradicción, de agonía, de creación literaria colmada de autobiografía, de notas que señalan el camino hacia la contemplación, la personalización del *todo*, el encuentro con dios y el regreso al origen, donde:

“Duerme el regreso, la esperanza duerme,
y es el tranquilo curso de tu vida
como el crecer de las encinas, lento,
lento y seguro⁶.”

Hay en el corazón agónico de Unamuno un “escondrijo” silencioso, un dolor que trata de callar porque, las veces, duele más que la agonía. Se recoge a ese silencio en busca de paz; no es que le haya agotado la lucha, no esté en busca de una paz inconsciente ni de un adormecimiento que le alivie el dolor, pues es el dolor en que le mantiene despierto, antes bien anhela desligarse de él para fundirse en lo eterno. Este deseo es misterio trágico, pues involucra tratar de ser otro para alcanzar lo eterno sin dejar la densidad del cuerpo, ser otro, distinto del que se es para alcanzar la contemplación; en suma ser todo sin dejar de ser lo que soy, sin dejar de vivir. A este respecto hay varios textos unamunianos escritos en torno a la crisis del 97 que dan cuenta del misterio trágico de la personalidad; misterio

2. CARLOS BLANCO AGUINAGA, *El Unamuno contemplativo* (México: El Colegio de México, 1959), 31

3. Uno de los textos cumbre de la literatura unamuniana es *Del sentimiento trágico de la vida*. Libro que posiciona a Unamuno como un escritor existencialista y del que se toman las categorías que, por antonomasia, reconocemos en su obra, a saber: la existencia, la inmortalidad, el sentimiento trágico de la vida, la angustia y la inmortalidad.

4. *El Unamuno contemplativo*, libro escrito por Carlos Blanco Aguinaga, es una interpretación novedosa porque presenta una perspectiva inexplorada de Unamuno que va más allá “del sentimiento trágico”, pues antes que pensar en la agonía y la inmortalidad y al propio Unamuno como un ser-para-la-muerte, Blanco Aguinaga inserta categoría que nos muestra al filósofo salmantino como un hombre contemplativo, cuya idea de inmortalidad se basa en sentir lo que es, lo que siente y lo que vive.

5. MIGUEL DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela* (España: Biblioteca Básica Salvat, 1982), 14.

6. MIGUEL DE UNAMUNO, *Poemas de los pueblos de España* (México: Red editorial Iberoamericana, 1990), 40.



Kurdish YPG Fighter

porque no alcanza la vida en tanto *quaestio* a resolver el problema de lo que soy, creo ser o lo que los demás creen que soy; trágico porque por más que haya un esfuerzo por trascender lo que soy, por cambiar mi moral, mi cuerpo y mi circunstancia, estoy confinado a lo que soy en este momento; es decir, cambiar implica un salto mortal, un dejar de ser lo que soy, perder mi conciencia, morir.

“Contar la vida ¿no es un modo, y tal vez el más profundo, de vivirla?” Esta frase es espejo, pues refleja el talento creativo de Unamuno, su necesidad por plasmarse en sus escritos y al mismo tiempo hacer que sus lectores padezcan sus creaciones, ser lector es hacerse autor, actor; lo que leo, no es ya lo que el autor dice, sino lo que yo me digo. Aún más, el autor se encuentra en cada

uno de sus personajes: Miguel de Unamuno es Joaquín, Manuel Bueno, Pachico, Augusto y hasta Nicodemo.⁸

Todos estos personajes son de carácter, el del mismo Unamuno, todos, también, tienen el gran problema de la personalidad, viven agónicamente y anhelando salvarse, salvar su vida, su persona, crearse un “alma”, hacerse *nivola*⁹ y contemplar la eternidad.

Es en *Nicodemo, el fariseo*, escrito de 1899, donde se puntualiza el tema de la personalidad, mostrando una respuesta más cercana a la contemplación que a la agonía, al tiempo que, entre líneas, Unamuno sugiere que la verdadera respuesta de lo que soy, y sobre todo el anhelo de inmortalidad, se haya en una vuelta al origen, en la “leche de la infancia”¹⁰.

7. MIGUEL DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela* (España: Biblioteca Básica Salvat, 1982), 29.

8. Todos estos nombres corresponden a personajes de sus novelas y cuentos: *Abel Sánchez, San Manuel Bueno, mártir, Paz en la guerra, Niebla y Nicodemo, el fariseo respectivamente*.

9. Unamuno se rehúsa llamar novela a su producción narrativa, opta por hacer *nivolas* para no ser tachado de mal novelista. Este término lo da a conocer en el prólogo que él mismo, bajo el pseudónimo de Víctor Goti, hace a su *nivola Niebla*.

10. MIGUEL DE UNAMUNO, “Nicodemo, el fariseo” en *Obras selectas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1977), 927.

Es Nicodemo un fariseo, pues cree en la vida más allá de la muerte, de manera vaga, con la fe del carbonero, envuelto en una falsa moral de la que solo participa el ser carnal, sin encontrar, ni buscar siquiera, al ser espiritual, al verdadero, al que se es y con el que la personalidad adquiere conciencia, personalización y contemplación.

En dicho texto, Unamuno da voz a dos personajes: Jesús (Cristo) y Nicodemo (fariseo), nótese el juego de contrarios que está ya desde la estructura de la narración, son dos los personajes, ejemplo de hombre, uno carnal, falso temporal y otro espiritual, verdadero, eterno. Es la historia misma de *Nicodemo* una lucha, agonía, por alcanzar la contemplación, o si se quiere, por salvar su individualidad y hacerse persona, conciencia y así poder totalizarse, ser parte de *todo*. Sin embargo Nicodemo tiene un problema, no hace el bien que desea, quiere liberarse de su cuerpo, es decir añora liberarse de la muerte, anhela inmortalidad, pero no tiene fe, no cree lo que hace, ni quiere creer. Unamuno está frente al espejo de la agonía, esa lucha legendaria por la inmortalidad lo lleva a cuestionar su verdadero deseo, a sentirse fariseo, falso, y sobre todo a revisar las “honduras de su ser”. Es ahí donde se encuentra, entre monodialogos interminables, donde las ideas valen poco porque lo que se quiere ver, de veras, es lo eterno, “donde es preciso sacudirse de lo impuro de sí mismo y hay que mirar con el núcleo interno, con el hombre interior, desnudándolo de la costra terrenal que enturbia [...]”¹¹

Lo que ofusca al hombre espiritual y le impide ver lo eterno es justamente el hombre creyente en una vida superior a la temporal; para Unamuno ver lo eterno es una reconciliación con lo que Soy, con mi circunstancia y con mi origen. Personalizarme es tomar conciencia de lo que soy,

en esto me va la vida: en hacerme persona, re-nacer y “des-morir”. Nicodemo representa al hombre que anhela *ser otro*, al inconforme con la vida presente; ruega a dios le deje re-nacer para enmendar sus culpas y ser, ahora, en su “nueva vida” un hombre de fe. Ha pensado que re-nacer o des-morir significan eliminar la muerte de nuestra existencia y nacer cada día bajo nuevos preceptos eliminado así todo lo que cause malestar, dolor o tragedia.

Sin embargo, cuando Unamuno habla de re-nacer o des-morir se refiere al presente eterno, en el que si bien hay una vista al pasado, al que me debo, no regreso a lo que fui para lamentarme de lo hecho, ni miro al futuro añorando lo que no tengo; re-nacer es atreverse a mirar lo que soy, en mi interior, en mi ser espiritual, buscar lo eterno en mí, al hacerme conciencia, al personalizar mi circunstancia

Porque esa eternidad que te imaginas se extiende desde lo insondable del último inasequible ayer a lo insondable del último inasequible mañana (...) y has de buscar la eternidad viva sustentando el movimiento actual, en las entrañas mismas del presente, cual sustancia de éste, como raíz de la permanencia de lo fugitivo, en dios, para quien ayer y mañana son siempre hoy.¹²

Unamuno no habla de una eternidad quieta, la quietud resulta mortal; sino de una eternidad en movimiento en la que la persona, de carne y hueso esté consciente de la circunstancia que le rodea y a la que ha personalizado en un eterna y constante creación; antes de ahondar en la creación y eternidad, es menester mostrar otro “misterio de personalidad”.

11. *Ibid.*, 938.

12. *Ibid.*, 930.

Misterio en tres jornadas y un epílogo, *El Otro* muestra el trágico juego de dos hermanos que tratando de salvar su propia personalidad, terminan por desaparecer, morir sin re-nacer, quedando encerrados, ocultos de la vida y de sí mismos. En el drama, muestra Unamuno su preocupación por la infancia y una vez más, su necesidad de contemplación, de re-nacer, de des-morir, no como rechazo del presente anhelando futuro o pasado, sino como reconciliación con el origen con lo que en verdad somos pero nos aterra descubrir. *El Otro* guarda un secreto; secreto que le impide recordar su nombre, ha olvidado quién es, su por qué y para qué en la vida. Al matar al *otro* el *otro* ha muerto también. En el teatro, estos personajes juegan, poseen una máscara, son personas, es en el drama donde deben despojarse de la máscara, desnudarse ante el espejo, reflejarse ante los propios ojos; si bien estos hermanos, personajes del drama, son individualidades distintas, separadas, al ser iguales por ser hermanos gemelos, terminan por no distinguirse, por ser el mismo, sin saber, cuál murió, cuál quedó vivo, y por vivo, muerto. El terror de la personalidad es en este drama la repetición, el espejo que refleja no solo *mi* imagen sino a otro ser que es *otro* pero idéntico a mí, una personalidad que impide la salvación y reconocimiento de la persona, ¿De cuál? No parece importar, ambas son la misma, *el otro*; el vivo, el asesino suicida no recuerda su origen, ahora tiene un doble secreto y será un misterio para él, y los que le rodean, descubrirlo. Doble secreto, él ha perdido la razón, en su locura solo sabe que *es el otro* que al matar a su hermano se ha dado muerte a sí mismo, se ha perdido en *el otro*, porque *el otro* se le apareció ante él, como él mismo, y le mostró su “origen”:

Me vi entrar como si me hubiese desprendido de un espejo (...). Me

vi entrar, y el otro, yo... se me quedó mirando a los ojos y mirándose en mis ojos... Sentí que se me derretía la conciencia, el alma; que empezaba a vivir, o, mejor, a desvivir, hacia atrás, redrotiempo (sic)... Empecé a vivir hacia atrás, hacia el pasado... Y desfiló mi vida [...] y me hice niño, ¡niño!¹³

El misterio en el drama de *El otro* es la muerte, el fratricidio, a partir de la seducción y la envidia. Los celos son los que llevan al *otro* a matar a su hermano; Unamuno no deja claro quién es el asesino, la locura hizo que los nombres, Cosme y Damián, fueran olvidados, sepultados en lo más oscuro de la casa, tal como hicieron con el cadáver. Nadie quiso saber la verdad, ninguno quiso mirarse en el espejo pues éste reflejaba que “el camino para odiarse es verse fuera de sí, verse otro”¹⁴. Y esto hay que evitarlo, tratar de descubrir el misterio, lo que somos, lo que llevamos dentro, es una fatalidad, es algo que no debe aclararse, conocerlo es mortal, descubrir el misterio es la pérdida de la personalidad, el fin de la vida. Ese es el común denominador de los individuos: perderse en lo fútil, lo pasajero, sin mirar adentro, sin desentrañar secretos, ocultándose de los espejos por temor a ser reflejados o ser lanzados al mar de la incertidumbre; pero para Unamuno esto no es una salida, vivir así como lo hicieron los personajes que rodeaban al *otro* es una calamidad, eligen vivir en el tedio, en la quietud sin saber que es ahí donde se pierde personalidad y Unamuno anhela salvarse, ganarse la vida, hacerse un alma, darle sentido al universo, ser parte de todo, realizarse como conciencia en libertad.

Los personajes del drama no lo logran, pues prefieren perderse, ampararse en el engaño, ocultar la *llave* que abre el interior y

13. MIGUEL DE UNAMUNO, “El Otro”, en *Obras selectas* (Madrid: Biblioteca nueva, 1977), 963.

14. *Ibid.*, 974.

que tanto miedo causaba al *otro*, descubrirse como suicida es peor que hacerlo como asesino; mientras el primero pierde todo, el segundo, al matar una parte de lo que es, descubre que hay otra con la que ha de intentar salvarse, si es que logra reconciliarse con su condición actual, reconocerla no es tarea fácil, significa descubrir el misterio, ver su verdadero rostro, mirar hacia adentro. El *otro*, como personaje, muere, le es imposible mirarse, abrirse; pero Unamuno, como creador que viene al mundo a hacer su *yo*, sabe que el misterio, el secreto, es lo que da sentido, lo que hace al individuo persona, conciencia en libertad.

Para Unamuno, conciencia y libertad son lo mismo. La libertad es la posibilidad de la creación, de hacer frente al tiempo, de salvarnos. Conciencia es, pues, la salvación del individuo que se hace persona, que se descubre parte del mundo de manera dolorosa y agónica, condición que hace del hombre un ser acongojado por un deseo: el anhelo de no querer morir.

“Y, sin embargo, nada dura más de lo que se hace en el momento y para el momento”¹⁵. Parece que se resuelve el problema de la personalidad, sin embargo hay algo más, y es que la *quaestio* no solo es el camino, el proyecto de la persona, su querer ganarse *en y la vida*, sino un deseo que subyace todo ese camino y que por el dolor y la congoja, al querer personalizar todo se descubre: el anhelo de inmortalidad. Ese anhelo no está allende la vida, está en el interior del hombre de carne y hueso, es su entraña, su secreto; es el misterio que habrá de desentrañar, por el que habrá que vivir porque es lo que nos da vida, nos mantiene despiertos, nos hace creadores. Tal es el caso de U. Jugo de la Raza, personaje en que se convierte Unamuno en *Cómo se hace una novela*, personaje que es deseo, sentimiento, palabra, es decir creación. El autor se crea personaje, juega

con ese misterio que se esconde en su interior, en su sueño creador, para descubrir cuál es su personalidad: si la del hombre agónico que lucha eternamente hasta el hastío, o la del ser que busca ese instante eterno en que, fundiéndose con el mundo, no solo se siente conciencia, sino al hacerlo personaliza al mundo, siente su *Yo* en *todo*.

Es durante su descenso -como gusta llamarle al destierro- en Hendaya (1927) que Unamuno escribe esta novela, y ya percibe, lo que desde escritos anteriores notaba con fuerza: anhelo de contemplación, deseo que se ve opacado por el de agonía, por esa leyenda que es él mismo, por esos dos hombres que lleva en sí, por ese juego de contrarios que son la sustancia de su existencia. A U. Jugo de la Raza le abruma la vida, no sabe qué creer de su persona; en el tedio, se ha confesado consigo mismo, y ha resuelto hacer de sí una novela, hacerse un alma, salir de la tumba que él ha cavado.

U. Jugo de la Raza, errando por las orillas del Sena (...) da con una novela que apenas ha comenzado a leerla, le gana enormemente, le saca de sí, le introduce en el personaje de la novela, le identifica con aquel otro, le da una historia (...). Y he aquí que da con un pasaje, pasaje eterno, en que lee estas palabras proféticas: <<Cuándo el lector llegue al fin de esta dolorosa historia se morirá conmigo>>¹⁶.

En esta novela el problema de la personalidad se halla entre el autor que hace de sí un personaje envuelto en una leyenda que agoniza, no el sentido unamuniano de agonía como lucha, sino como padecimiento que aturde y que lleva a la muerte, y lo que él realmente se quiere mostrar: como un hombre de carne y hueso que anhela inmortalidad, que desea mirarse

15. MIGUEL DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela* (España: Biblioteca Básica Salvat, 1982), 3.

16. *Ibid.*, 930.



