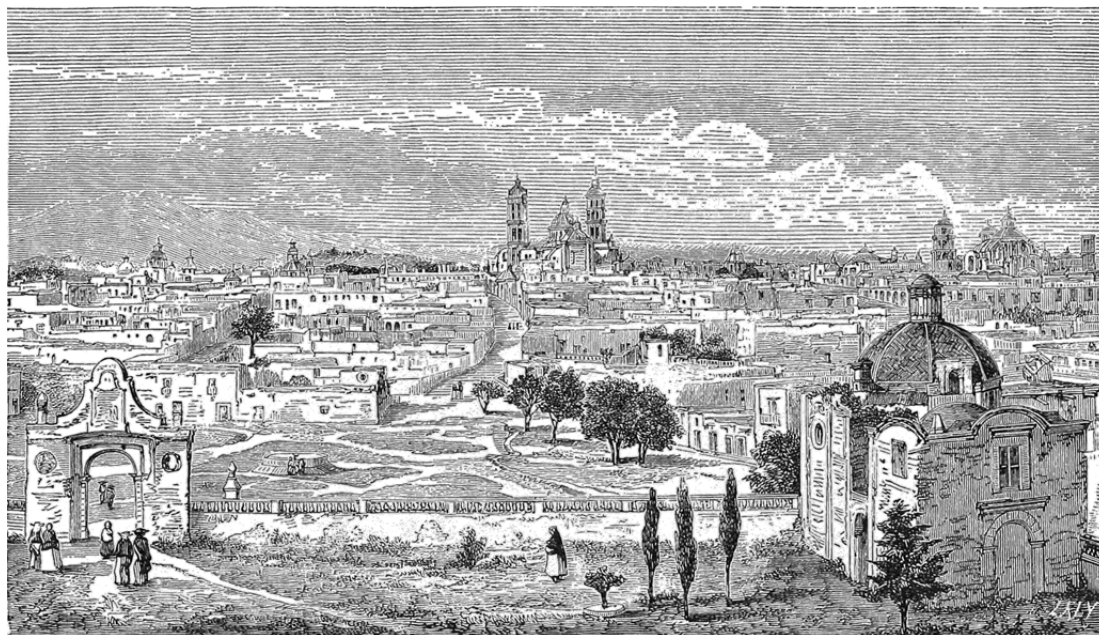


CUADERNOS TEMÁTICOS DE LA REALIDAD LATINOAMERICANA

Cuaderno No. 10

Religiosidades y política en representaciones estéticas
de artes socioculturales en la resistencia



estudios
Digital

Noviembre de 2019

Cuadernos Temáticos de la Realidad Latinoamericana

Cuaderno No. 10

Religiosidades y política en representaciones estéticas
de artes socioculturales en la resistencia

Estudios Digital - Noviembre de 2019

Coordinadores y editores del Cuaderno:

Dr. C. Rafael Castillo Taracena

Mtro. Mauricio José Chaulón Vélez

Lic. Jaime A. Chicas Zea

Coordinador IIHAA

Ricardo Danilo Dardón Flores

Trabajo Técnico y asesoría informática para Cuaderno No. 10

Enrique Maldonado

Portada:

Panorama de la ciudad de Puebla, 1889, autor desconocido.

Logo de Estudios Digital:

Rodrigo Herrera



Índice

Introducción. Caminos de esperanza en la experiencia y la memoria. Guillermo López Varela, Manuel A. Melgarejo, Fernando Matamoros, C. Rafael Castillo Taracena y Mauricio Chaulón Vélez	5
 Parte I. Miradas dialécticas, experiencia, violencia e imágenes estéticas	
 Cartografías afectivas Laurence Le Bouhellec Guyomar	 12
 Teología-política, estética, felicidad y utopía. Sutilidades metafísicas del mesianismo en la teoría del conocimiento. Fernando Matamoros Ponce.	 33
 Resistencias, imaginarios, religiosidades y horizontes emancipatorios. Manuel Garza Zepeda.	 55
 Para una crítica a la crítica de la violencia Panagiotis Doulos.	 75
 Dialéctica de la pirámide: sobre lo urgente y lo importante del pasado en el presente maya C. Rafael Castillo Taracena	 89
 Parte II. Arte y estética como producción espacial de lo político	
 El muralismo zapatista como arte comunitario de resistencia. Antecedentes y aspectos importantes de su lenguaje visual. Detlef R. Kehrmann.	 99
 Miradas ex-puestas. Muros, imágenes y grietas a 25 años de zapatismo José Javier Contreras Vizcaíno.	 118
 Movimiento escultórico en Oaxaca. Experiencias de autogestión e intervención de espacios a través de prácticas artísticas en/con las comunidades Abraham Nahón.	 139
 El génesis egipcio y bíblico. Las capillas “sixtinas” en Egipto, el Vaticano, Moscú, Grecia. Manlio Barbosa Cano.	 149

**Parte III. Memorias y resistencias espirituales en la vida cotidiana latinoamericana**

- Hacia una salud en clave femenina. Disputas, tensiones y contradicciones sobre la vivencia del cuerpo de las mujeres.** 161
Ana Laura Suárez Lima, Pilar Muñoz Lozano, María Guadalupe Macías Medellín, Lucía Linsalata.
- El capitalismo como religión: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrare*. ¿Cómo hacer de la muerte una pregunta?** 182
Guillermo López Varela
- Secularización de la memoria en espacios patrimoniales: Museo comunitario de Xiutetelco (Sierra Norte de Puebla, México) y Casa Museo Luis de Lion (San Juan del Obispo, Guatemala).** 208
Manuel A. Melgarejo Pérez
- El poder simbólico en la escena del espacio religioso: el caso de las procesiones de Jueves Santo y Viernes Santo en la Ciudad de Guatemala** 228
Mauricio Chaulón Vélez



Introducción. Caminos de esperanza en la experiencia y la memoria

Guillermo López Varela, Manuel A. Melgarejo, Fernando Matamoros,
C. Rafael Castillo Taracena y Mauricio Chaulón Vélez

Me gustaría contar de manera diferente la historia de la Bella Durmiente.
Está dormida entre sus espinos. Y entonces, después de tantos años, despierta.

Pero no con el beso de un Príncipe Azul.

Fue el cocinero el que la despertó, cuando abofeteó al pinche de cocina;
La bofetada resonó con toda la fuerza acumulada de aquellos largos años

Y el eco la propagó por todo el castillo.

Una bella niña duerme detrás de la rosaleta espinosa de las páginas siguientes.

En ningún caso debería acercarse a ella un Príncipe Azul vestido con los brillantes
ropajes de la ciencia. Cuando besara a su prometida, ella le mordería los labios.

Corresponde despertarla al autor, en su papel de maestro cocinero.

Porque ya hemos estado demasiado tiempo esperando la bofetada que debería
resonar a través de las moradas de la ciencia con una fuerza que haga retumbar los oídos.

Entonces también despertará la pobre verdad que se pinchó con una rueca pasada de
moda cuando, a pesar de la prohibición, quiso tejerse una toga de profesora universitaria
entre sus andrajosos harapos.

Walter Benjamin (1966)

Postdata, Carta a Gershom Sholem, en *Briefe*

Nuestro tercer seminario internacional **“Religiosidades y política en representaciones estéticas de artes socioculturales en la resistencia”** (realizado del 29 al 31 de mayo del 2019 en la ciudad Puebla, México) se planteó como un lugar de memoria para intercambiar ideas y miradas alrededor de la *importancia* y *urgencia* de dejar abiertas palabras y conceptos que nos movilicen para un conocimiento que invierta una imagen del mundo, donde la dignidad se haga costumbre y quepan todos los mundos. Si tomamos las constelaciones históricas del pensamiento de Marx (2010) en las *Tesis sobre Feuerbach* consideramos que lo *importante* de la filosofía de la historia no es interpretar el mundo, sino transformarlo *urgentemente*, pues la realidad de la guerra y violencia cotidiana del mercado nos amargan y destruyen todos los días. Así, desde la obscuridad y dolor de vidas dañadas,



vislumbramos la *urgencia* de pensar conceptos y categorías *renovadas* para agilizar una *fe perceptiva* sobre enigmas de *interrogación* sobre lo humano. Actividades que no son un comienzo de negación ni esencia vacía del *Ser* y su *Síntesis en el tiempo*, como lo establece Heidegger, sino una verdad material y concreta de deseos y aspiraciones poéticas, muchas veces incomprensibles por la racionalidad cartesiana del mundo, pero que se mueven universalmente en los detalles singulares y particulares de *mónadas* en resistencia a la muerte determinada por las condiciones de acumulación de Capital. Entonces, nuestros trabajos de conversación se interrogan sobre las *urgencias* para comprender cómo las diversas experiencias de la estética en el arte representativo de palabras y obras plásticas producen espacios y temporalidades de esperanza; antes que la exclusión y la violencia en el mundo las integre racional e institucionalmente en *sus* definiciones empíricas de relaciones y objetos mercantiles del mundo.

En este sentido, con los tópicos de nuestro evento, agradecemos el espacio para poder publicar un dossier especial en ***Cuadernos Temáticos de la Realidad Latinoamericana***. De la misma manera, celebramos los esfuerzos de la universidad pública en Guatemala por albergar en revistas científicas temporalidades críticas sobre la memoria. Extendemos nuestros agradecimientos al *host* que es la revista *Estudios Digital* y al Instituto de *Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas* (IIHAA) de la *Escuela de Historia de la Universidad San Carlos de Guatemala* (USAC).

Con este acercamiento metodológico y epistemológico teórico-conceptual sobre la memoria nos permitimos mencionar en esta introducción que los textos que acompañan este dossier corresponde a una experiencia colectiva sobre las ***múltiples formas políticas de las representaciones estéticas de artes socioculturales de la resistencia*** que, en su *Primera Edición* del año 2015, se dieron cita en la Escuela de Historia (USAC) profesores y estudiantes de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, y de tres universidades guatemaltecas para reflexionar sobre temáticas de espiritualidad frente a los nuevos ciclos de violencia y despojos neoliberales. ¿Cómo nuevas formas de lucha y resistencia entretejen *entramados culturales simbólicos* de esperanza en su forma política?