Kurdish YPG Fighter

en su propio espejo, uno que refleje el verdadero sentimiento de la personalidad: la contemplación. El personaje vive temeroso, su muerte se aproxima con el final de la novela que lee, la novela le está haciendo, por eso decide empezar de nuevo, leer lentamente y retroceder, para nunca morir, re-nacer en cada instante, en cada capítulo. Pero, habrá de morir de cualquier modo, leyendo o no, no hay garantía de vida eterna ni al inicio ni al fin de la novela, al menos no para el lector; se trata de ser autor, de vibrar; Unamuno sabe que va a morir, no se aferra a la fama, a la gloria, ni a escribir cada día una nueva novela pensando que ahí está su inmortalidad, antes bien, reconciliado con lo que es, porque así se ha creado, lo ha creído, le han creído y creado, busca en su interior, en sus palabras que salen en forma de novelas o poemas como notas de un secreto que es el sentido que tiene la conciencia frente al

universo. Cómo termina *U. Jugo de la Raza* es algo que no debe interesarle al lector, lo verdaderamente importante radica en la realización de la personalidad, en el ser creador de la propia novela, en hacerse persona, ser finalidad de conciencia y sentido. Esto es lo que persigue Unamuno autor, lo que de algún modo busca hacer sentir en sus lectores.

"Yo estoy aquí para alumbrar y alumbrarme, para hacer nuestra novela [...]. Y al decir que estoy para alumbrarme, con este —me, no quiero referirme, lector mío, a mi yo solamente, sino a tu yo, a nuestros yos."¹⁷

Unamuno nos invita a crearnos, a descubrir lo que somos, a contemplar nuestra existencia en medio de la inmortalidad. Una inmortalidad que no se vive a futuro, sino eternamente en un pasado: lo que fui, lo que soy, ese lo que contemplo, lo que creo. Pues después de todo, qué soy sino lo que *creo* ser.

17. *Ibid.*, 32.

BIBLIOGRAFÍA

Blanco Aguinaga, Carlos, *El Unamuno contemplativo*, El Colegio de México, 1959.

Unamuno, Miguel de, *Cómo se hace una novela*, Biblioteca Básica Salvat, España, 1982.

Unamuno, Miguel de, *Poemas de los pueblos de España*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1990.

Unamuno, Miguel de, *Obras selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1977.

LA METÁFORA Y LA METONIMIA EN LA HISTERIA: DIÁLOGO ENTRE LITERATURA, PSICOANÁLISIS Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

JAZMÍN VELASCO CASAS*

Recibido:
25 de septiembre
de 2019
Aceptado:
25 de noviembre
de 2019

* Maestra en Filosofía y Licenciada en Psicología clínica por la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA).

Resumen: La filosofía es una labor de mediación de ámbitos culturalmente diferenciados y su compromiso es abordar problemas multidisciplinares. Se planteará aquí la relación entre Literatura, Psicoanálisis y Hermenéutica analógica, aplicado al caso clínico, Dora de Sigmund Freud, de manera que se reflexione sobre el estrecho enlace de la subjetividad y el lenguaje en la construcción de representaciones del mundo.

Palabras clave: Psicoanálisis, histeria, metáfora, metonimia, hermenéutica analógica.

Abstract: Philosophy is a work of mediating culturally differentiated areas, and its commitment is to address multidisciplinary problems. This paper intends to present a dialogue between literature, psychoanalysis and analogic hermeneutics, applied to the famous Freud's case study, Dora, in order to reflect the narrow bound of subjectivity and language in the construction of representations of the world.

Keywords: Psychoanalysis, Hysteria, metaphor, metonymic, analogic hermeneutics.

He aquí mi falta: quisiera que me amen,
mucho más que amar.
(...) He de morir así, sin más patria que
esta versión del deseo, sin más promesa
que su incumplimiento.

María Negroni¹

I. Definición, Causa y Características de la histeria

I.1 Definición

De acuerdo con Nasio, la histeria es una neurosis por lo general latente que, en la mayoría de las veces, estalla al producirse ciertos acontecimientos notorios en periodos críticos de la vida de un sujeto, como la adolescencia, por ejemplo. Se manifiesta en trastornos diversos y pasajeros, como síntomas somáticos que no tienen una etiología orgánica, y que su ubicación corporal no obedece a las leyes fisiológicas del organismo. Freud, en *Análisis de un caso de histeria*, puntualiza que la persona histérica es aquella, que sea o no sea capaz de producir síntomas somáticos, sufrirá predominante o exclusivamente sentimientos displícetes ante ocasiones de excitación sexual.

I.2 Causas

Sigmund Freud distinguió en un comienzo, que la causa de la histeria se remontaba a una experiencia traumática de la infancia, donde el niño tomado de improviso fue víctima de una seducción sexual proveniente de un adulto, la cual implicó un desarrollo prematuro de su sexualidad, así como una sobreexcitación a nivel inconsciente. Esta situación violenta significó la creación de una huella psíquica del trauma, también conocida como *representación in-*

tolerable, la cual consiste en dos elementos inconscientes: la sobrecarga del afecto y la imagen sobreactivada. Dicha representación intolerable genera angustia y, fallidamente, el Yo intenta amortiguar y soportar la tensión exorbitante. Ante la falta del Yo, lo que resta es la represión para aislar de la conciencia lo perturbador; sin embargo, esta representación separada de las otras es una manera inadecuada de defenderse, puesto que se anidará en el seno del Yo, y ulteriormente provocará una actividad patógena inextinguible. De lo anterior, Freud distingue que el trauma que el niño sufre no es la agresión exterior, sino la huella psíquica que quedó de la agresión; dicho de otra forma, es la solución o la tramitación del Yo de ese afecto de angustia displícete que inundó el psiquismo. Esta angustia no es otra más que el miedo ante la amenaza de castración.

La tesis freudiana afirma que es el afecto el que domina en el fantasma femenino de castración como origen de la histeria, por tanto, no es la angustia, como en el caso del varón, sino el odio y el resentimiento hacia la madre. En su fantasma, la niña no tiene la idea del pene sino de un falo que le han robado, y tampoco tiene la idea de la vagina como cavidad positiva, sino de la falta de un falo que hubiese debido estar ahí, generando así una gran confusión de la identidad sexual.

I.3 Características: el cuerpo histérico

Según Laplanche y Pontalis, la especificidad de la histeria es la búsqueda del predominio de cierto tipo de identificación, de ciertos mecanismos —especialmente la represión, en su mayoría manifiesta— y el afloramiento edípico que se desarrolla principalmente en los registros libidinales fálico y oral. Asimismo, la libido desligada de la repre-

1. MARÍA NEGRONI, *La boca del infierno* (México: Mantis Editores, 2009), 40-42.



Kurdish YPG Guerrillas

sentación reprimida se transforma en energía de inervación. De esta manera, lo que caracteriza los síntomas de conversión es su significación simbólica, dichos síntomas expresan, a través del cuerpo, representaciones reprimidas, reelaboradas por los mecanismos de condensación y desplazamiento. La conversión, en este sentido, es entendida como una transformación de un exceso permanente de energía que se traslada desde lo psíquico hasta lo somático; y que posee la energía equivalente de excitación del trauma inicial a aquel afecto sexual comparado con un orgasmo. Por lo tanto, la región somática afectada por el síntoma de conversión es comparable a aquella zona del cuerpo (del niño o el adulto) que fue alcanzada por el trauma, y que, a través del tiempo, se transformó en una imagen determinada.

En *El dolor de la histeria*, Nasio habla que el cuerpo del histérico sufre por dividirse entre la parte genital, anestesiada y

aquejada de intensas inhibiciones sexuales; y todo el resto no general del cuerpo, se muestra, paradójicamente, muy erotizado y al servicio de constantes excitaciones sexuales. El histérico, es fundamentalmente, un ser de miedo, que para atemperar su angustia, no ha encontrado otro recurso, entre sus fantasmas y en su vida, que el estado de la insatisfacción. Este miedo tiene como nódulo la amenazante capacidad de tener un goce máximo, porque si lo viviera, arriesgaría la integridad de todo su ser. Es decir, el miedo ante la amenaza de castración. Porque bien se puede tener miedo de perder el ser ante el cumplimiento del deseo incestuoso, o bien, se tiene miedo frente a la idea de arriesgar el falo, el cual, el cuerpo del histérico representa. Nasio imagina el cuerpo del histérico, como un cuerpo abierto hacia afuera como un animal vivo, constituido de sensación pura que busca en el cuerpo del otro despertar su

libido, pero no desde la genitalidad (su miedo primordial y signo de una sexualidad inmadura o infantil), sino a través de la hipererotización de cualquier otra circunstancia.

II. La metáfora y la metonimia en la histeria

II.1 Definición

La metáfora y la metonimia pertenecen a la clasificación de los tropos. La palabra *tropo* significa en griego cambio, vuelta o giro. Con ello se entiende que un vocablo ha mutado de su significado primitivo y ha pasado a otro enteramente distinto, que tiene con el primero una relación de semejanza o analogía. En el lenguaje tropológico, las palabras no pueden tomarse en su propia significación, sino que han de entenderse en un sentido figurado que les presta la cualidad que evocan.

La metáfora consiste en expresar una idea con el nombre de otra que tenga con ella cierta relación de semejanza. Se basa en el parecido entre un plano real y un plano evocado, solo que este último posee mayor intensidad y expresividad que el real. Por ejemplo: “Los hilos del aguacero” por las continuas gotas de agua; ó “el polvo roba el día” por el polvo oscurece la luz.

La metonimia significa transposición o transmutación de un nombre en otro; consiste en designar una cosa con el nombre de otra por existir entre ambas alguna relación de sucesión o dependencia. Por ejemplo: “Yo poseo un Dalí” por yo tengo una pintura de Dalí; o “respetar las canas” por respetar la ancianidad.

II.2 Metáfora como condensación y metonimia como desplazamiento

Metáfora y metonimia corresponden respectivamente a los procesos inconscientes que explicó Freud como condensación

y desplazamiento en *La interpretación de los sueños*. En esa obra, la condensación es una imagen o una palabra que representa por sí sola varias cadenas asociativas de las que constituye el punto de intersección; mientras que el desplazamiento es el significado de una representación transferido hacia un elemento particular de esta, o a algo que tiene algún vínculo con la primera representación.

Freud advertía en esta obra de 1900, que la interpretación de los simbolismos en el sueño debía realizarse de manera individual, y no colectiva, porque justo los elementos elegidos por una persona pueden significar algo totalmente distinto a los de otra, aunque pertenezca a su misma idiosincrasia. En esta línea, la construcción de metáforas y metonimias no pueden comprenderse de forma general, sino exclusivamente en la subjetividad del individuo. En los *Estudios sobre la histeria* de 1895, Freud distingue en varios fragmentos, un determinismo asociativo y un determinismo simbólico de los síntomas. Por ejemplo, la parálisis de Elizabeth von R, la cual se determinó asociativamente por su ligazón con varios sucesos traumáticos, y además, simboliza ciertos contenidos morales, como “esto no marcha, esto no lo puedo tragar”, etc.

Lacan realiza aportaciones interesantes y que se entrelazan con el tema que ocupa este escrito. Menciona que la metáfora representa el deseo inconsciente que es *falta*, y que este tropo, como cadena significativa, gira alrededor de la falta de un significado original, por lo que no *sustituye* un objeto con otro –como en la retórica– sino que *pone* un objeto en lugar de una falta de objeto, origen del deseo. (Lo anterior se puede observar claramente en el caso Dora, donde coloca la tos como un deseo hacia el padre, que enseguida se explicará). En relación con la metonimia, Lacan aclara que este tropo ofrece la posibilidad de representar

el objeto que satisfaría el deseo inconsciente *desplazándolo* interminablemente a lo largo de la trama de las alusiones hacia objetos contiguos. (En Dora también se puede encontrar esto al momento en que busca otros objetos de amor que sustituyan del deseo por el padre, como el Sr. K. y el mismo Freud).

III. El caso Dora: los síntomas a través de la historia

Ida Bauer (Dora), de dieciocho años, inició tratamiento con Freud el mes de octubre de 1900, el cual tendría duración de poco más de dos meses. Su diagnóstico fue una histeria con tos nerviosa y afonía, síntomas que obedecían al carácter de una “chupadora”; quien también presentaba una posición paradójica hacia los hombres y las mujeres. En su historia encontramos un padre enfermizo con episodios de depresión, y una madre ausente, replegada obsesivamente a las labores domésticas, así como un hermano mayor identificado con la madre, quien fue un modelo para Dora en sus primeros años.

La paciente a los ocho años presentó un cuadro de disnea permanente, con accesos intensos de fatiga, de lo cual se asocia una identificación con su padre por una doble vía: la respiración jadeante de este durante el coito, que Dora escuchó; y la enfermedad de tuberculosis del padre. A los doce años, paralelamente a los síntomas de parálisis y ligeros trastornos psíquicos en el padre, Dora desarrolló jaquecas y tos nerviosa, ligadas a la identificación con él y con la Señora K., quien figuraba para ella el acceso y posesión de su padre (debido a la sospecha de infidelidad) y un intento de por fin tener presente una figura de amor materna. Más tarde, a los catorce, recibió un beso en la boca del señor K. Dicho beso se *transformó* en la ronquera de la excitada adolescente. Un par de años después, durante un viaje a un lago, el señor K. le

propuso matrimonio, suceso que la aterrorizó de tal manera, que exigió a su familia romper lazos con la familia K. A nueve meses de este evento, presentó un síndrome apendicular acompañado de pérdida sanguínea genital, que simbolizó estar embarazada de él.

Es importante la aportación de los esposos Stubrin en relación con el desplazamiento (metonimia) que Dora realiza de las sensaciones de la zona genital a la oral (tos y afonía- metáfora) en un intento de negar la ausencia de pene. Mientras que la afonía *sustituye* la falta, la ausencia, es decir, su incompletud; o como menciona Lacan, no *sustituye*, sino que *pone* el objeto en lugar de la falta; la tos *reemplaza* el deseo por el padre, con quien a través de sus síntomas entabló un diálogo con él por medio de su cuerpo.

Más de un año después de dejar el tratamiento con Freud, Dora tuvo un nuevo síntoma: la neuralgia facial. A través del médico Deutsch, se conoce que, en 1922, la paciente persistía con la neurosis, pues se quejó de celos, jaquecas, tos, renquera derecha, flujo genital, constipación intestinal y síntomas del síndrome de Menière, estos dos últimos en similitud con su madre. Después de la muerte de su padre, Dora comenzó a sufrir palpitaciones cardíacas por su excesivo fumar, ataques de ansiedad y miedo a morir. Además, relató tener un matrimonio infeliz, con frigidéz, celos hacia su esposo e hijo, situación que hacía la vida familiar insufrible. Murió a causa de cáncer de colon diagnosticado tardíamente.

El escaso tiempo en análisis de Dora y la fallida interpretación de la transferencia con Freud, llevaron a concluir por este último, que su caso tendría un mal pronóstico. Pues como muestran las notas de Deutsch, la sintomatología permaneció durante toda su vida, utilizando su cuerpo en merced de todos los contenidos inconscientes reprimidos que, paulatinamente, la condujeron a la muerte.



Kurdish YPG Fighters

IV. Hacia una hermenéutica analógica de los síntomas somáticos

La hermenéutica es el arte y la ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. El objetivo o finalidad del acto interpretativo es la comprensión, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextualización. Su instrumento lógico principal es la analogía, y en el campo psicoanalítico es la analogía lingüística, la cual recupera el aspecto subjetivo y lingüístico de la significación, y puede funcionar como instrumento para descifrar lo inconsciente vía el encadenamiento lingüístico.