Como continuidad de esta interrogante, en una *Segunda Edición* del año 2018, se produjo un encuentro multidisciplinario en las instalaciones del Centro Cultural y Museo Colegio Santo Tomás de Aquino de la Universidad San Carlos de Guatemala (USAC) en la ciudad de La Antigua, Guatemala. Allí se pudieron enriquecer epistemologías críticas sobre las representaciones culturales para destacar cómo las ciencias y las artes del conocimiento permiten mirar en las *imágenes políticas* el origen de motivaciones espirituales, utópicas, y



religiosas en las producciones sociales del arte de la representación; por ejemplo, en Oaxaca, Cherán o Chiapas en México, compartiendo posibilidades de las constelaciones de minúsculas resistencias, que Walter Benjamin llamaría *frágiles fuerzas mesiánicas* o la *fuerza acumulada en largos años de la historia a contrapelo*. Durante incesantes sesiones se pudo conversar cómo el mismo objeto del arte, como producción social de la estética de representaciones utópicas, puede ser analizado en la profundidad de problemáticas antagónicas del concepto de *sociedad*. Destacando racionalidades estéticas, en sus diversas variantes histórico conceptuales, inmersos en la experiencia de antagonismos concretos en las luchas sociales, constatamos cómo se entrecruzan, dialéctica y filosóficamente una praxis en rituales y expresiones del arte como relaciones políticas, económicas. (Cabe subrayar que en esta *segunda edición* de nuestro coloquio pudimos continuar con las discusiones durante la visita a lugares específicos de ritualidad; espacios patrimoniales en relación con la religiosidad y lo sagrado, como lo son Quirigua, Tikal o el Lago Petén Itza).

En la *Tercera Edición* del año 2019, que se expresará en este **Cuaderno temático de la Realidad Latinoamericana**, preocupados por las consistencias políticas de la cultura, frente a la “incongruencia” de la crisis de la modernidad, enmarcada por la violencia mediada por el mercado, el objetivo principal fue actualizar propuestas epistemológicas con metodologías interdisciplinarias de las ciencias sociales para mirar cómo alternativas a la violencia cotidiana producen en los pliegues de imágenes históricas posibilidades socioculturales de la estética espiritual de resistencias. Retomando la propuesta reflexiva de Laurence Le Bouhellec Guyomar en este dossier, podríamos decir que *Cartografías afectivas* se despliegan como destellos o iluminaciones de imágenes negativas para afirmar deseos y aspiraciones dialécticas contra el mundo patriarcal, racista y xenófobo. Con esta disposición dialéctica, incursionamos en subjetividades constituyentes del sujeto en la obra de arte en el Instituto de ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP), nuevamente con la participación activa de investigadores de la Universidad San Carlos de Guatemala, y con el apoyo institucional del Instituto de Humanidades y el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Benito Juárez de Oaxaca; así como el apoyo de la Universidad Pedagógica Nacional 211 Puebla y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (Centro INAH Puebla).

Así, este número es el resultado de una experiencia colectiva del pensamiento crítico que rastrea en los entramados simbólicos las posibilidades de otro mundo con muchos mundos. Se divide en tres secciones, las cuales coinciden con mesas de discusión que se realizaron en el Seminario Internacional sobre religiosidades en formas de lo político. Aunque de manera general los temas van de acuerdo a la religiosidad, las resistencias y el arte, fue pertinente



para nosotros realizar esta división para que los lectores relacionen los distintos artículos del número. La *Parte I* se denominó “Miradas dialécticas, experiencia, violencia e imágenes estéticas”. En esta parte teórica y conceptual se presentan distintas perspectivas de cartografías electivas de la esperanza, pero en relación con la violencia y horizontes emancipatorios en esta sociedad antagónica. Aquí se encuentran textos de Laurence Le Bouhellec Guyomar, Fernando Matamoros Ponce, Manuel Garza Zepeda, Panagiotis Doulos y Rafael Castillo T.

“Arte y estética como producción espacial de lo político” es el nombre de la *II Parte* del Dossier. Aquí concentramos miradas reflexivas relacionadas con la estética y arte de sociedades específicas, pero en momentos históricos precisos, desde sociedades antiguas, pasando por las expresiones de sociedades en momentos de insurrección. En esta parte del número podemos encontrar textos de Detlef R. Kehrmann, Abraham Nahón, Manlio Barbosa Cano y José Javier Contreras Vizcaíno.

Finalmente, la *Parte III* lleva por título “Memorias y resistencias espirituales en la vida cotidiana latinoamericana”. Esta parte del número se refiere a experiencias concretas de luchas por la memoria y espacios comunes, siempre con el toque reflexivo hacia la religiosidad y la resistencia como temporalidades de lo común, singular y particular, pero también universal. En esta parte encontramos un texto colectivo elaborado por las compañeras Ana Laura Suárez Lima, Pilar Muñoz Lozano, María Guadalupe Macías Medellín y Lucia Linsalata, así como textos de Guillermo López Varela, Manuel A. Melgarejo Pérez y Mauricio Chaulón Vélez.

Las tres partes se relacionan para reflexionar aquellas afinidades electivas de la esperanza, pero como particularidades de praxis políticas. ¿Cómo las composiciones de una *dialéctica en reposo*, en patrimonios (artes plásticas, arquitecturas, rituales...), devienen o son parte de posibilidades de liberación? ¿Cuáles son las iluminaciones dialécticas en procesos operatorios de las contradicciones del folclor y el deambular del *flâneur*, incluidos los cuerpos que se han materializado contradictoriamente como mercancías? ¿Cómo el *habitar no capitalista* se materializa con imaginarios en el arte y la técnica? Con el sujeto dañado por dogmatismos anti-metafísicos de la esperanza, estas preguntas recorren las disposiciones artísticas de la escritura que presentamos en este dossier especial. Representaciones múltiples de religiosidad popular, como la *Santa Muerte* y la *Semana Santa*, museos, rituales, carnavales y otras experiencias poéticas de liberación de cuerpos y territorios asediados por la violencia del capitalismo serán el sujeto que se mueve en los entresijos de



la historia del “tiempo Ahora”, las constelaciones del presente del pasado en el presente de luchas sociales y políticas contemporáneas.

Somos conscientes que nuestros puntos de vista implican un cuestionamiento a la neutralidad de fantasmas y espectros que rondan las ciencias sociales racionalistas y empíricas. Por esto, nuestra disposición frente a las imágenes no solamente son la cobertura material del sujeto hacedor oculto detrás de su constelación, sino, como lo refiere Marx en el primer capítulo del *Capital*, refiriéndose al *fetichismo de la mercancía* (Marx, 2010), pretendemos subrayar los *resabios metafísicos y sutilezas teológicas* (Benjamin, 1940) de procesos que constituyen las imágenes como actualización del lenguaje dañado por la conceptualización del poder y la dominación del capital. Así, con el quiebre epistemológico de las miradas, queremos penetrar metodológicamente aquellos aspectos simbólicos y metafóricos que nos hablan desde la melancolía del pasado en el presente. Como Maurice Merleau-Ponty (2010) lo propone, desde lo fenomenológico social y concreto de *lo visible y lo invisible* en el laberinto de dificultades y contradicciones de reformas para el entendimiento, resaltaremos cómo racionalidades en estas “antropologías empíricas”, simbólicas y alegóricas del presente se representan lo *importante* y *urgente*, contenidos o cubiertos en las *palabras mudas*, silencios del dolor implicados en los *ecos de-y-para* la vida. Así, como lo subraya Fernando Matamoros Ponce en su artículo contenido en este dossier, miramos con Gaston Bachelard cómo “las ideas y la metafísica constituyen, ellas mismas, todo un *programa* del sentido de *devenir*. En ruptura con el empirismo del objeto, como instituciones positivas, [estos desvíos rastrean] en el olvido de la desesperanza aquellas metafísicas históricas del pensamiento, sueños y aspiraciones que quedan pendientes en lo subjetivo. Inclusive, cuando nos interrogamos sobre asuntos de psicología y sus negatividades (neuróticas o esquizofrénicas) religiosas de esperanza, ‘poco a poco probamos que toda psicología es solidaria con postulados metafísicos de colectividad. El espíritu puede cambiar de metafísica; [pero] no puede vivir sin metafísica’”.

La continuidad del Seminario **“Religiosidades y política en representaciones estéticas de artes socioculturales en la resistencia”** es vital para profundizar en la dinámica histórica de las y los sujetos mesoamericanos, sobre todo en una actualidad donde la lucha de clases con todos sus elementos constituyentes se ha vuelto más compleja. En cada espacio de la cotidianidad, los símbolos expresan la Historia. El sujeto es colocado en el centro de las discusiones y de todos los abordajes y perspectivas, entendiendo los hechos y las expresiones desde el sentido de las relaciones sociales concretas. El compromiso de una academia vinculada a la praxis, es asumido tanto por los Programas Transdisciplinares de Estudios del Instituto de Investigaciones de la Escuela de Historia de la Universidad de San



Carlos de Guatemala, como por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, y ahora se suman el Instituto de Humanidades y el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Benito Juárez de Oaxaca, la Universidad Pedagógica Nacional 211 Puebla y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (Centro INAH Puebla).



Parte I.

Miradas dialécticas, experiencia, violencia e imágenes estéticas



Cartografías afectivas

Laurence Le Bouhellec Guyomar

“Mal nommer un objet, c’est ajouter au malheur de ce monde”

A. Camus. Sur une philosophie de l’expression, 1944

Esta reflexión mezcla varios de los temas que me apasionan y me inquietan a la vez: el surgir de los primeros campos de visibilidad bi y tridimensionales en la oscuridad de las grutas del paleolítico y más allá en el tiempo y el espacio; el posicionamiento de la palabra “arte” en algún momento de la historia de las ideas del viejo continente y su inesperado esparcimiento por los demás continentes; las respectivas problemáticas de la iconoclasia, el urbicidio y el espaciocidio, temas tabús entre tantos otros para el discurso general de la historia del arte. Dicho en otros términos: ¿Qué relaciones podemos establecer entre el surgimiento y consolidación de la producción de ciertos campos de visibilidad plástica, su histórica construcción como algo considerado bello y digno de cuidados especiales desde el punto de vista occidental y las continuas destrucciones sea a pequeña o gran escala de algunos de estos mismos elementos, sea en el mismo continente europeo o no, sea junto con sus entornos arquitectónicos y urbanos así como con sus productores o quienes los reverencian, sucesos que ocurren a menudo sin producir algo más que una noticia tan efímera como superficial o, de plano, ni el menor oleaje en los medios de información y comunicación? Desde cierto punto de vista, da la impresión que es un poco como si, en el fondo, nada importará de aquellas destrucciones que van señalando, sin embargo, abiertas contradicciones e hipocresías en los muy oficiales discursos sobre patrimonio en general y arte en específico.