De acuerdo con Beuchot, la principal contribución del psicoanálisis se ubica en el terreno de la fenomenología de la experiencia vivida, consciente e inconsciente, y de su interpretación hermenéutica. Sin embargo, si para Freud solo se puede conocer lo inconsciente por su traducción

a lo consciente, tal y como se constata en la experiencia analítica, es porque el método psicoanalítico es un método analógico; dicho de otra forma, el inconsciente no se revela directamente a la conciencia, o sea, de forma pura, sino siempre en relación con algo, y esa revelación es por vía de la analogía. Aunque Freud nunca integró la hermenéutica como su método, no hay duda de que las relaciones simbólicas entre dichas sustituciones constantes y un elemento onírico, consisten en una relación analógica lingüística entre significados.

Se considera que la aportación de Beuchot es una valiosa e interesante alternativa a los analistas, en el sentido de una interpretación prudente del discurso y de los síntomas de los pacientes; puesto que sugiere una conciencia de que no se puede alcanzar una interpretación perfectamente unívoca de un texto, entendiendo por texto el discurso literario, histórico, psicológico, etc.

Esta cautela de interpretación se puede trasponer al espacio intersubjetivo del análisis, en donde un discurso o un síntoma, no debe adquirir una interpretación unívoca, es decir, última y verdadera; ni una equívoca, o sea, relativa, ambigua u oscura. Una interpretación analógica tendrá la capacidad de no imponer unívocamente una interpretación al analizado, lo cual sería obligarlo a ser lo que el analista desea; como también tendrá que evitar disgregar equívocamente cualquier interpretación que se le ocurra, lo cual sería igualmente inútil. Una hermenéutica analógica permite reconstruir el sentido del analizado a partir de su propio deseo, de modo que se reconozca él mismo en las interpretaciones que le da el analista y que, de hecho, entre los dos fabrican.

V. Reflexión

En el espacio intersubjetivo del análisis suceden, se descubren y se construyen una multiplicidad de significados. El analizado es como una caja abierta hacia su historia, fantasías y simbolizaciones que permiten la mirada del analista que, a cada momento, va recogiendo una significación oculta para el individuo, con el propósito de crear resonancia con sus padecimientos actuales. En este discurso o texto, el lenguaje y el

cuerpo enmascaran, a través de metáforas, metonimias y analogías una urdimbre de significados inconscientes.

El desplazamiento, como si fuera un hilo de un telar, va guiando la conexión de los eventos traumáticos con los síntomas; mientras que la condensación, está constituida por las formas sustitutivas, pero relacionadas, en que el hilo se puede presentar. En este sentido, el análisis sería una posición frente a frente donde el telar se interpone, y tanto el analista, como el paciente, cada uno desde su lado, van urdiendo una red de nuevas interpretaciones, con la cautela de no crear un único y verdadero sentido, o por su contrario, diversos y relativos sentidos; sino los justos que lleven a la comprensión del padecimiento y la elaboración de su cura.

Literatura, psicoanálisis y hermenéutica no se confunden, tienen sus metodologías y propósitos diferentes, pero se ayudan entre sí; incluso, se vuelve ineluctable que se ayuden entre sí cuando se ha comprendido que el ser humano no está constituido por una sola dimensión, sino múltiples y complejas; esto último permanece como un sólido recordatorio que las Humanidades sirven para seguir conociendo, desarrollando y manteniendo lo que nos dota de subjetivismo, sin renunciar nunca a las dudas sobre la verdad y la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Itaca, 2000.
- Deutsch, Félix. "Una nota al pie de página al trabajo de Freud: Análisis fragmentario de una histeria". *Revista española de psicoanálisis* 27, no.3. (1970) 595-604.
- Dör Amorrortu, Joel. *Estructuras clínicas y Psicoanálisis*. Argentina: Amorrortu. 2006.
- Freud, Sigmund. *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)*. Obras completas Tomo VII. Argentina: Amorrortu., 2008.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños. Parte II*. Obras completas Tomo V. Argentina: Amorrortu, 2008.
- Galimberti, Umberto. *Diccionario de Psicología*. México: Siglo XXI, 2005.
- Gordillo, César. *Hermenéutica analógica, psicoanálisis y lenguaje*. Analogía filosófica no. Especial II. México. 2002.
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de Psicoanálisis*. México: Paidós, 2008.
- Montes de Oca, Francisco. *Teoría y técnica de la Literatura*. México: Porrúa, 2010.
- Nassio, Juan David. *El dolor de la histeria*. México: Paidós, 2010.
- Vives, J. "Dora... la búsqueda de la identidad femenina". *Cuadernos de Psicoanálisis*, XXI, (1-2) (1988) 1-22.

FILOSOFÍA SAPIENCIAL Y EPIMELEIA (PRIMERA PARTE)

RAFAEL RIVADENEYRA FENTANES*

Recibido:

13 de agosto de 2019

Aceptado:

5 de noviembre de 2019

Resumen: Partiendo de entender la filosofía de modo práctico y forma de vida o manera sabia de vivir, es posible hablar de una dimensión curativa sobre la *psiqué* humana. Es decir, desde la filosofía sapiencial, hay un entendido de lo terapéutico como argumento para la propia salud (sanación o curación interior). Este tratamiento argumentativo de la filosofía (en analogía con la medicina), es su capacidad de convertirse en un saber de cuidado, siempre bajo la consideración de la inherente vulnerabilidad humana.

Palabras clave: Filosofía práctica, terapéutica, cuidado, cura, *epimeleia*

Abstract: Starting from understanding philosophy in a practical way and way of life or wise way of living, it is possible to talk about a healing dimension about the human psyche. That is, from the sapiencial philosophy, there is an understanding of the therapeutic as an argument for one's own health (healing or inner healing). This argumentative treatment of philosophy (in analogy with medicine), is its ability to become a knowledge of care, always under the consideration of inherent human vulnerability.

Keywords: Practical philosophy, therapeutic, care, cure, *epimeleia*

* Maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA). Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

Introducción

Terapia en su acepción más general significa cuidado, tratamiento o curación; y de manera específica, terapéutica es la parte de la medicina que se encarga del modo de tratar las enfermedades. En la antigüedad clásica (y en analogía con la medicina) había una manera sapiencial de practicar la filosofía referida más a maneras de vivir, a

modos de obrar y a técnicas de la existencia y del cuidado de sí mismo; que a discursos técnicos brillantes, conceptuales e ininteligibles. En este escrito indago inicialmente en la palabra “terapéutica” desde una consideración sociocultural y de la filosofía sapiencial, por ser uno de los modos actuales de apropiación de la filosofía, pero con el fin de establecer y derivar algunas implicaciones educativas.

Interés por la filosofía como un modo vida

En los últimos tiempos ha surgido preocupación e interés en los ambientes filosóficos por la filosofía práctica o ética¹. Esta “obsesión por la “practicidad” de la filosofía, va más allá, al grado incluso de influir –sin mucho pretenderlo– en aquellos otros ámbitos fuera de la propia filosofía en la que se nota el peso de su parte práctica².

A decir de Emilio Lledó, esta “moda de la moderna filosofía práctica”, como espacio de trivialidad conseguido por la filosofía en el mundo del consumo y de la utilidad, podría ser el momento feliz en la historia de la filosofía que se piensa e imagina hecha de conceptos lejanos de la realidad, distantes de la historia. Pero no obstante esta imagen abstracta de la filosofía que ha monopolizado el término, precisa que:

[...] filosofar ha brotado siempre de una necesidad por entender el mundo y por justificar nuestra forma de instalación en las cosas, entre los hombres y, también entre las palabras. Pensar el ser, la sustancia, la estructura del mundo y del lenguaje que lo expresa es, obviamente una tarea humana, una función de los hombres, como también lo es convertir a esos mismos seres humanos en objeto de análi-

sis, de interpretación. Y es el hombre mismo, unos determinados hombres los que, además de vivir, han intentado pensar la vida, que es, también otra forma de vivir³.

Por vía de la referencia práctica a la filosofía, es que se introduce el asunto de la imagen de la filosofía a lo largo de su historia. Lledó reconoce que históricamente se pueden esbozar dos imágenes de la filosofía: contra una imagen de la actividad filosófica como discurso teórico, distante o como la exposición de un sistema desde conceptos técnicos e ininteligibles, habría una consideración de la filosofía como un saber práctico y para la vida, sapiencial.

Filosofía como sabiduría contra los males de nuestro tiempo

Esta efervescencia por lo práctico de la filosofía, podría etiquetarse de moda u objetar de utilidad a cierto consumo lector. Y quizá antes de o con ello, habría una consideración sociocultural y de contexto que hacer sobre esta oferta filosófica contemporánea. En *La sabiduría antigua: terapia para los males del hombre contemporáneo*, Giovanni Reale, plantea esencialmente que, el vacío que experimenta el hombre contemporáneo puede ser resuelto si se vuelven los ojos a los planteamientos de la sabiduría antigua:

1. El filósofo italiano Enrico Berti precisa que el llamado “regreso de la filosofía práctica” no es sino el regreso de la sabiduría o *phronesis* aristotélica: “El primer autor que merece ser citado es Gadamer, verdadero iniciador de la “rehabilitación”, quien en *Verdad y método* (1960) presenta la filosofía práctica de Aristóteles como el patrón de su hermenéutica, pero luego a la hora de describirla la caracteriza con rasgos propios de la *phronesis* (además se ha descubierto que esta era su posición desde 1930, como resulta del escrito titulado elocuentemente *Praktisches Wissen (...)*”. Emilio Lledó a quien sigo aquí, fue discípulo de Hans-Georg Gadamer. Así que pareciera haber una indistinción en Emilio Lledó entre la existencia de una demanda sociocultural y epocal por lo práctico (como aplicado) de la filosofía y la definición en el ámbito de la tradición filosófica. Pero vale la pena la precisión conceptual de lo que en esa misma cultura o historia filosófica es la dimensión sapiencial de la filosofía, la cual que tiene por momento intermedio a la filosofía como forma de vida. BERTI, ENRICO, “¿Sabiduría o filosofía práctica?” en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*. Vol 4. No. 5. (Dic. 2015), 155 – 173. En www.disputatio.eu
2. LLEDÓ, EMILIO; *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles* (Madrid: Taurus, 1995), 222. Por ejemplo, cuando se habla también de “la filosofía de nuestra empresa”, de la “Misión, visión y filosofía de la escuela”.
3. *Ibid.*, 228.

[...] quisiera que estas páginas lograran que el lector estuviera más predisposto a escuchar el mensaje, realmente constructivo, de la Sabiduría antigua como verdadero tratamiento a los males del hombre de hoy. En este volumen, trato de indicar las razones para un “retorno” meditado a las raíces de nuestra cultura, para un rescate de su alimento, que podría ayudar al hombre contemporáneo, tan deteriorado espiritualmente, a recobrase y, quizás, a curarse.⁴

Reale no define aquí lo que es la sabiduría, pero sabe bien que este mensaje de la antigüedad se ha convertido en una pieza de museo, por lo que interesarse en él con una actitud mental erudita, “no tendría ninguna relación con las necesidades, las inquietudes, las esperanzas y los dolores que se viven en nuestra época.”⁵

Llama la atención el tono médico que el estudioso adopta en el lenguaje: parte del “diagnóstico” de una necesidad espiritual colectiva (en la inquietud, esperanza y dolor humanos actuales) cuya “cura” se encontraría en un “tratamiento filosófico”. La terapia filosófica “recetada” consiste en plantear con suficiente radicalidad el fundamento último de los males que aquejan a esa conciencia colectiva y ofrecerle una vía curativa a las causas (no a los efectos o síntomas) que si no alivian los males, al menos los atenúen:

[...] lo que yo propongo aquí no es absolutamente un regreso acrítico a ciertas ideas del pasado sino la asimilación y fruición de algunos mensajes de la Sabiduría antigua que, si son bien asimilados y meditados pueden,

aunque no logren curar completamente, al menos alcanzar a atenuar los males del hombre de hoy, erosionando las raíces de las cuales derivan.⁶

Este asunto, aunque fuera puntual no deja de ser significativo, al considerarse la representatividad de un autor como Reale (filósofo católico quien fuera uno de los modernos investigadores de Platón y el platonismo). Pero en su intención se evidencia, un interés sapiencial por la filosofía, que encuentra expresiones que confluyen en una orientación “terapéutica”. Así, por ejemplo, en dos de los libros de la filósofa norteamericana del pensamiento clásico, político y ético de las Universidades de Chicago y de Harvard, Martha Craven Nussbaum, asistimos a la perspectiva de una revitalización de la filosofía desde un tipo de argumento, al que precisamente denomina terapéutico⁷.

De hecho, en la filosofía clásica hay una analogía con la medicina que sitúa a la filosofía y a algunos de sus argumentos o logos (*logoi*) como una forma de tratamiento médico. Habría pues una concepción general de la actividad filosófica que tendría un papel en el tratamiento de la *páthê* humana, es decir, la perturbación del alma como expresión de su vulnerabilidad frente al mundo. Esta función terapéutica del argumento filosófico asume un papel educativo de la filosofía desempeñado por los *logoi* éticos.

En torno a la noción de “terapéutica”, se suscita la siguiente pregunta ¿cómo interpretar la sanación de la *psiqué*, no en el sentido de una entrega ciega a una filosofía (cualquiera que fuese), entendida como nueva religión y dogma, ni en el sentido

4. REALE, GIOVANNI; *La sabiduría antigua. Tratamiento (terapia) para los males de hombre contemporáneo*, (Barcelona: Herder, 1996), 15.

5. *Ibid.*, 15.

6. *Ibid.*, 16.

7. Véase referencias.

de aquella consideración de las sociedades contemporáneas como terapéuticas, donde modélicamente las relaciones o formas de intercambio social entre sus miembros han sido sustituidas casi en su totalidad “por regulaciones de tipo psicológico centradas en la salud y en las vivencias del propio yo”⁸.

Una sociedad terapéutica

En el primer capítulo de su libro *Estaciones del Laberinto*, Lluís Duch retoma el análisis que Robert N. Bellah realizara en *Hábitos del Corazón*, en torno a la “sociedad terapéutica”⁹. Este término designa la tendencia actual de la sociedad norteamericana (pero extendida por Europa) a hacer de la terapia una forma modélica o tipo esencial de relación entre individuos y grupos como un antídoto contra los diversos fenómenos de desarraigo, resultantes del debilitamiento creciente de los vínculos o formas tradicionales de intercambio, que han tenido la consecuencia de una inevitable movilidad social, aumento de complejidad y “desestructuración simbólica”¹⁰.

Los comportamientos en el tejido social, antaño marcados de un carácter religioso y político que orientaban la existencia y el sentido de manera casi mecánica, se muestran menos capaces de procurar estabilidad del orden social y orientación a los individuos y grupos. Así que esta situación de destradicionalización que se impone en el seno de las sociedades modernas, tiene consecuencias en la *relacionalidad humana*. De aquí que, por ejemplo, “la depresión acostumbra a ser el reverso de la creciente inoperancia del vínculo social, es decir, de la pérdida de referencias a las

tradiciones recibidas y a la orientación que éstas, en otros tiempos, desde el nacimiento hasta la muerte, ofrecían a los miembros de la sociedad”¹¹.

Para Duch, la “sociedad terapéutica” ha diagnosticado como depresión al conjunto de síntomas característicos del sujeto inadaptado a una cultura cuyas exigencias están marcadas por relaciones competitivas, anónimas y burocráticas. Es así que una creciente psicologización (generalizada de las sociedades occidentales) en el conjunto de la vida cotidiana, diluye casi hasta la irrelevancia, los aspectos que tienen que ver “con la comunidad, la convivencia, la solidaridad y la responsabilidad por el otro”¹², así como con la dimensión existencial que se plantea como una “auto clarificación” individual (saber cómo me siento), provocando comportamientos de carácter solipista y de gratificación narcisista.

Es el deterioro de la capacidad de elaboración simbólica del ser humano mediante la cual configura sus imágenes de salud y enfermedad, lo que explica la reducción de lo social a lo psicológico. Así luego de detallar las características de la sociedad terapéutica, lo importante ha sido mostrar la relación que se establece entre cultura – salud / enfermedad, como un intento de establecer la fisonomía de los actuales procesos patológicos y las relaciones que entablaban con la cultura actual (en este caso posmoderna). Si cada época y cultura “necesita” (tiene) su propia enfermedad¹³, se puede decir que lo que caracteriza a la enfermedad posmoderna es una intensa y extensa hipocondría cultural: “En los sectores con ganancias más elevadas, la búsqueda de un buen estado físico (*fitness*) - a

8. LLUÍS DUCH; *Estaciones del laberinto* (España: Herder, 2004), 16.

9. *Ibid.*, 15 - 23.

10. *Ibid.*, 17.

11. *Ibid.*, 17.

12. *Ibid.*, 22.

13. BRENNER, ANDREAS Y ZIRFAS, JÖRG, *Enciclopedia del arte de vivir* (Madrid: Síntesis, 200) 47.



Kurdish YPG Fighters

menudo, se trata de un denodado esfuerzo para mantener a raya el envejecimiento y la enfermedad- ha substituido totalmente a la salvación religiosa”¹⁴.

Llama la atención que el lenguaje con que se expresa esta contemporánea búsqueda religiosa, se elabore desde los términos de salud o del argot de la psicología; o que muy agudas problemáticas sociales se reduzcan a cuestiones relacionadas con la enfermedad mental o a la intimidad psicológica. Pero lo importante es destacar que a todo nivel social parece imponerse una búsqueda de salud. Más aún, que esta salud se entiende como “salvación personal en el mundo” y se constituye en el núcleo de la pregunta religiosa, espiritual.

En el contexto actual de búsqueda la salud y de una reivindicación intimista, ¿cómo entender una consideración de la filosofía no exclusivamente “yoica”, ni salutífera o de mera “higiene mental” (frívola, evasiva o insensible), terapéutica -según la demanda psicológica-, ni imperativa de moralismos? En un contexto tan individualista como el que se vive, ¿puede sugerir la filosofía un punto de vista más allá a esta dimensión terapéutica?

Filosofía como forma de vida sapiencial

La obra de Pierre Hadot¹⁵ gira en torno a la relación entre filosofía y sabiduría. Desde el estudio de la Antigüedad, él va más allá de la decadencia o desestima actual o

14. Lluís Duch, *op. cit.*, 16.

15. Pierre Hadot (París, 1922 – Orsay 2010), filósofo, historiador y filólogo francés, especialista en la antigüedad. Profundo conocedor del periodo helenístico (en particular del neoplatonismo y de Plotino. Pero también de la patristica.

moderna de la sabiduría, para advertir que sabiduría no implicaría posé, falsedad o impostura, sino ideal u horizonte, atractivo que pone en marcha a la filosofía. Por ello no sería una “sub” sino una “hiper” filosofía, una “real” filosofía.

Hadot entiende la filosofía en perspectiva sapiencial: “la primera no es más que un ejercicio preparatorio para la segunda. No se trata de oponer por una parte la filosofía como discurso filosófico teórico y por otro la sabiduría como modo de vida silencioso, que se practicaría a partir del momento en que el discurso habría alcanzado su terminación y su perfección”¹⁶ (como en el caso de que el discurso filosófico se supera finalmente en una sabiduría silenciosa).

Dentro de esta relación entre filosofía y sabiduría, y siguiendo a Platón, Hadot admite que “el filósofo no es sabio, pero no se considera (la filosofía) un simple discurso que se detendría en el momento en que apareciera la sabiduría; es al mismo tiempo e indisolublemente discurso y modo de vida, que tienden hacia la sabiduría sin fin sin jamás alcanzarla. Pero también es cierto que (el discurso) se detiene en el umbral de ciertas experiencias, que si no son la sabiduría, son una especie de primera impresión de ella.”¹⁷

Y no obstante la distinción, en perspectiva de la sabiduría, Hadot habla de unidad más que de oponer la filosofía como puro discurso a sabiduría como modo de vida silenciosa: ni que la sabiduría fuera un estado que pusiera fin a la filosofía. Más bien es un ideal (in)alcanzable que motiva la búsqueda sin fin del filósofo. Se trata no de filosofar en

un horario ni para un ensayo o estudio final, sino para vivir o morir de modo distinto: la filosofía como modo de vida.

Modo de vida y ejercicio filosóficos

Desde esta consideración se entrevé que el aspecto fundamental de la filosofía no será el discurso sino la vida, la acción: la teoría estará en relación con un saber vivir que es el arte de “aprender a morir”¹⁸. Así es como certeramente se define a la filosofía asombrada del insondable misterio de la presencia del mundo, del carácter sagrado de la vida y la existencia general de las cosas.

[...] mostrar que el discurso forma parte del modo de vida. Pero reconociendo que la elección de vida del filósofo determina su discurso. Esto equivale a decir que no se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que existirían en sí mismas y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que las desarrolló. ¿Podemos separar el discurso de Sócrates de la vida y muerte de Sócrates?¹⁹

Precisamente si algo simboliza Sócrates es explicar el paso o giro antropológico realizado en la filosofía: que las técnicas como formas de conocimiento del mundo, a la vez pudieron ser convocadas para el autoconocimiento y transformación interior humano. El hombre podía ser convertido en su naturaleza (interior) desde una terapéutica del alma o cuidado de sí.²⁰

16. PIERRE HADOT; *¿Qué es la filosofía antigua?* (México: FCE, 1998), 13 - 14.

17. *Ibid.*, 14.

18. *Que no pesimismo, la perspectiva de la muerte en la que cada instante se presenta como la inédita oportunidad de una mirada nueva y última (única), milagrosa e inesperada sobre el mundo.*

19. *op. cit.*, 15.

20. En su afán por lo concreto de la vida y la existencia filosófica para operar la transformación interior del sujeto, apela al efecto en estado de ánimo del individuo e implica una dimensión terapéutica. Lo que se sugiere como terapéutica es confiar en el potencial ético de la palabra, lo que implica, en primera, la palabra que articule, que describa, ordene y clarifique, es decir, que haga posible una praxis de dominación de la contingencia (que haga posible el paso del caos al cosmos) en la existencia humana, dada su vulnerabilidad.

Tampoco habría que oponer modo de vida y discurso como si correspondieran respectivamente a la práctica y la teoría. El discurso puede tener un aspecto práctico en la medida en que tiende a producir un efecto en el auditor o el lector. En cuanto al modo de vida, puede ser no teórico, evidentemente, sino teórico, es decir contemplativo.²¹

A transformar la propia vida a través del trabajo o esfuerzo de la atención, el cuidado y el conocimiento es lo que se llama ejercicio del espíritu: trabajo sobre sí²². Y es en el horizonte de la sabiduría como movimiento ideal de la filosofía, se permite introducir la noción de ejercicios espirituales que designa:

[...] las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación del sujeto que las practicaba.²³

Este trabajo sobre sí mismo de los individuos era para adquirir aquella perspectiva de una razón universal, por eso la noción de o ejercicios del espíritu²⁴. En este contexto la palabra “espíritu” se entiende como relación

consigno o disposición buscada para que se perciban “las cosas de otra manera”²⁵.

En ese sentido, espíritu implicaría dos cosas: la primera, que en su esfuerzo, el ejercicio no solo activa el pensamiento o la razón, sino la totalidad psíquica del sujeto. La segunda y a la par, espíritu también sugiere que el individuo concreto se eleva a una dimensión más “sutil” u objetiva de las cosas, que puede ser llamada “perspectiva del todo”.

Así, ejercicio espiritual sería la práctica transformadora de la visión del mundo y de la personalidad entera como lo insistiría Sócrates, al pedirle a los demás, la conversión hacia sí mismos:

El discurso del maestro de filosofía podría, además, tomar él mismo la forma de un ejercicio espiritual en la medida en que ese discurso era presentado de un modo tal que el discípulo, como auditor, lector o interlocutor, podía progresar espiritualmente y se transformaba en lo interior.²⁶

En relación al habla sapiencial que busca la transformación del discípulo que escucha, el discurso adopta la forma de ejercicio espiritual. Y desde esta consideración, el discurso filosófico no se constituye en fin en sí mismo, sino que se encuentra al servicio de la vida filosófica.

21. *Loc. cit.*

22. Ejercicio del espíritu. En sentido estricto, Pierre Hadot habla de ejercicio espiritual y la noción es retomada del historiador de la filosofía helenista Jean – Pierre Vernant. Pero cabe decir que existen motivos que distinguen y significan diferente la expresión “ejercicios espirituales” tanto para la Antigüedad como el Cristianismo.

23. *op. cit.*, 15.

24. Michel Foucault, habla de Tecnologías del yo o técnicas de sí.

25. En un curso etnografía, y como una de las primeras prácticas, se pidió realizar una tarea cuya intención era tener “un ejercicio de extrañamiento”. Justificado como indispensable como para los nóveles candidatos a “investigador” y valorado como “iniciático, preparatorio, introductorio” por la insistencia de la profesora, este ejercicio podría ser considerado “espiritual” si la práctica misma a la que se remite al observador, no se acota a lo puramente cognitivo, ni se le reduce a vivencia única o primeriza; sino que en su intención formativa, vehicula una actitud de extrañamiento ante y para el oficio de investigador, para que permaneciera como disposición y forma de proceder para los estudiantes que aspiran a la investigación.

26. *op. cit.*, 15-16.

En tanto esfuerzo o ejercicio, la filosofía consistiría en la transformación de la percepción del sujeto de ser un yo habitado hacia un yo trascendental, esto es, superar la percepción utilitaria que se tenga del mundo para llegar a su aprehensión desinteresada.

En síntesis, a través de la noción de ejercicio espiritual y de la filosofía como manera o forma de vida, Hadot repone y reivindica una acepción potente de filosofía.

Cuidado de sí

Bajo este entendido y a través del ejercicio, la tarea fundamental de la filosofía será liberar al hombre de sus preocupaciones, haciendo que el “yo” se coloque “en la perspectiva general de la naturaleza y del ser universal y acceder así al placer de la existencia pura”²⁷

Para liberarse del *souci*, es preciso delimitar una esfera en la cual el *souci* desaparece o en la cual es reducido a lo mínimo, porque nos situamos en la parte esencial del ser en que nada se nos puede arrancar²⁸

De aquí que el cuidado de uno, se encuentre en el esfuerzo, a través de un conjunto de prácticas o ejercicios para liberarse de las preocupaciones, concentrándose en la ocupación esencial hacia

uno mismo, de un “yo” que se eleva a la perspectiva más general, razonable y objetiva del logos.

Por ello en *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua*²⁹ Pierre Hadot hablará de *epimeleia* como filosofía y cuidado. Siguiéndolo habría un acotamiento de la noción de cuidado en el sentido de una actitud existencial desde una forma de vida (filosófica) que transforma al yo.

Así, *epimeleia* remite al conjunto de prácticas, técnicas o ejercitaciones, que adquirió una forma cuyo denominador común fue la atención a “sí”, llamado cultivo de “uno mismo” y en sintonía con una idea de filosofía no especulativo-discursiva sino práctica, es decir, curativo-terapéutica del cuerpo y *psiqué* de quien en ella se procura.

Ahora bien, si Hadot está pensado en una realidad articulada de filosofía, entre ejercicio espiritual, discurso y vida, tampoco deja fuera su enseñanza. Ese aspecto didáctico es inherente a la filosofía. Por eso Hadot explica que el problema de la exégesis antigua o de las contradicciones en los escritos de los autores, es porque los filósofos de la antigüedad no buscan la filosofía como un sistema de entender el mundo ni para informar a sus seguidores, ni para desarrollar –como en la filosofía moderna– el discurso especulativo o conceptual.

A decir del profesor francés, las contradicciones que se encuentran en los escritos antiguos responden más a las peticiones, necesidades específicas y concretas (con

27. En el contexto de una polis derruida, este será el punto de partida de escuelas como el epicureísmo y el estoicismo, dos de las principales escuelas helenistas. Aunque mucho se ha dicho, creído y repetido, las distintas corrientes filosóficas no quieren acentuar una individualidad que se afirmaría frente a la crisis de la vida público-política, entendida como actitud crítica de reclusión a la esfera de la soledad, sino antes, acceder a la perspectiva general y del todo. En este sentido hombre no puede liberarse del cuidado sino en la toma de conciencia del valor infinito del momento o instante presente. La importancia de la atención al presente como el único tiempo que se vive, tiene y en el que somos; justo porque ahí es en el que se actúa. Pierre Hadot: Historia del *souci* (entrevista), en GAGIN, FRANCOIS, *¿Una ética en tiempos de crisis?: ensayos sobre el estoicismo* (Cali, Colombia: Editorial Universidad del Valle, Facultad de Humanidades. 2003), 195.

28. Ibid. Es preciso decir que la preocupación por sí no excluye la que se ha de tener por los demás. Al situarse esta conversión en el contexto del gobierno de sí que debe regir para el gobernante, se implica la responsabilidad por lo demás y lo demás.

29. PIERRE, HADOT; *Filosofía antigua y ejercicios espirituales* (Madrid: Siruela, 2006).



Kurdish YPG Fighters

tal de operar la transformación interior) del sujeto o viviente de la filosofía. De esta manera la enseñanza oral era más importante que la enseñanza escrita, más práctica que teoría; respuesta a los discípulos más que teoría (aunque no eliminada ni ajena al discurso como práctica).

Desde la teoría y la filosofía, el cuidado es un “arte de vida, de existir”³⁰. Desde su vivencia, el cuidado asegura una experiencia de salud (sanación o salvación)³¹, de encuentro con

el propio cuerpo (afecto, voluntad, pasión, sentir, inteligencia, etcétera) y con lo otro (naturaleza, humanos, animales o dioses).

En esta perspectiva de transmisión o comunicación de la filosofía, la terapéutica como cuidado, también se referirá al momento educativo que consiste en hacer carne propia la filosofía, e implica interiorizarla y asentirla como salud y salvación del alma o existencia. Esto se desarrollará en una entrega próxima.

30. Así convengo en la noción de cuidado: descubro desde la filosofía, que el cuidado es un arte, pero no asunto reciente. De relevancia ancestral, el cuidado desde Grecia y en la filosofía tiene una centralidad para rescatarse y ponderarse seriamente en la actualidad. Parte de este trabajo se incluye en lo que hice para un estudio de especialización pedagógica y social que recuperó una línea de tradición de la noción de cuidado desde la perspectiva de la filosofía y con potencial argumentativo, crítico político y económico (esto por ejemplo, desde la perspectiva de Carol Gilligan y Joan Tronto).

31. Etimológicamente y para varias lenguas (cuidado; en latín *cura*, en inglés *care*, en francés *suoci*); cuidar viene del antiguo *coidar*, y este del latín *cogitāre*, pensar. Según la definición, la palabra cuidado guarda relación con “cura”, “curación”, es decir, con salud. Y salud comparte campo semántico con sanación y salvación, por lo que desde este punto de vista procuran lo mismo. Diccionario del arte de vivir. BRENNER, ANDREAS Y ZIRFAS, JÖRG; *Enciclopedia del arte de vivir* (Madrid: Síntesis, 2002), 47-51. <http://buscon.rae.es/drae/> (consulta 6 de enero del 2012). Aludir a la definición originaria de cuidado, podría obviar que también es una noción que en la historia del pensamiento ha sido abordada por la filosofía. El cuidado es una categoría situada en el corazón de la filosofía como “arte de vivir o existir en cuanto que seres humanos”. Y en la historia de la filosofía -sobre todo la antigua- se habla de *epimeleia*. La palabra griega *epimeleia* contiene esa red y riqueza de significados para distintos contextos de uso: preocupación, vigilia, atención/concentración, devoción/solicitud, consideración que se tiene de/por algo o alguien, tenía para los griegos una sola expresión, *epimeleia*.