De cara a esta peculiar situación, la hipótesis que desarrollaré a continuación es que el posicionamiento histórico de la palabra “arte” es parte de una larga y compleja estrategia política cuyo objetivo es generar una verdadera *méconnaissance* sobre lo que son y representan verdaderamente estos objetos para, por un lado, buscar imponer una estética maquínica y, por el otro, la otra cara de la moneda, poder justificar la eliminación, en cualquier momento, de lo que no corresponde o ya no corresponde a lo requerido. Tomo el término *méconnaissance* en el sentido en el que lo utiliza R. Girard en su reflexión sobre la violencia y lo sagrado (2007a). Para R. Girard, el discurso religioso tiende a presentarse como un específico y exclusivo discurso sobre la creación del mundo y del hombre, de ahí la imperativa necesidad de reverenciar al Creador y seguir sus desiderata para no estropearlas, cuando en realidad, su verdadero objetivo es administrar de la mejor manera posible el



esencial *polemos* que caracteriza al hombre y, consecuentemente, frenar y, hasta impedir, el desarrollo de posibles desbordamientos de la rivalidad y violencia miméticas entre los seres humanos, violencia que puede llegar a poner en tela de juicio la misma sobrevivencia de las comunidades humanas a corto o mediano plazo. Por último, R. Girard no duda en afirmar que la elite fomenta voluntariamente esta *méconnaissance* sobre el sentido original del discurso religioso para que el hombre no conozca su verdadera naturaleza (2007b) y, por lo tanto, se pueda implementar, para la administración de las sociedades humanas, todo tipo de leyes con el fin de afianzar un determinado control de las mismas y, en particular, de las actividades de sus integrantes.

En lo personal, pienso que algo similar sucede en relación con el “arte”: una vez atrapado en las redes del discurso de la estética de la modernidad, voluntaria o involuntariamente se deja de considerar la pertinencia de su arraigo ontológico como su esencial condición de posibilidad y permanencia y, entonces, fluctúa el reconocimiento y valoración de algunas de sus manifestaciones a través del filtro de un gusto previamente decantado en intereses principalmente político-religiosos. Así se entienden no solamente los recurrentes actos de iconoclasias, urbanicidios o espaciocidios sino también el hecho que, sobre todo en el caso de los últimos dos, quedan históricamente asociados a genocidios. La dinámica de esta reflexión, por lo tanto, se concentrará en un primer momento sobre lecturas realizadas desde algunas disciplinas de las humanidades y ciencias sociales que se han abocado a demostrar el lazo específico que une la producción de ciertos campos de visibilidad con la problemática del hombre mismo, en relación con el pensamiento de su arraigo existencial; posteriormente se establecerán las bases del discurso de la estética de la modernidad occidental y su progresiva deriva hacia la construcción de una estética maquínica, principal dispositivo de la *méconnaissance* del verdadero objetivo de la producción artística; por último, se replantearán las problemáticas relacionadas con la destrucción del “arte” sea a pequeña o gran escala, estableciendo su correlación con la voluntad de desarraigo ontológico de ciertos grupos humanos o, de plano, su eliminación.

1- Sobre el surgir de los primeros campos de visibilidad bi y tridimensionales

La pregunta por los orígenes de aquellos campos de visibilidad asociados con la palabra “arte” en determinado momento de la historia de las ideas del viejo continente, se ha visto comúnmente acompañada de todos tipos de hipótesis, a menudo carentes de fundamentación y, sobre todo, asociadas con la forma de pensar dominante en el momento de su formulación. Si bien, hasta la fecha, no se ha logrado dilucidar completamente porqué, dónde y cuándo se han manifestado por primera vez, algunos caminos de reflexión se han



podido ir trazando al establecer de manera sistemática algún tipo de correlación, por ejemplo, entre sus características iconográficas y plásticas, su ubicación, la etimología de las palabras que se han construido para nombrarlos y algunos rasgos característicos y repetitivos de la problemática existencial del ser humano siempre pensada sobre la base de una cierta relación sensible-afectiva construida con el mundo que lo rodea, acorde con el sentido de la palabra *aestesis* en griego antiguo. A continuación, se presentan algunas de las hipótesis de mayor relevancia para poder explicarlo, considerando que: a- en las imágenes producidas por el hombre, es su particular forma de pensar el mundo que se hace visible, al mismo tiempo que la toma de conciencia de su especificidad como ser humano en contraste con los demás animales; b- las imágenes producidas establecen un puente entre lo visible y lo invisible, llenando con su presencia sensible la necesidad de un sistema de representación del mundo acorde también con el deseo de un más allá ; c- las imágenes funcionan como un campo de comunión absoluta cargado de una significación muy especial para todos los miembros de una determinada comunidad, de ahí que su desaparición afecta necesaria y directamente la razón de ser de su emplazamiento existencial.

Quizá no haya, a la larga, espacio de pensamiento más asfixiante que el que ha sido diseñado y producido por la modernidad occidental, guiada de manera exclusiva por un imperativo lógico-racional asociado a su absoluta e inquebrantable voluntad de aprehensión y dominación total de la razón de ser de la existencia del mundo y sus diferentes componentes desde el concepto. Para M. Maffesoli, aquella metodología basada en el sistemático desprecio y marginalización de la sensibilidad como tal, ha tenido como principal consecuencia convertir a la razón en una facultad paranoica y hasta esquizofrénica, hipertrofiando sus capacidades y poderes hasta hacerle perder completamente de vista su objetivo original: la construcción del conocimiento (1997:22,23,38,45). Sobra decir, además, que para asegurar el completo control de la producción y distribución del conocimiento en general y los discursos en particular, la plataforma epistemológica de la modernidad occidental se ha amparado con diferentes procedimientos de exclusión, sacando un provecho directo de su arraigo dicotómico axiologizante ligado a sus raíces judeo-cristianas para convertir *de facto* a la “verdad” en una prodigiosa máquina destinada a excluir (Foucault, 1977:22) y oponiendo, por ejemplo, a un selecto grupo de objetos considerados a partir de un determinado momento histórico “arte”, otro, considerado simplemente como “no arte”. Pero, a la hora de reivindicar a la sensibilidad como uno de los componentes propios del ser vivo por medio de los cuales se llega a aprehender parte de la compleja problemática de su emplazamiento existencial, se abre un panorama completamente diferente para poder entender el surgir de las primeras imágenes y, eventualmente, su