REFERENCIAS

- Berti, Enrico, “¿Sabiduría o filosofía práctica?” *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*. Vol 4. No. 5. (Dic. 2015). 155 – 173, <http://www.disputatio.eu>
- Basave Fernández Del Valle, Agustín. *Tratado de filosofía: amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*. México: Limusa, 1995.
- Brenner, Andreas Y Zirfas, Jörg. *Enciclopedia del arte de vivir*. Madrid: Síntesis, 2002.
- Duch, Lluís. *Estaciones del Laberinto, Ensayos de antropología*. España: Herder, 2004.
- Gagin, François. *¿Una ética en tiempos de crisis?: ensayos sobre el estoicismo*. Cali, Colombia: Universidad del Valle: Facultad de Humanidades, 2003.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hadot, Pierre, 2006. *Filosofía antigua y ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.
- Lledó, Emilio. *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1995.
- Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- Nussbaum, Martha C. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. España: Paidós, 2008.
- Reale, Giovanni. *La sabiduría antigua. Tratamiento (terapia) para los males de hombre contemporáneo*. Barcelona: Herder, 1996.

EL COMÚN DE LO INAPROPIABLE. REFLEXIONES A PROPÓSITO DE *ALTÍSIMA POBREZA* DE GIORGIO AGAMBEN

JAIME TORRES GUILLÉN*

Recibido:
4 de septiembre
de 2019
Aceptado:
28 de noviembre
de 2019

Resumen: El artículo es fruto de una reflexión a partir del texto de Giorgio Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. (Horno sacer IV, 1). Se argumenta que la *abdicatio iuris* franciscana, fue la primera crítica occidental al fetiche de la propiedad, y que, su estudio, brinda elementos útiles para incluirla como parte de la lucha intelectual contra la institucionalización de la vida estatal y capitalista de nuestro tiempo.

Palabras clave: Común, inapropiable, franciscanos, *abdicatio iuris*, Agamben

Abstract: The article is the result of a reflection from the text of Giorgio Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. (Horno sacer IV, 1). It is argued that the Franciscan *abdicatio iuris*, was the first western criticism of the property fetish, and that, its study, provides useful elements to include it as part of the intellectual struggle against the institutionalization of state and capitalist life of our time.

Keywords: Common, inappropriate, Franciscans, *abdicatio iuris*, Agamben,

* Doctor en antropología social. Profesor de la Universidad de Guadalajara y el Instituto de Filosofía A. C.

I. Un descubrimiento

Como bien se sabe, el texto *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*¹ es una investigación arqueológica sobre la forma de vida común, esto es, sobre la

posibilidad de que la vida se vincule a su forma de tal manera que la haga una sola. Giorgio Agamben, centra su estudio en el caso ejemplar del monaquismo medieval, para dilucidar la relación problemática entre regla y vida que define el dispositivo

1. GIORGIO AGAMBEN, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*, (Horno sacer IV, 1) (Valencia: Pre-textos, 2014).

a través del cual los monjes intentaron realizar su ideal de una forma de vida común. Según el autor, este modelo del monaquismo orientó, con la identificación entre los sintagmas *vita vel regula*, *regula et vita*, *forma vivendi* y *forma vitae*, un tercer elemento que trata precisamente de sacar a la luz: la voluntad de construir la vida como una liturgia incesante e integral. Las interrogantes de Agamben son ¿Qué es una regla, si esta parece confundirse sin restos con la vida? Y ¿qué es una vida humana, si esta no puede distinguirse ya de la regla?²

Agamben escarba en la literatura de los siglos IV y V de la era cristiana y se encuentra con las reglas monásticas, las cuales no pertenecen a la literatura y a las prácticas eclesiásticas, de las que, por cierto, toman distancia sin polémica pero se mantienen en otra latitud.³ Pretende mostrar a través de estos textos, cómo se transformó el derecho, la ética y la política, y al mismo tiempo cómo se reformuló el concepto mediante el cual se articulaba hasta entonces la relación entre acción humana y la norma. Para Agamben esta reformulación entre vida y regla es fundamental para comprender la racionalidad política y ético-jurídica de la modernidad.⁴ Lo nuevo de todo lo estudiado en la habitud de los monasterios, es “el modo de concebir la relación entre la vida y la ley, que pone en entredicho los conceptos mismos de observancia y aplicación, de transgresión y cumplimiento”.⁵

La necesidad de Agamben de esta arqueología del saber, sobre el sintagma *regula vitae* (o *regula vivendi*), que se encuentra en el texto de las reglas monásticas, es

porque a su manera de ver, tal sintagma no ha sido analizada de modo exhaustivo.⁶

Ahora bien, en términos de lo hallado en su arqueología, le sorprende al autor que el ideal monástico, nacido como fuga individual y solitaria del mundo, haya dado origen a un modelo de vida comunitaria integral.⁷ En el proyecto cenobítico, afirma Agamben, nace el *koinos bíos*, la vida común, que es distinta a la comunidad política y el “vivir juntos” del que hablaron Platón y Aristóteles. El primero supuso en *La República*, una especie de unidad sustancial entre las distintas almas, el segundo, planteó que el vivir juntos sólo puede ser posible de manera política en la polis. En contraste, Agamben, descubre en la vida monástica otra forma de entender el vivir en común.

II. El habitar de la vida

El modelo de comunidad en Platón es metafísico y el de Aristóteles político. En ambos el orden es el principio. Por el contrario, el principio de lo común de los monjes es la vida que se habita. En ese habitar común, los monjes construyen una forma de vida orientada por la regla vinculada de manera radical con la vida misma. Es decir, la regla monástica “no se refiere a actos y eventos singulares, sino a la existencia toda del individuo, a su *forma vivendi*, ya no es fácilmente reconocible como derecho, así como una vida que se instituye integralmente en la forma de una regla ya no es verdadera vida”.⁸

Esto fue lo que hace preguntarse a Agamben si las reglas monásticas tienen una naturaleza jurídica o no. En un primer momento

2. Cfr. *Ibid.*, 19.

3. Cfr. *Ibid.*, 18.

4. Cfr. *Ibid.*, 19.

5. Cfr. *Ibid.*, 87.

6. Cfr. *Ibid.*, 99.

7. Cfr. *Ibid.*, 25.

8. *Ibid.*, 48.



Kurdish YPG Fighters

parece que no, porque “en la tradición del derecho romano, la norma jurídica nunca se refiere inmediatamente a la vida como realidad biográfica en conjunto, sino siempre a la personalidad jurídica como centro de imputación abstracto de actos o eventos singulares”.⁹ Esta es la razón por la que, en el derecho moderno, la noción de persona es estrictamente jurídica y no antropológica o sociológica. Aunque pueden existir equívocos al respecto, en los litigios convencionales de la abogacía. Es decir, no pocos litigantes usan indistintamente el término persona es su sentido jurídico, al mismo tiempo que en su sentido antropológico.

Ahora bien, es verdad que existe en la literatura sobre la vida monástica, interpretaciones que comprenden esta forma de vida como forma jurídica, los comportamientos de los monjes siguen ejemplos (*týpos*) y no

leyes (*nomothétes*). Además, las faltas en la vida monástica no son punibles en sentido jurídico, sino reprendidas en un sentido moral y correctivo, “comparable a la terapia prescrita por un médico”.¹⁰ Las reglas religiosas son advertencias y consejos, no comandos jurídicos. Agamben muestra que, en la literatura sobre el asunto, “ni Basilio, ni Pacomio, ni Agustín parecen querer vincular la condición monástica a un acto formal de carácter de algún modo jurídico”.¹¹

Agamben infiere que, aunque la naturaleza jurídica de las reglas monásticas se incorporará con el paso del tiempo al derecho canónico culminado en el siglo XII compendiado por Graciano en su *Decretum*, esa *forma vivendi* cristiana no se agota en la observancia de un precepto por lo que no podría limitarse a tener naturaleza legal.¹² En todo caso el acto jurídico de

9. *Ibid.*, 52.

10. *Ibid.*, 55.

11. *Ibid.*, 66.

12. *Cfr. Ibid.*, 77.

las reglas monásticas, se inscribiría en una especie de derecho público por la razón de que los cenobios y los conventos eran auténticas comunidades políticas constituidas por creyentes. De ahí que las reglas fueran documentos constituyentes. Pero lo central estaría en una forma de vida radical: habitar el mundo en común.

III. Las fuentes franciscanas del común

Habría que captar que este ideal de una “vida en común” tiene un carácter político por su sentido constituyente porque la forma de vida crea sus propias reglas. Sin embargo, al estar vida y regla vinculadas, son indiferentes una de otras, están en el umbral de indiferencia. Por eso se puede decir que el monje vive y actúa de manera diferente que el filósofo estoico que observa una ley moral y un orden cósmico, del patricio romano que sigue la pauta jurídica, de la fidelidad del judío o la libertad del ciudadano ateniense. El monje vive lo común, la vida en común y eso es lo que hay que especificar con sumo detalle.

La intuición de la nuda vida de los monjes es sorprendente, pero Agamben piensa que es sólo con los franciscanos medievales cuando esta transformación alcanza su punto culminante, porque este movimiento espiritual, centra su experiencia en la vida y no en la ley ni en la doctrina.¹³ En la interpretación del mensaje de Francisco y de los teóricos franciscanos sobre el tema de la pobreza y del uso de las cosas, Agamben, encuentra implicaciones teóricas para la historia del derecho y de la Iglesia.¹⁴ Estas implicaciones, afirma el autor, desafían la inteligencia de Occidente al plantear el problema de “cómo pensar una forma de-vida, es decir, una vida

humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación”.¹⁵

Esta problemática es muy sugerente porque revitaliza la imaginación contemporánea que se pregunta por otros modos de ser y hacer humanos, en relación con la naturaleza y las cosas. Sin duda, existe en esta interpretación de Agamben una crítica a esa ontología operativa y gubernamental que actualmente sigue determinando los destinos de la especie humana cuando dice

Esta dis-localación de la ética y de la política desde la esfera de la acción hacia la de la forma de vida constituye el legado más arduo del monaquismo, que la modernidad no ha alcanzado a valorar. En efecto, ¿cómo entender esta figura de un vivir y de una vida que, afirmándose como “forma-de-vida”, sin embargo no se deja reconducir ni al derecho ni a la moral, ni a un precepto ni a un consejo, ni a una virtud ni a una ciencia, ni al trabajo ni a la contemplación, y que, no obstante, se da explícitamente como canon de una perfecta comunidad?¹⁶

Lo que Agamben encuentra en esta experiencia monástica y franciscana, es precisamente el descubrimiento de la vida, a través de lo común. La reivindicación de los franciscanos no remite a cuestiones religiosas, teológicas o económicas, sino al modo de vivir, a la vida misma. Es la reivindicación de la pobreza como forma de vida apostólica, es decir, profesar abiertamente cierta forma de vida de la cual el derecho civil del momento nada

13. *Cfr. Ibid.*, 94.

14. *Cfr. Ibid.*, 14.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, 96.

podía decir. Con este hallazgo, Agamben quiere avanzar hacia la respuesta que se requiere para entender esta forma de vida al interrogar “si a través de los propios términos “vida”, “forma de vida” (*forma vitae*), “forma del vivir” (*forma vivendi*), no se buscaba nombrar algo cuyo sentido y novedad aún están por descifrarse y que, por tal razón, no han dejado de concernirnos de cerca”.¹⁷

Porque, en esa forma de vivir franciscana, no se habla de preceptos normativos, sino del modo de vivir ejemplificado según el Evangelio, esto es, lo que se designa es una relación ejemplar con otros, no una regla. El sintagma de regla y vida de Francisco no es una norma escrita, sino acto y operación de la vida que se resuelve, no en obligaciones o profesión de votos, sino en poner en operación la palabra y la vida a través de las virtudes.

Es significativo que Francisco, cuando un compañero le pregunta por qué no interviene para corregir la decadencia de la orden, cuyos miembros han abandonado “la simplicidad y la pobreza, que eran el principio y el fundamento de nuestra orden”, lo reprende con firmeza por querer implicarlo en cuestiones que no tienen que ver con su tarea. “Si no puedo vencer y corregir los vicios con la predicación y el ejemplo, no quiero convertirme en verdugo para golpear y azotar, como el poder de este mundo [...]. En la tensión que el franciscanismo instaura entre regla y vida, no hay lugar para algo como una aplicación de la ley a la vida, según el paradigma de los pode-

res mundanos (entre los cuales, en el vocabulario de la época, podía incluirse más o menos directamente también la Iglesia).¹⁸

Agamben piensa que esta forma de vida franciscana se podría entender como una que renuncia al derecho. Basa su afirmación en los acontecimientos históricos en los cuales se enfrentaron conventuales y espirituales con el clero seglar y la curia medieval, al que se llega a su punto de ruptura bajo el pontificado de Juan XXII. El material de apoyo para su argumento lo toma de la controversia suscitada a partir de “la bula *Exiit qui seminat* del año 1279, con la cual Nicolás III, acepta la abdicación de los franciscanos a toda propiedad, aunque queda como uso de hecho de las cosas,¹⁹ hasta la bula *Ad conditorem canonis*, de 1322, en que Juan XXII, abrogando la decisión de su predecesor, afirma el carácter inseparable del uso y la propiedad, y le atribuye a la orden la propiedad común de los bienes de los que hace uso”.²⁰

[...] los franciscanos que intervienen en la controversia (además de Buenaventura, debemos citar al menos a Oliva, Miguel de Cesena, Bonagratia de Bérgamo, Ricardo de Conington, Francisco de Ascoli, Guillermo de Ockham y Juan Peckham), el principio que para ellos es invariable y no negociable puede resumirse en estos términos: para la orden, como para su fundador, lo que está en juego es la *abdicatione omnis iuris*, o sea la posibilidad de una existencia humana fuera del derecho.²¹

17. *Ibid.*, 135.

18. *Ibid.*, 146.

19. Los conceptos sobre la relación jurídica entre humanos y las cosas son: propiedad privada, posesión, usufructo, derecho de uso (*ius utendi*) y uso de hecho (*usus facti*).

20. *Ibid.*, 158.

21. *Ibid.*

IV. Un descubrimiento de vida: el común de lo inapropiable

Si atendemos bien esta lectura de Agamben, encontraremos que la disputa eclesial por la vida en común, remite al debate sobre la propiedad. En dicha disputa, lo que está en juego es el uso de facto de las cosas; los franciscanos están contra la idea de apropiarse de las cosas y convertirlas en propiedad. De esta manera, en ese momento de la historia, el franciscanismo puede definirse como un movimiento religioso que pretende realizar una vida y una praxis humana, absolutamente fuera de las determinaciones del derecho y la propiedad. Como hermanos menores, los franciscanos en términos jurídicos son ajenos a cualquier derecho, son pupilos, hijos de familia, pertenecen a un padre y por tanto no pueden poseer nada. Son *parvulus* y *pazzus* y por ello renuncian al derecho y a la posesión.