repetitividad en el tiempo y el espacio ya que: “Los seres humanos compartimos no sólo las mismas estructuras orgánicas y cerebrales, sino también las mismas experiencias de vida y de muerte, de cielo y de tierra, de agua y de fuego; formulamos soluciones a nuestras necesidades cotidianas, admitimos nuestra vulnerabilidad y comprendemos las fuerzas protectoras y amenazantes de la naturaleza” (de la Fuente, 1991:63).

Las puntuales investigaciones realizadas por B. de la Fuente (1991) subrayan que, cuando se piensa el “arte” en términos de producción se suele enfatizar la universalidad y atemporalidad de algunas de sus soluciones formales o características iconográficas, pruebas, entre muchas más, de lo que nos une como seres humanos. Muy al contrario, cuando se piensa el arte en términos de creación, se suelen enfatizar las diferencias entre una cultura y otra, entre un artista y otro, entre un estilo y otro, hasta entre una obra y otra aun siendo de la misma autoría y se tiende, por ende, a valorar y hasta sobrevalorar lo particular o lo considerado no repetitivo como una prueba hasta de superioridad intelectual o técnica sea de la persona sea de la comunidad humana asociada a dicha manifestación. Dicho sea de paso, aquella actitud no ha de sorprender al quedar en perfecta sintonía con el hecho que, en el ámbito occidental “l’orientation vers le nouveau est la loi économique d’après laquelle fonctionne le mécanisme culturel lui-même” (Groys, 1995:58). Pero en las imágenes producidas antes del despliegue de la modernidad occidental, las numerosas similitudes que las caracterizan refieren a lo que compartimos como seres humanos tanto en relación con la problemática de nuestro emplazamiento existencial como con la progresiva toma de conciencia de lo que nos diferencia de los demás animales. Así se pueden explicar, por ejemplo, en las imágenes producidas durante el paleolítico superior, las abismales diferencias entre la extrema exactitud que caracterizan las representaciones zoomorfas y la abstracción balbuceante y a menudo llena de torpeza por medio de la cual el ser humano se está representando a sí mismo. Quizá haya sido G. Bataille (2007:41-56) el primero en sugerir esta lectura enfatizando, por parte del ser humano, la toma de conciencia de sus esenciales diferencias con los demás animales en el ejercicio de la sexualidad. Por su parte, J-L. Nancy (2014) considera que, si las imágenes del campo iconográfico antropomorfo no dan el paso a un sistema de representación realista es que, en estas imágenes realizadas en la oscuridad de las grutas, el mundo se empieza a develar conjuntamente con la toma de conciencia por parte del ser humano de la especificidad de su emplazamiento existencial.

Pero, más allá de los matices propios de las interpretaciones generadas en torno a las imágenes del paleolítico europeo por diferentes investigadores, lo que sí queda claro es que, sin la menor duda, -y eso no es una exclusividad de estas imágenes en particular, sino que



aplica para todas las que integran el corpus del “arte cultural”- su papel fue mucho más público que privado. Durante miles de años y, en algunos casos, todavía hasta la fecha, solamente en, y por medio de ellas, los integrantes de cada comunidad humana, tuvieron acceso a la visibilidad de la *imago mundi* propia de su comunidad, de sus dioses, quizá de sus palabras, eventualmente de sus dignitarios políticos y de algunos sucesos considerados importantes para sellar la identidad de la comunidad como tal y asegurar su sobrevivencia. Por otra parte, si bien no se puede negar que cada persona, hombre o mujer, chamán o no, que haya recibido el encargo o privilegio de producir las imágenes requeridas les haya impuesto su propio estilo, para decirlo con un término consagrado, nunca fue esta histórica variante la que interfirió con su valoración. Sencillamente porque, en su anonimato queda sellado este papel muy privilegiado que J. Duvignaud piensa en términos de “comunidad absoluta” (1972:73):

A vrai dire, l’attitude correspondante à cette *esthétique de la communion absolue* implique surtout l’absence de ce que nous appelons aujourd’hui “l’art”: il s’agit d’un dialogue entre les signes proposés par un individu (qui peut être sélectionné comme l’est un “sorcier”) et un groupe: les signes d’expression n’ont ici de sens que si les signifiés, suggérés par le “créateur”, sont immédiatement investis d’une signification et deviennent des signifiants pour le groupe lui-même qui les reçoit et les enregistre.