La *abdicationis iuris* [renuncia al derecho] (con el retorno que esta implica al estado de naturaleza anterior a la caída) y la separación entre propiedad y uso constituyen el dispositivo esencial del cual se sirven los franciscanos para definir técnicamente la peculiar condición que ellos llaman “pobreza”.²²

Esta disyunción entre vida y derecho representa un desafío a las instituciones de la jerarquía eclesial, porque la forma de vida franciscana y el oficio del sacerdote, entran en tensión. De esta manera “el franciscanismo representa el momento en el que la tensión entre *forma*

vitae y *officium* se disuelve, no porque la vida sea absorbida en la liturgia, sino, por el contrario, porque vida y oficio alcanzan su máxima disyunción”.²³ Una forma de vida que apela a la pobreza no puede ser *officium*. Para Francisco la disyunción queda clara: “o se vive según la forma del Santo Evangelio o se vive según la forma de la Santa Iglesia Romana”. Aunque Francisco afirma en más de una ocasión el incondicional acatamiento de los frailes menores a los clérigos, éste es posible y adquiere su sentido sólo sobre la base de la radical heterogeneidad de las dos formas de vida.²⁴

La tensión viene de dos conceptos que fundamentan ideas contrarias: pobreza y propiedad. La discusión jurídica del término propiedad como dominio de las cosas, frente al término uso de las cosas, ofrece elementos para entender qué estaba de fondo en la forma de vida franciscana que había descubierto la vida. “Si es cierto, sin embargo, que la argumentación jurídica aquí está dirigida a abrir un espacio por fuera del derecho, también es cierto que la desactivación del derecho es operada no por el propio derecho, sino a través de una praxis -la *abdicationis iuris* y el uso- que el derecho no produce aunque reconoce como externa a sí”.²⁵

Agamben considera que la importancia de la *quaestio* de esta tensión, efecto del debate teológico-jurídico, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, es que el pensamiento franciscano no se orientó por formas esencialistas de la vida, sino por una praxis del común que exigía a todas luces liberarse de las signaturas del derecho y del oficio.²⁶

22. *Ibid.*, 162.

23. *Ibid.*, 170.

24. *Cfr. Ibid.*, 172.

25. *Ibid.*, 178.

26. *Cfr. Ibid.*, 194.

V. La suspensión histórica del concepto de inapropiabilidad

Pero precisamente por la vía del derecho romano y por su exigencia de una consideración jurídica de no poseer bienes, los franciscanos serán derrotados en su pretensión. Su idea de la vida en común no jurídica o el común de lo inapropiable, queda en suspenso. Existen dos razones para argumentar por qué queda suspendida la comprensión de lo inapropiable en la historia occidental. La primera tiene que ver con que, la vida común no jurídica intuida por los monjes y después descubierta por los franciscanos, no estaba signada en los conceptos e instituciones del momento. No existían las categorías para denominar esas realidades o prácticas de vida. Por otro lado, no existió ninguna escuela de pensamiento que las desarrollara. Por eso expresa Agamben que, la “altísima pobreza”, con su uso de las cosas, es la forma-de-vida que comienza cuando todas las formas de vida de Occidente han llegado a su consumación histórica.²⁷

La forma de vida franciscana, según Agamben se equivocó al hacer del uso de hecho de las cosas, en su principal vía negativa con respecto al derecho. Y es que “el carácter factual del uso no es en sí suficiente para garantizar una exterioridad con respecto al derecho, ya que todo hecho puede transformarse en derecho, así como todo derecho puede implicar un aspecto factual”.²⁸ Aunque habría que reconocer, para hacer justicia a los franciscanos, que, esa abdicación al derecho, en su parte de la propiedad, es algo que hoy ni siquiera nos atrevemos a pensar.

Ahora bien, lo que podemos rescatar de la lectura de Agamben, es que la experiencia le permite al autor hacer más esfuerzos por aclarar ese umbral al que llegó la vida monacal y franciscana en torno al descubrimiento que bien podríamos llamar **el común de lo inapropiable**.



Kurdish YPG Fighters

27. *Ibid.*, 204.

28. *Ibid.*, 197.

De ahí su pregunta final:

¿Cómo puede el uso, es decir, una relación con el mundo en cuanto inapropiable, traducirse en un ethos y en una forma de vida? ¿Qué ontología y qué ética le corresponderán a una vida que, en el uso, se constituye como inseparable de su forma? El intento de responder a estas preguntas exigirá necesariamente confrontarse con el paradigma ontológico operativo en cuyo molde la liturgia, a través de un proceso secular, terminó por constreñir a la ética y a la política de Occidente.²⁹

Aunque el debate que aquí hemos presentado, a partir de la lectura de Agamben, es de naturaleza teológica, traerá consecuencias posteriormente en otras esferas de la vida humana. Por decir algo, la idea de propiedad y vida individual (libertad), desplazaron casi por completo otras formas de concebir la vida humana en común. Propiedad y libertad se erigieron como derechos absolutos. A pesar de ello, actualmente se ha reavivado el debate sobre lo común. Considero que el descubrimiento que hicieron los religiosos medievales en occidente puede decirnos algo al respecto. Puede incluso, buscarse otros descubrimientos no occidentales, que seguramente han abonado a esto que aquí denominamos lo inapropiable. El trabajo que se desprende de esto sería, actualizar el debate franciscano en un terreno secular. A continuación ofrezco algunos detalles al respecto.

VI. La lucha por lo común: oponer el derecho de uso a la propiedad

El sistema de necesidades en el que estamos insertos actualmente, articula la vida social en la economía y la política, en el *dominium* y el *imperium*, en la propiedad y el soberano, en el derecho privado y el derecho público, en una palabra: en el capital y el Estado.

La investigación de Agamben desafía al cuestionar si es posible construir una forma de vida donde regla y vida sean indiferentes, donde la vida en común sea el punto de partida para hacer la historia de la vida humana. Considero que una respuesta a esto, no habrá que buscarla más en la vida religiosa, sino en los actuales esfuerzos comuneros de concebir el derecho de uso, aplicado a lo inapropiable a través de la construcción del común.

Actualmente la reivindicación de lo común ha nacido, en primer lugar, en las luchas sociales y culturales contra el orden capitalista y el Estado empresarial. Esta reivindicación tiene múltiples raíces, desde la comunidad, comunalidad, convivialidad y buen vivir de los pueblos originarios de todo el mundo, hasta la lucha europea que con el término inglés *commons* se oponía al concepto de *Enclosures*.³⁰ A propósito de esta reivindicación, los *commons studies*³¹ se han multiplicado por parte de filósofos, juristas y economistas, ante la devastación de la naturaleza, los conocimientos, la vida humana y no humana; y desde las actuales luchas por el agua y los territorios, hasta la defensa del Internet como un común.³²

29. *Ibid.*, 205.

30. Cfr. CHRISTIAN LAVAL Y PIERRE DARDOT, *Común, ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, (Barcelona: Gedisa, 2015), 21.

31. Vid. DAVID BOLLIER AND SILKE HELFRICH, Eds., *The wealth of the commons: a World Beyond Market and State*, (Levellers Press, 2012). Benjamin Coriat, dir., *Le retour des communs: la crise de l'idéologie propriétaire* (Paris: Les Liens qui Libèrent, 2015). M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth, el proyecto de una revolución en común* (Madrid: Akal, 2011). Peter Linebaugh, *Stop, Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance* (Oakland: PM Press, 2014). Ugo Mattei, *Bienes comunes. Un manifiesto* (Madrid: Editorial Trota, 2013). Elinor Ostrom, *El gobierno de los bienes comunes* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

32. CHRISTIAN LAVAL Y PIERRE DARDOT, *op. cit.*, 22.

La lucha por el común tiene una base moral: en el actual sistema de reproducción y apropiación capitalista, la vida está amenazada por la idea y práctica de la propiedad.

Sin duda, la vida de nuestras sociedades capitalistas está montada en el derecho a la propiedad. Y aunque el derecho privado y público ha desarrollado a lo largo de los siglos distintas formas usar las cosas alternas a la exclusividad de la propiedad, como son el usufructo de las cosas o el acceso a los servicios, ninguna de estas formas de usar las cosas son construcción del común. Usufructo no es construcción del común, tampoco el acceso a los servicios es construcción de lo común porque ambos dejan intacto el derecho a la propiedad, el derecho al capital, el derecho contra la expropiación de la propiedad y el derecho a la perennidad de la misma.

Para superar esta situación, habría que pensar los comunes, no las cosas comunes, el uso de hecho del mundo, no el derecho de propiedad y diferenciarlo del bien común o las cosas comunes. Las cosas comunes, los bienes comunes o los bienes públicos, siguen perteneciendo al orden de la propiedad. Toda relación humana que esté subordinada a esta estructura no es forma de vida dentro de lo inapropiable. El camino de pensar lo común remite al don, el deber y el reconocimiento, por lo que una nueva forma de vida como lo inapropiable podría nacer.

La cosa común (*res communis*), propio del derecho romano, es el concepto por el cual lo común se reifica. Las cosas del común y las cosas sin amo (*res nullius*), no son lo mismo, las primeras son inapropiables y las segundas no están apropiadas, pero están a la espera del primero que lo haga. Esta distinción se remonta hasta el

siglo III con el jurisconsultor Marciano que distingue entre las cosas producidas por la naturaleza entre las que están “vacantes” por su vocación de pertenecer al primer ocupante que se apodere de ellas.³³

Tampoco se debe procurar extender la categoría de las «cosas comunes» que hemos heredado del derecho romano. Conviene más bien abandonarla y renunciar, de una vez por todas, a la idea de que existen cosas inapropiables por naturaleza para fundar entero y verdaderamente en derecho la inapropiabilidad.³⁴

Pero entonces ¿qué es lo común? lo común no debe confundirse con una propiedad compartida por todos los miembros de una determinada comunidad, tampoco por un sistema colectivista o aquello que todos los humanos tienen en común. Lo común no es pertenencia de todos. Lo común es una forma de vida como la que descubrieron los franciscanos. “Lo común debe ser pensado como una co-actividad, no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión [...] sólo la actividad práctica puede hacer que las cosas se vuelvan comunes, del mismo modo que sólo esta actividad práctica puede producir un nuevo sujeto colectivo, lejos de que tal sujeto pueda preexistir a dicha actividad como titular de derecho”.³⁵

Lo común es la dimensión política (conflicto) y moral (práctica) desde la cual se debe construir comunes. No como un ente abstracto, sino como algo que se hace en la práctica misma de defenderse contra el expolio de nuestras vidas. Son las prácticas mismas las que hacen la vida humana y donde se define lo común. Ninguna cosa es común por naturaleza, la cualidad

33. Cfr. CHRISTIAN LAVAL Y PIERRE DARDOT, *op. cit.*, 41.

34. *Ibid.*, 45.

35. *Ibid.*, 58.

de común se determina por medio de las prácticas donde nace el umbral derivado de regla y vida, como lo percibió Agamben en los monjes y franciscanos medievales.

Ahora bien, en la lucha por lo común no se renunciaría al derecho, si por este se entiende, no una técnica o instrumento de regulación social, sino un recurso político de emancipación social. Es cierto que el derecho estatal bloquea todo camino hacia la emancipación social, pero también no se puede negar que actualmente los distintos grupos subalternos han reinventado el derecho más allá del modelo liberal y la socialdemocracia logrando victorias considerables en cuanto a territorio, cultura, medioambiente o derechos fundamentales.³⁶

En efecto, el imaginario jurídico moderno se construyó en torno a la idea de la omnipotencia de un legislador sobre un territorio, de una organización claramente jerárquica de la soberanía y de un único sistema de fuentes del derecho válido al interior de las fronteras de cada Estado concreto. Estas ideas, también conocidas como absolutismo jurídico, dominan todavía hoy la enseñanza del Derecho en todo Occidente. Y continúa describiendo las cesiones de soberanía estatal como un hecho excepcional y no como la regla general en la llamada comunidad internacional.³⁷

Sin embargo, tanto en la actualidad, como en otros tiempos existe y han existido numerosas fuentes del derecho que operan en un mismo territorio, e incluso

con relación escasa y algunas veces sin estructura jerárquica. Este fenómeno de pluralismo jurídico se ha opuesto por siglos al “afán absolutista de los nuevos soberanos estatales, empeñados en resucitar el principio imperial bizantino de una soberanía política coincidente con el monopolio desde arriba de la producción del derecho”.³⁸

En realidad, la vida que habían descubierto los franciscanos, no era una que se oponía al derecho entendido como corrección moral en forma de justicia,³⁹ sino a la idea de derecho como técnica de control social. No sería exagerado afirmar que su *abdication iuris*, fue una primera oposición en Occidente del advenimiento del totalitarismo del Estado y el capital. De ahí que el tercer término que Agamben busca en esa forma de vida franciscana, es la vida en común: una práctica que opone lo común a la propiedad, es decir una vida más allá del Estado y el capital.

Lo que está en juego es la afirmación de un derecho nuevo (*es un derecho contra otro derecho*). El derecho de propiedad tiene fundamento como derecho exclusivo y absoluto, y entonces lo común no tiene lugar más que residual, en los intersticios o los márgenes que la propiedad ha dejado libres; o bien lo común constituye el principio de un nuevo derecho destinado a refundar toda la organización de la sociedad, y entonces es el derecho de propiedad el que debe ser radicalmente cuestionado.⁴⁰

36. Vid. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho* (Madrid: Trotta, 2009).

37. UGO MATTEI, *op. cit.*, 29.

38. *Ibid.*

39. Cfr. ROBERT ALEXY, *La doble naturaleza del derecho* (Madrid: Trotta, 2016).

40. CHRISTIAN LAVAL Y PIERRE DARDOT, *op. cit.*, 261.

Entonces, para pensar una nueva forma de vida, como la soñaron y practicaron los franciscanos, el eje de discusión no radica entre propiedad privada y propiedad común, sino entre lo inapropiable y la propiedad, ya sea privada o estatal. “Se tratará de establecer que el derecho de lo común no puede identificarse con el derecho consuetudinario, en la medida en que este último sigue siendo elaborado por un cuerpo de expertos, abogados y jueces ocupados en seleccionar en las costumbres aquello que es compatible con el respeto de la propiedad privada”.⁴¹

La lucha por lo común no debe entenderse como una reivindicación de los usos y costumbre, sino de un acto consciente de institución.⁴² Se trata de reconsiderar otras formas de pensar el “vivir juntos”. Entonces, si lo común debe ser instituido, solo puede serlo como inapropiable, en ningún caso como objeto de un derecho de propiedad.⁴³ En la praxis de lo común, el don, la reciprocidad y el reconocimiento, son elementos sustanciales de esta forma de vida. Lo común a instituir, es lo inapropiable.

En esta construcción de lo común, la vida jurídica resulta de una práctica ética,

de una acción comunicativa deliberativa y argumentada. De ninguna manera es un acto legislativo de representación, es más bien un acto de autonomía, autogobierno y autodeterminación de la libertad de quienes hacen la vida común.⁴⁴ “Lo común es una construcción política, o mejor dicho: una institución de la política en los tiempos de los peligros globales que amenazan a la humanidad”.⁴⁵ En ella nace de manera totalmente nueva un contenido de la justicia, el don, la reciprocidad, el reconocimiento y la amistad. “La cuestión es pues, exactamente, determinar en qué consiste la exigencia de la práctica del común, la única capaz de hacer del «derecho común» un derecho de lo común, esto es, un derecho fundado en el principio de lo común y, por tanto, un derecho que no se reduzca a la consagración de todas las costumbres tan solo por la duración de su existencia”.⁴⁶ El derecho de uso en una vida común, define una norma de *inapropiabilidad* y por tanto una existencia que desplace al Estado y el capital como sistemas que bloquean el umbral al que llegaron los franciscanos una vez que habían descubierto la vida.

41. *Ibid.*, 62.

42. *Cfr. Ibid.*

43. *Cfr. Ibid.*, 264.

44. *Cfr.* “Así, los granjeros y los forestales más pobres recurrieron a sus propias formas de acción directa para afirmar sus derechos, en particular sobre las tierras y los terrenos de caza comunes. En 1729, el vigilante general de los bosques observaba que «por todas partes los habitantes de los campos creen tener, en los bosques, una especie de derecho sobre la madera», y añadía que era difícil determinar si «la idea les ha sido transmitida por la tradición, desde la época en que aquellos bosques habían sido declarados tales por la Corona, cuando había sobre este tema grandes luchas y grandes desacuerdos». *Ibid.*, 361.

45. *Ibid.*, 519.

46. *Ibid.*, 366.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida. (Horno sacer IV, 1)*. Valencia: Pre-textos, 2014.
- Alexy, Robert. *La doble naturaleza del derecho*. Madrid: Trotta, 2016.
- Bollier David and Helfrich Silke, eds. *The wealth of the commons: a World Beyond Market and State*, Levellers Press 2012.
- Coriat Benjamin, dir. *Le retour des communs: la crise de l'idéologie propriétaire*. Paris: Les Liens qui Libèrent, 2015.
- Hardt M. y Negri A. *Commonwealth, el proyecto de una revolución en común*. Madrid: Akal, 2011.
- Laval Christian y Dardot Pierre. *Común, ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Linebaugh, Peter. *Stop, Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance*, Oakland: PM Press, 2014.
- Mattei, Ugo. *Bienes comunes. Un manifiesto*. Madrid: Editorial Trota, 2013.
- Ostrom, Elinor. *El gobierno de los bienes comunes*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*. Madrid: Trotta, 2009.

OLIMPIA (2018)

Ficha técnica

Director: José Manuel Cravioto

Duración: 85m

Clasificación: B

Guión: José Manuel Cravioto

Música: Andrés Sánchez, Juan Andres Vergara

Fotografía: Animation, Iván Hernández

Reparto: Animation, Nicolasa Ortíz Monasterio, Luis Curiel, Daniel Mandoki, Diego Cataño, Tiaré Scanda, Rolf Petersen, Lumi Cavazos, Valentina Buzzurro

Productora: Pirexia Films, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Género: Thriller, Animación, Años 60

ALVA VILLASEÑOR MARÍA FERNANDA, ANGUIANO SUÁREZ DEL REAL ANA LORENA, GONZÁLEZ NAVARRO IXMAEL, HERNÁNDEZ CRUZ CARLOS OSWALDO, MORALES PEREZ JENIFHER DAFNE Y RIVADENEYRA FENTANES RAFAEL.*

Pero vamos al grano. En dos o tres palabras, lo que pasa, poderosos señores, es que el mundo que ustedes nos heredan es un poco demasiado puerco, viejo y podrido y definitivamente no nos gusta.

Elsa Cross (1972)

Sinopsis

La historia tiene como trama aquellos días de septiembre de 1968, cuando el ejército mexicano tomó la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y las vidas de Raquel, Rodolfo y Hernán, miembros de una brigada del movimiento estudiantil, se ven vinculadas por medio de fotografías, filmaciones y escritos que dan testimonio de una memoria viva.



La movilización juvenil y la represión “olímpica”

El movimiento estudiantil en México de 1968 llevaba alrededor de dos meses haciendo manifestaciones, que habían sido reprimidas violentamente por el cuerpo de granaderos. Las olimpiadas se acercaban y el gobierno de México sentía una gran tensión en el contexto socio-político por la imagen que esto podría generar a nivel internacional.

Para protestar por la violencia policia- ca, los estudiantes del Instituto Politécnico Nacional (IPN) hicieron una manifestación el 26 de julio, misma fecha en la que otros estudiantes, mayoritariamente de

*Reseña realizada para la clase de Seminario de Titulación en la Licenciatura de Educación y Desarrollo Institucional de la Universidad Marista de Guadalajara.

la UNAM y organizaciones de izquierda, realizaron una marcha de apoyo a la revolución cubana. La primera debía terminar en el Casco de Santo Tomás, pero al calor de la protesta se desvió hacia el Zócalo. En la calle de Palma, la esperaban los granaderos que la reprimieron violentamente.

El movimiento comenzó a extenderse y organizarse rápidamente. Esto le dio una representatividad indiscutible y, al mismo tiempo, hizo de las asambleas el espacio para la organización y el debate. Gracias a esto se logró la formulación y pronunciamiento del primer pliego petitorio¹.

De modo que *Olimpia*, nos muestra a Raquel, Rodolfo y Hernán, líderes y participantes de diferentes brigadas del movimiento. Por medio de sus fotografías, filmaciones y escritos, se busca retratar el lado personal y humano de los estudiantes. Precisamente la película se sitúa en uno de los momentos más álgidos de los sucesos del 68: en la acción represiva del gobierno, pues tiene como eje narrativo el día en que el ejército mexicano tomó las instalaciones de la UNAM y las consecuencias que se dieron por ello.

Para el gobierno los estudiantes mostraban un gran poderío, aunque socialmente, la percepción hacia el movimiento y su núcleo era negativa. Esto se advierte en el filme, en medio de la organización de los comités en los cuales los protagonistas participan, discuten, desean hacerse escuchar y hasta se enamoran.

El gobierno aprovechó a los medios de comunicación para esparcir la percepción

adversa del movimiento. Todo ello le servirá como justificación para reprimirlo mediante un agrupamiento de seguridad conocido como “Batallón Olimpia”, un grupo paramilitar de contrainsurgencia, cuyos miembros se identificaron con un guante o pañuelo blanco en una mano. Actuaban en coordinación con los soldados y los funcionarios de la Dirección Federal de Seguridad.

A contrapelo de aquellos medios y su imaginario adverso a los jóvenes, desde el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) en la UNAM; se produce otra perspectiva visual que funge como epicentro y “memoria otra”, debido a las grabaciones rescatadas por los estudiantes que en aquellos días se dedicaron a documentar el movimiento, entre otros soportes de la memoria que fueron acopiados.

Así, la película se asoma al movimiento social y no a la matanza ocurrida el 2 de Octubre en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco. Esto resulta interesante de la película si consideramos que una herida como la de tal hecho y una “memoria de denuncia asociada al mismo tiene un peso cualitativo mayor que la del movimiento estudiantil en su conjunto”².

Entonces la película visibiliza al movimiento en su trabajo conjunto y conmemora las marchas, los mítines, los diálogos, la comunicación, los materiales que los registraron, así como la sensibilidad de aquellos jóvenes congregados que, a finales de los 60, pidieron libertad a los presos políticos, desaparición del cuerpo de granaderos, indemnización a las familias de quienes

1. Dicho pliego petitorio constaba de seis puntos: 1.- Libertad de todos los presos políticos (estudiantes y activistas detenidos). 2.- Derogación del artículo 145 del Código Penal Federal (que nombraba como disolución social la difusión de ideas que perturben el orden público o afecten la soberanía nacional). 3.- Desaparición del cuerpo de granaderos (grupo policial de represión). 4.- Destitución de los jefes policíacos Luis Cueto y Raúl Mendiola (jefe y subjefe de la policía capitalina, ambos identificados como represores); así como el deslinde de responsabilidades de los funcionarios involucrados en actos de violencia contra los estudiantes. 5.- Indemnización a las víctimas de los actos represivos. 6.- Diálogo público entre autoridades y el Consejo Nacional de Huelga (CNH) para negociar las peticiones.
2. ALLIER MONTAÑO EUGENIA Y VILCHIS ORTEGA CÉSAR IVÁN, “México, 1968: violencia de Estado. Recuerdos del Horror”, en revista *Theomai*, núm. 36, 2017, 86.

resultaron muertos y heridos tras los actos represivos, entre otras demandas. *Olimpia* deja esto en claro y resalta tanto la desproporcionada represión gubernamental ante los actos de los estudiantes, como un fondo autoritario de la sociedad mexicana. Todo representado en la palabra “Olimpia” que da título a la animación.

Un ejercicio de memoria en movimiento y a color

Comenta José Manuel Cravioto, director de la película, que a la edad de ocho años vio la imagen de un niño que murió en alguna manifestación del 68. Este hecho le impactó a tal grado que comenzó a generarle la inquietud por investigar el tema. Posteriormente, le motivó a escribir el guión y a realizar la película. Cabe destacar que su abuelo fue militar y su papá estudió en la UNAM, hechos que lo conectaban con el suceso.³

Sin embargo, Cravioto no quería realizar un documental, ni tampoco una película de ficción. Por lo tanto, decidió utilizar el efecto rotoscopia para disimular la combinación de escenas entre sus personajes (que se grabaron para la película) y las escenas rescatadas del documental “El Grito”⁴.

La rotoscopia consiste en una técnica para pintar digitalmente cuadro por cuadro, utilizando una brocha digital. En esta técnica, trabajaron cien estudiantes y cuatro profesores de la Facultad de Artes y Diseño (FAD) de la UNAM duran-

te 9 meses, interviniendo cada uno cerca de 600 fotogramas⁵. De aquí que como impresión general de la película, en ciertos momentos se noten variaciones de intensidad afectando la atención. Cabe preguntarse si se buscó la homogeneidad de la imagen o destacar la variabilidad por el movimiento (de la imagen y del 68), más adecuado a un ejercicio de arte.

El resultado es un largometraje de animación producido por la UNAM presentado a finales de septiembre de este año, en la Plaza de Tlatelolco, de manera gratuita. Asimismo, participó en el Festival Arcadia en su Muestra Internacional, como largometraje de cine rescatado y restaurado de la Filmoteca de esa casa de estudios⁶.

Basada en el hecho real de la toma de Ciudad Universitaria, *Olimpia* no muestra la cronología histórica de los sucesos del movimiento. Pero tiene la capacidad de generar una sensación de fuerza y motivación respecto a la lucha por la libertad, específicamente de los jóvenes, a partir de empatizar con sus situaciones cotidianas, familiares y escolares desde los personajes principales.

En *Olimpia*, el anhelo de libertad se resalta más desde una dimensión emocional que ideológica o filosófica en esos jóvenes de familia, que buscaban una transformación del sistema con sus modos autoritarios e injustos. Por ello se hace evidente que un hilo conductor de la película es una sociedad mexicana conservadora que encierra a sus hijos, como paternal o maternal forma de protección o defensa...

3. HERNÁNDEZ ESCOBAR SAMANTA, “OLIMPIA, un homenaje a los jóvenes de 1968”, en revista *Gatopardo*, sin número, 2019, sin página.

4. PROCESO, “Olimpia recrea la entrada del Ejército a Ciudad Universitaria en 1968”, video de YouTube, 11:57, publicado el 27 de septiembre del 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=zfsrNgIx97Q>

5. EJECENTRALTV, “Olimpia, Largometraje animado sobre el movimiento estudiantil del 68”, video de YouTube, 1:57, publicado por ejeCentralTV el 29 de septiembre del 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=XqFuB62StGk>

6. Op. Cit. PROCESO. Según Cravioto, durante el desarrollo y la promoción del filme surgieron algunas complicaciones. Por ejemplo, no se permitía filmar personas uniformadas como soldados, dentro las instalaciones de la UNAM. Para este proyecto se logró conseguir el permiso necesario.



Y es que a lo largo del filme vemos distintas maneras de encierro de los protagonistas: su encierro físico, encierro identitario, encierro expresivo y encierro social: encierro en un cuarto, en un baño y hasta en la cajuela de un auto. Encierros que son la ocasión para contener la libertad de la voz, de la mirada y del cuerpo. Por eso la escritura, la fotografía, la filmación y la poesía se convirtieron en vehículos expresivos de vida, tanto como hoy lo son de memoria.

Resulta llamativo que *Olimpia* se promueva como una nueva mirada al 68, y cierto es que sea la primera película que lo presenta en formato animado: de la mano de un final inconcluso pero rematado con

un poema de Elsa Cross (fragmento incluido en el epígrafe de esta reseña).

Así, el filme no intenta complacer a la crítica o a la audiencia, sino volver a poner en la mira el emblemático y hasta mítico 68, ese memorial en blanco y negro. Pero para ponerlo en la memoria actual, *Olimpia* usa del color y el movimiento, justo para quienes comienzan a olvidar o para los nóveles que no lo conocen. Esta es la propuesta de *Olimpia*, para quienes como Raquel Vidal, la estudiante de filosofía, desaparecida y encerrada en el campus universitario en los días de la toma de CU, quieran decir ante el movimiento de la vida “ser uno, pertenecer”, a la historia, claro.

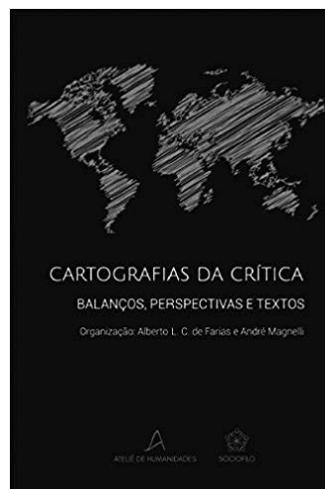
Referencias

- Allier Montaña Eugenia Y Vilchis Ortega César Iván, “México, 1968: violencia de Estado. Recuerdos del Horror”, en revista *Theomai*, núm. 36, 2017, pp. 86.
- Hernández Escobar Samanta, “OLIMPIA, un homenaje a los jóvenes de 1968”, en revista *Gatopardo*, sin número, 2019, sin página.
- “Olimpia recrea la entrada del Ejército a Ciudad Universitaria en 1968”. Video de YouTube, 11:57. Publicado por Proceso el 27 de septiembre del 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=zfsrNgIx97Q>
- “Olimpia, Largometraje animado sobre el movimiento estudiantil del 68”. Video de YouTube, 1:57. Publicado por ejeCentraltv el 29 de septiembre del 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=XqFuB62StGk>

ALBERTO L. C. DE FARIAS / ANDRÉ MAGNELLI (ORGANIZAÇÃO)

CARTOGRAFIAS DA CRÍTICA. BALANÇOS, PERSPECTIVAS E TEXTOS, ATELIÊ DE HUMANIDADES, RIO DE JANEIRO, 2019.

JAIME TORRES GUILLÉN



Ateliê de Humanidades

El cartógrafo, en filosofía, es un constructor de los mapas intelectuales. Su esfuerzo se centra en mapear el pensamiento más significativo. Por ello una cartografía de este tipo requiere hacer un inventario que recupere y preserve la herencia y el legado, así como la vigencia de la producción intelectual y filosófica más sobresaliente, con el objeto de generar crítica, debate, pensamiento, formación y así darle larga vida, en el caso de este libro, a la teoría crítica. Esta es la tarea del proyecto intelectual de Ateliê de Humanidades y la intención del libro que presento.

Este proyecto editorial responde ante la especie de amnesia planificada que prevalece actualmente en los sistemas universitarios los cuales están demasiado ocupadas en cumplir créditos y cuestiones administrativas para obtener certificados o títulos. Ateliê se propone sacar de la universidad todo ejercicio intelectual para ponerlo en operación en un espacio más amplio y público donde la formación cultural sea real.

La tarea de los editores de este libro es fundamental: Al proponer emprender colectivamente oficios como cartógrafos, genealogistas y “críticos de la crítica”, buscan difundir el conocimiento histórico

y sistemático de la crítica, contribuyendo a un espacio permanente para la discusión, la colaboración, la reflexión y la difusión de producciones académicas, teóricas o empíricas que tienen la crítica como actividad teórica, metodológica y normativa.

Su trabajo tiene una posición clara. La cartografía busca en las raíces del pensamiento crítico de Marx y la teoría crítica europea, pero se limita a ello. Avanza hacia el marxismo occidental y las derivaciones no marxistas de la teoría crítica europea: Georg Simmel, Max Weber, Sigmund Freud, Martin Heidegger, los miembros de la Escuela de Frankfurt y algunas corrientes hermenéuticas y fenomenológicas.