Cabe subrayar que la mirada por medio de la cual el hombre se ha relacionado y, muy puntualmente, se sigue relacionando todavía con determinadas imágenes, es uno de los necesarios puntos de arraigo dinámico de aquella “estética de la comunión absoluta”. Y es esta misma mirada cargada de “foi optique” y detonando en “catharsis optique” (Debray, 2003:17,39) que ha permitido también afianzar y hacer cristalizar el muy particular poder que logra ejercer sobre quienes la miran de esta manera. Un poder, que los diferentes episodios de iconoclasia registrados, por ejemplo, en la historia de ciertas religiones como el cristianismo, o en los momentos cumbre de revoluciones afectando sistemas políticos, delatan crudamente. Pero no se debe olvidar que este mismo poder ha podido ser utilizado, digamos de manera positiva, y de manera muy especial con fines terapéuticos como es el caso de la imagen de Cristo perteneciente al famoso retablo de Isenheim, Francia, a la cual los antoninos fueron recurriendo hace siglos para curar a los enfermos de ergotismo que acudían a ellos (Cabello, 2018). Todas estas consideraciones han permitido a R. Debray afirmar que, en lugar de escribir historias de las imágenes, sería preciso escribir historias de las miradas con las cuales los hombres a lo largo de la historia, se han ido relacionando con



las imágenes: “L’histoire de l’art doit ici s’effacer devant l’histoire de ce qui l’a rendu possible: le regard que nous posons sur les choses qui représentent d’autres choses.” (2003:18) Definitivamente, no es belleza o fealdad, en el sentido de los parámetros axiológicos de la estética de la modernidad, lo que destila la imagen antes de que se restringiera su aprehensión en términos de objeto de “arte”, sino más bien algo que tiene el poder de enfrentar el ser humano a lo que es, a lo que desea, a lo que desea que fuera o, muy al contrario, repugna. Basta recordar que gran parte de la terminología a la que recurrimos todavía hoy en día cuando hablamos de “arte” lanza sus raíces sean griegas o latinas en la toma de conciencia de la finitud humana, en la muerte y ritos funerarios. (Debray, 2003:27-38) De ahí que: “Cette image n’est pas une fin en soi mais un *moyen* de divination, de défense, d’envoûtement, de guérison, d’initiation [...] un véritable *moyen de survie*.” (Debray, 2003:43)

Si la imagen no es un fin por sí misma sino parte medular de las estrategias de sobrevivencia ideadas por el hombre para lograr paliar su angustia existencial, se entiende fácilmente porque su voluntaria destrucción, sobre todo cuando ocurre a gran escala o que el blanco continuo de la destrucción este conformado por campos de visibilidad que comparten las mismas características, no es más que un foco rojo que alerta sobre posibles riesgos de conflictos entre comunidades humanas o dentro de una misma. Pero por otra parte, permite también explicar los intereses que guiaron a la elite del viejo continente en determinado momento de su historia, cuando decidió buscar la manera de apropiarse definitivamente de ellas, de todo lo relacionado con su producción, significación y circulación, no solamente para conferir una mayor visibilidad al nivel de poder, en particular económico, que había alcanzado, sino también para lanzar claros signos de distanciamiento social de la mayoría y, sobre todo, en tiempos de supuesta democracia, obligarla a reverenciarla por medio de discretas estrategias de estética maquínica, manipulando directa o indirectamente su juicio de gusto con cierta dosis de insidioso maquiavelismo. En palabras de L. Le Bouhellec (2017:37):

Y qué mejor que un terreno aparentemente neutral, desligado o por lo menos muy alejado de cualquier tipo de problemáticas relacionadas con los continuos y recios juegos de poder, un terreno aparentemente movido sólo por subjetivas y, por ende, libres dinámicas de los juicios de gusto, para minarlo y así, muy sutilmente, asentar no sólo signos de distinción social sino determinadas estrategias de poder.



2- Sobre el posicionamiento histórico de la palabra “arte” y la estética maquina

A la hora de reflexionar sobre las causas de la transición entre el antiguo sistema de producción de imágenes -el periodo del “arte antes del arte”- y su sucesor moderno asociado a la palabra “arte” -el periodo del “arte durante el arte”-, ¿cómo no recordar el dispositivo de investigación elaborado por M. Foucault? y formulado en los siguientes términos: “He intentado elaborar una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto.” (1990:49) Por contar con la suerte de haber conservado algunos documentos absolutamente *sui generis* como, por ejemplo, el Códice Florentino de fray Bernardino de Sahagún, sabemos que el interés por consignar idiomas, modos de pensamiento o saberes diferentes al occidental cristiano se fue dando mucho antes del desarrollo de la antropología como disciplina autónoma en la segunda mitad del siglo XIX. Aprovechando la oportunidad ofrecida por un simple viaje o una situación derivada de un proceso de guerra o colonización, por voluntad propia, algunos seres humanos de gran curiosidad y privilegio intelectual decidieron investigar y documentar las diferencias de las formas de pensar o vivir entre comunidades humanas dispersas a la superficie del planeta tierra. En estos trabajos pioneros, las descripciones de lo otro y los otros se abocaron sobre todo a resaltar lo asombroso y extraño que resultaron ser a la aprehensión hecha bajo la mirada europea. Es muy posteriormente que se empezará a considerar que todos y cada uno de estos sistemas de pensamiento y representación del mundo, más allá de sus heterogeneidades formales, se parecen en sus estructuras, fundamentos y objetivos: fueron elaborados como dispositivos de dominación y control por parte de la elite de cada comunidad sobre sus integrantes. De por si, en su momento, la herencia de “los tres maestros de la sospecha” -S. Freud, Fr. Nietzsche y K. Marx según la consagrada expresión de P. Ricœur- dejó muy en claro la absoluta falta de credibilidad de algunos de los principales valores de la sociedad occidental heredados de la Ilustración, como la libertad o la verdad, *de facto*, una verdadera cortina de humo ocultando todos tipos de dispositivos coercitivos a nivel macro o micro. Dicho en otros términos: no existe el saber por el saber cómo tal sino que lo que se viene presentando como saber no es más que una suma de discursos perfectamente diseñados y envueltos en una red lingüística seductora, atrapando a los usuarios en una especie de ratonera. Y es que “dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d’en conjurer les pouvoirs et les dangers...” (Foucault, 1977:10-11)