Se detienen en Francia con los representantes de *Socialisme ou Barbarie* (1948-1965), como lo fueron Cornelius Castoriadis, Claude Lefort o Jean-François Lyotard, quienes no solo criticaron el marxismo soviético y ortodoxo, sino a veces se posicionaron como verdaderos antimarxistas, como fue el caso de Lefort quien, defensor de los derechos humanos, estaba más cerca de liberalismo. Luego van hacia corrientes que abandonaron completamente el marxismo como Luc Boltanski, Bruno Latour o el líder del *Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales* (M.A.U.S.S.), Alain Caillé.

Esto les permite comprender que el pensamiento crítico tiene varias constelaciones. Están los estudios culturales, estudios de medios, estudios de género, estudios subalternos, estudios poscoloniales, decoloniales, de colonialidad, estudios de gubernamentalidad, entre otros. Muchos de estos tienen raíces muy diferentes. Proviene de Marx, pero también de Foucault, de Gramsci, pero también de Derrida, de Althusser y al mismo tiempo de Deleuze. Por ejemplo, estos cartógrafos agrupan a los discípulos de Foucault (Edward Said, Nicolas Rose, Judith Butler), de Deleuze (Antonio Negri y Michael Hardt), a los de Derrida (Ernesto

Laclau, Chantal Mouffe e Spivak), con el ánimo de entender la base del contenido de su pensamiento.

En el rastreo de las tradiciones de la teoría crítica, los cartógrafos de Atelié de Humanidades, llegan al pensamiento del sur: al de Edward Said, Boaventura de Sousa Santos, G. Spivak, Walter Dignolo, Eduardo Mendieta, Silvia Rivera Cusicanqui, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Pablo González Casanova, Orlando Fals Borda, de los cuales muchos de estos retoman a Marx otros, lo desplazan.

A su vez, de estas constelaciones de la diferencia, de la hegemonía, de la poscolonialidad, se mueven hacia iniciativas teóricas diversas como el feminismo crítico, la teoría crítica da raza, la teoría crítica africana, los Subaltern Studies Group y bien podríamos situar algunos más derivados de la crítica al antropocentrismo ecocida, como los estudios de ecología política y de la liberación de los animales no humanos.

Panorama del libro

En el marco de este proyecto, *Cartografías da crítica* responde a la necesidad de (re) pensar la (teoría) crítica en sus fundamentos, potencialidades y límites para el siglo XXI, en un eje de temas transversales de realidades nacionales y tendencias de pensamiento.

Las constelaciones son cuatro: a) una que indague con mayor profundidad, una genealogía de la primera teoría crítica alemana vinculada al Institut für Sozialforschung; b) una segunda que gire su mirada al pensamiento crítico latinoamericano e poscolonial; c) una tercera que configure y reformule el movimiento crítico reflexivo de la teoría crítica con un mayor alcance; y d) una cuarta que relea a los clásicos en su matriz en busca de otros referentes para la (teoría) crítica.

Los problemas son mayores: ¿Cómo se justifican las posturas críticas? ¿Cuáles son los límites y posibilidades que abre la justificación? ¿Y cuáles son los problemas derivados de la existencia de una justificación insuficiente o la falta de tal justificación? No se trata solo de asumir la tarea de crítica social, sino construir una teoría crítica de la sociedad.

De esta manera el trabajo de Alberto L. Cordeiro de Farias y André Magnelli, requiere como punto de partida el concepto ecuménico de crítica. Se trata, tomando el término de de F. Vandenberghe, una comprensión “ecuménica” del concepto. Esto permite plantearse los siguientes problemas para la teoría crítica: ¿Cuáles son las diferencias entre, por un lado, meras pretensiones de crítica y, por otro lado, el esfuerzo auténtico no solo para asumir una tarea de crítica social, sino, más fundamentalmente, para construir una “teoría social crítica”?

Por ello la necesidad de tener una concepción más amplia que la teoría crítica de tradición marxista o, más específicamente, de la Escuela de Frankfurt. Así, el pensamiento crítico pertenece a diferentes constelaciones intelectuales que deben ser reconstruidas históricamente y sistemáticamente. Hacer que el punto de partida y el horizonte sean más precisos al esbozar la imagen histórica y sistemática de toda teoría crítica, es la tarea de estos cartógrafos.

Ahora bien, cuál es la justificación de este punto de partida. La respuesta de los autores es: el diagnóstico de la situación de nuestro tiempo presente. Consideran que vivimos una aparente paradoja de la sobreestimación y disolución de la crítica. La paradoja es que, “junto con la supuesta victoria del pensamiento crítico en la lucha por la

autoafirmación como método y / o perspectiva mundial, se ha establecido en paralelo una gran dificultad para determinarlo en el sentido filosófico del término, delimitar sus fronteras y distinguirlo en sus cualidades”.¹ Actualmente ¿Qué es ser crítico? ¿Es solo su elemento negativo lo que lo distingue? ¿Es suficiente el aparente consenso académico que sobre el término crítica subyace en la actualidad?

Ante este desafío, los autores estiman que una historia del concepto de crítica y una historia de sus formas de subjetivación, que deben conciliar una perspectiva histórica con un análisis sistemático, constituyen el primer tema de una investigación que se desarrollará en la segunda fase de la Cartografía Crítica.

Otro elemento de este diagnóstico de la época es que existe una hiperbolización de la crisis. Para no poco pensamiento crítico todo está en crisis. De hecho, hay una relación entre la sobreestimación de la crítica, con la hiperbolización de la crisis. Pero el concepto de crisis encierra desde el pensamiento griego una síntesis y superación. En su núcleo es positiva y esto la aparta de toda dialéctica.

Contrario a esto, los autores plantean “la hipótesis de la existencia actual de una imagen de la crisis permanente, un hecho que merece una investigación sociológica más detallada. La paradoja es que esta crisis hiperbólica alcanza la idea muy tradicional de crisis, que ya no es un proceso transitorio sino un estado permanente, extendido, plural e incluso difuso e indefinido. Es necesario analizar si esta sensación de crisis, un estado subjetivo de crisis permanente, está relacionada y de qué manera, con la existencia real de dicho estado, un estado objetivo”.²

1. ALBERTO L. C. DE FARIAS Y ANDRÉ MAGNELLI (Organização) *Cartografias da crítica. Balanços, perspectivas e textos*, (Rio de Janeiro: Ateliê de humanidades, 2019), 50.

2. *Ibid.*, 57.

Existen demasiados diagnósticos de crisis (Zygmunt Bauman, Hartmut Rosa), pero hay pocas teorías que aborden el tema de la crisis. Además, “la ausencia de teorización histórico-sistemática de la crisis tiene implicaciones para la percepción del tiempo histórico y la vida social, con consecuencias efectivas, como el encarcelamiento en el presente debido a la imposibilidad de vislumbrar un horizonte de posibilidades”.³

El peligro de los diagnósticos de las crisis es que se alejan de la crítica, por lo que pueden convertirse en pensamientos acrílicos, ahistóricos o legitimadores del estado de cosas actual. Esta es la razón por la que los autores presumen que “que a medida que la crisis se vuelve cada vez más concreta e ininteligible por el pensamiento, la crítica se vuelve cada vez más abstracta e incapaz de concretar la crisis”.⁴

El camino es contrario: todo diagnóstico de crisis debe apelar al proceso socio-histórico de la realidad, ser negativo, rechazar las grandes narrativas y toda pretensión de universalismo. Sin esto crisis y crítica se rechazan mutuamente. Este es el camino que busca establecer criterios sobre el mínimo necesario para una teoría crítica. Después de todo, no es posible llevar a cabo un proyecto cartográfico sobre crítica sin prescindir de una aclaración conceptual, al mismo tiempo histórica y sistemática, de lo que es.

Dicho lo anterior, las líneas prioritarias del proyecto del libro se perfilan a: una profundización del trabajo de una fenomenología de la crítica y su situación actual, que se articula con un esfuerzo por pensar y teorizar sobre las mutaciones y crisis contemporáneas; una investigación

a largo plazo del concepto de “crítica” y su “crisis” en su relación con la formación de sociedades y subjetividades modernas, buscando entender cómo el “proyecto de modernidad” en sí mismo está asociado con un “programa crítico” vinculado a un ideal de emancipación polisémica y ambivalente, individual y social, expresiva, moral y política; un estudio histórico-sistemático de los elementos fundamentales de una teoría crítica, centrando la atención en una genealogía de la teoría crítica alemana, pero también mapeando, en la medida de lo posible, lo que está vinculado de manera contemporánea a la tradición de la escuela de Frankfurt; una genealogía y cartografía de lo que los autores llaman el “hilo francés del pensamiento crítico”, mientras se compara con la teoría crítica de Frankfurt; y los primeros pasos de una investigación sobre el pensamiento crítico en Brasil y América Latina, tanto la recepción de las tradiciones de la teoría crítica, especialmente la alemana, como las iniciativas de investigación crítica concebidas y realizadas en nuestra tradición, incluyendo el llamado pensamiento “poscolonial”.

Organización del libro

El texto está organizado en cuatro partes con diversos capítulos cada uno. Los autores son diversos. Algunos nombres: David Held, Rodrigo Cordero, Frédéric Vandenberghe, Rahel Jaeggi, George Steinmetz, Paulo Henrique Martins, Michael Burawoy, entre otras y otros. El primer capítulo, hace referencia al proyecto de la cartografía que ya hemos explicitado más arriba. El segundo, profundiza en las raíces de las generaciones de Escuela de Frankfurt y sobre algunos conceptos clave de esta teoría

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, 61.

crítica. El tercer y cuarto capítulo rastrean el pensamiento poscolonial, de una teoría crítica no marxista y avanzan hacia constataciones más allá de Marx y la Escuela de Frankfurt.

Como dicen los compiladores de este libro, “el lector encontrará en los textos que conforman el trabajo un paciente trabajo de reflexión e investigación, un esfuerzo honesto por comprender el tiempo presente, teniendo como eje las relaciones entre crítica y crisis, las formas de crítica (teórica) de ayer y de hoy y un esfuerzo por reconstrucción

histórica y sistemática de la misma. Con esto, reforzamos nuestro compromiso de reflexionar sobre la actualidad, producir y presentar investigaciones excelentes y abrir nuevas perspectivas para el debate académico en Brasil” y yo agregaría en América Latina. Por último, puedo decir que el libro es un ejemplo de cuidado editorial en su sentido técnico e intelectual. Está impecablemente diseñado y organizado; respecto a su contenido, es calidad intelectual que se merece cualquier persona que indague sobre la necesaria crítica del proceso histórico social que nos ha tocado vivir.

NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** solo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

Un autor: MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

Dos autores: PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

Tres o más autores: GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

Editor o compilador: HANS Kelsen, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”, *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

Notas de pie de página: a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos (“voladitos” o en superíndice), sin punto en la llamada.

Citas textuales: cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría solo en el margen izquierdo.

Bibliografía: se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. “Justicia y derecho natural” en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”. *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Suscripciones, contactos, ventas.
Para todo tipo
de correspondencia comercial, diríjase a la revista:

PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Para las suscripciones y adquisición de números en el interior
y fuera del país contactar a los teléfonos:
01 +52(33) 3631 0934/43 ext. 1102,
correo electrónico:
revista.piezas@if.edu.mx.



**Duda, incluso de ti,
eso provocará
la emergencia de tu existencia.**



IAPE
UNIVERSIDAD

Doctorado en
Filosofía
y Ciencias Humanas

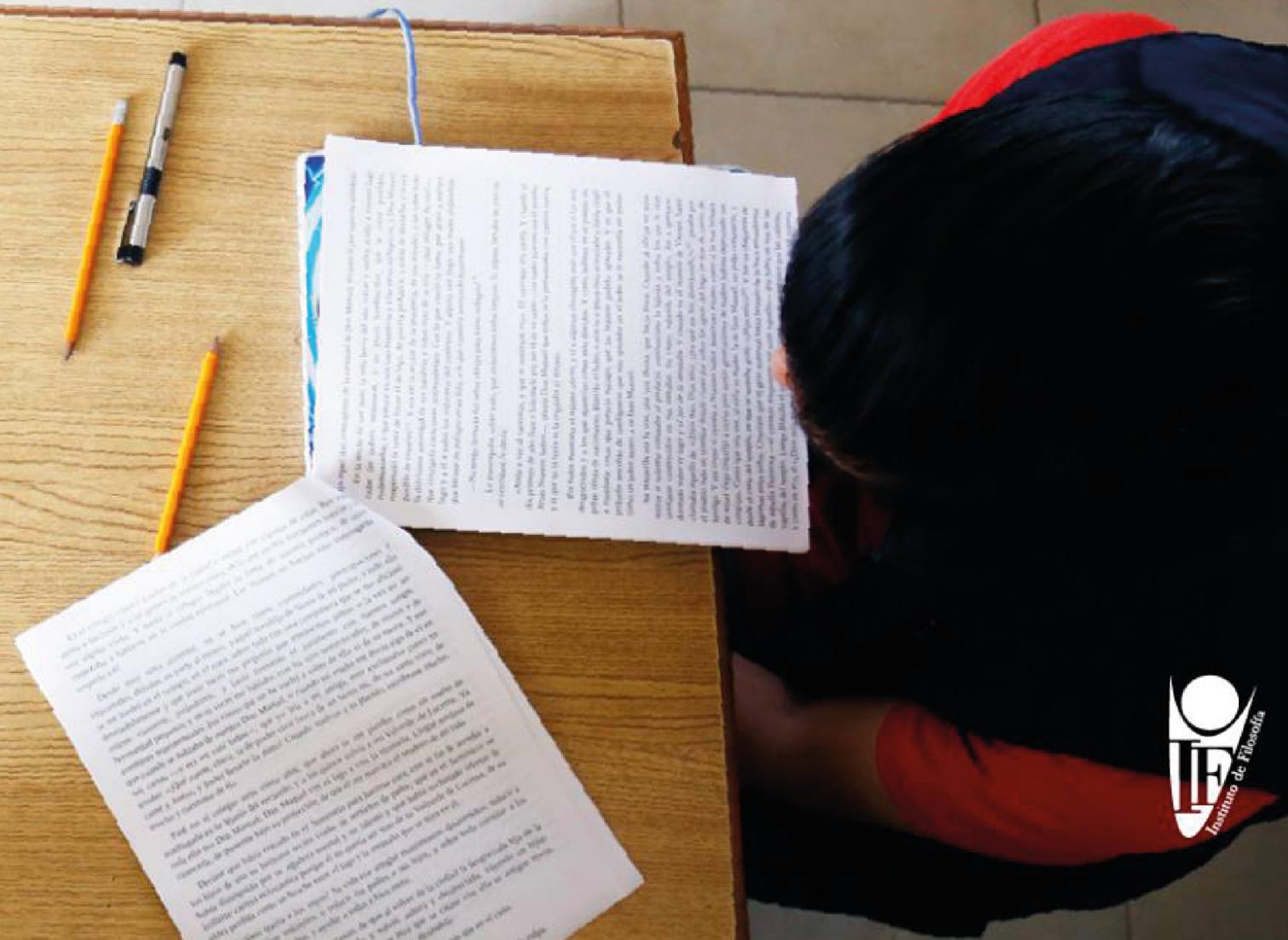
RVOE SEYD-SUP010/2018
Modalidad no escolarizada - a distancia

Informes:
promocion@iape.edu.mx

+52 (614) 4147879 o
whatsApp al
+52(614) 4441272

www.iape.edu.mx

En las aulas se forman ideas que están en contacto con la vida



LICENCIATURA EN FILOSOFÍA CON RECONOCIMIENTO OFICIAL SEP
MODALIDAD PRESENCIAL
MODALIDAD EN LÍNEA

INFORMES:
3322563078
3336310934 EXT. 1102
DIFUSION@IF.EDU.MX

CURSOS, TALLERES Y DIPLOMADOS.

CONOCE MÁS:

www.if.edu.mx