No solamente la transición al moderno sistema del “arte” queda sellada por la consagración del término en el sentido en el que lo seguimos utilizando hoy en día, sino que implica el posicionamiento de una red de instituciones cuya administración depende, en la mayor parte de los casos, directa o directamente del gobierno del estado, instituciones que han sido y siguen siendo sus escaparates privilegiados y cuyo número no ha hecho más que ir creciendo hasta la fecha dentro y fuera del viejo continente. Paralelamente, se inicia la construcción, organización y redistribución de un campo específico de discursos disciplinarios dominados por críticos del arte, historiadores del arte y, más recientemente, curadores. Otro detalle más que no puede pasar desapercibido en el posicionamiento de este nuevo escenario político-cultural: la perfecta sintonización entre: a- el inicio del género de la crítica de arte con los primeros textos de D. Diderot reseñando salones (1759); b- la fecha de publicación de la Crítica del juicio (*Kritik del Urteilskraft*) por parte de I. Kant (1790), un texto que formaliza y consagra el advenimiento del juicio subjetivo de gusto como juicio estético relacionado con un campo de objetos específicos, el “arte”, que escapa necesariamente a cualquier posibilidad de definición por no dejarse aprehender por la razón y oscilar solamente entre el ámbito de la belleza y el de lo sublime y, c- la transformación del antiguo palacio de los reyes de Francia en museo, el *Musée du Louvre* (1793), uno de los lugares históricos más emblemáticos del quehacer museal a nivel mundial, en parte por el tipo de piezas integrando sus colecciones así como por la organización de las mismas, en parte por la selección de las obras dadas a ver al público y el cuidado de sus condiciones de presentación, pero sobre todo por la carga histórica simbólica que sigue envolviendo al mismo edificio: una de las varias sedes de la monarquía de mayor influencia del viejo continente que, todavía en tiempos de la república, sigue siendo sede de la visibilidad de la misma por medio de la arquitectura y una buena cantidad de objetos que la elite del Antiguo Régimen había seleccionado y atesorado para acompañarla en su vida cotidiana, transformados ya en “arte”.

En el caso del Louvre como en muchos casos más, el reciclado de la arquitectura, realizado a menudo en nombre de su preservación y conservación, alimenta la reverencia hacia dichos edificios -completamente extraordinarios en el sentido propio de la palabra para la mayor parte de la población- y su consecuente registro y estudio. Así es como se fue abriendo poco a poco la puerta a la construcción del discurso de la historia del arte como un discurso centrado *de facto* con abierto privilegio en el “arte” producido para y propiedad de la elite. Por obvias razones económicas, solamente ciertos grupos o familias gozando del alto poder político o religioso han contado con la capacidad de alimentar regularmente el sistema del mecenazgo o patronazgo, utilizando capillas, retablos, esculturas, pinturas y demás



imágenes como referentes inmediatos de alcurnia y distinción social (Haskell, 1984)¹. Y cuando no han sido objetos producidos *ex profeso* para ellos, coleccionar objetos raros o de tierras lejanas fue otra manera de dar visibilidad a su poder como lo señala Ph. Blom (2000) en sus eruditas investigaciones sobre coleccionismo y coleccionistas. Se entiende entonces que la mayor parte de los objetos de todos tipos expuestos en museos sea de historia, de ciencias naturales, de artes decorativas, de bellas artes u otros, exceptuando una pequeña minoría relacionada con el histórico quehacer de arqueólogos o antropólogos, por ejemplo, provenga de colecciones privadas, que se abrieron al público en determinado momento por toda una serie de razones ligadas a los vaivenes de los procesos históricos. Por lo tanto, me parece que es solamente con cierta buena dosis de cinismo o quizá por pura ignorancia o carencia de sentido crítico que se puede presentar a estos pudientes como genuinos “descubridores de belleza” (Jímenez-Blanco y Mack, 2007) siendo, quizá, el caso de P. Guggenheim el más emblemático de todos ellos. Está claro que no descubrieron ninguna belleza, solamente que esta curiosa cualidad de los objetos e imágenes que fueron adquiriendo, conservando y posteriormente exhibiendo al gran público, alimentando de paso los discursos de los historiadores del arte, se fue construyendo a la par del discurso sobre sus colecciones como principio de legitimización: un objeto perteneciente a la elite no puede ser más que bello simplemente porque la belleza es la cualidad que se atribuye al objeto que gusta o produce placer según el razonamiento desarrollado por I. Kant en su momento en la primera parte de su investigación sobre las características del juicio de gusto (2007). Por ende, los objetos e imágenes que gustan a la elite se vuelven necesariamente bellos.

Más allá de esta parte de la reflexión ampliamente divulgada, comentada y, obviamente utilizada y reutilizada una y otra vez para subrayar y enfatizar la supuesta total subjetividad del juicio estético, al coincidir I. Kant con el surgir y desarrollo de la crítica del arte, se dejó inquietar puntualmente por la existencia de posibles interferencias que pudiesen llegar a determinar, sea consciente o inconscientemente, la formulación en un principio, totalmente libre, del juicio de gusto. Así es como se abre la reflexión sobre la distinción que se conviene establecer entre “belleza libre” y “belleza adherente”: en caso de no existir interferencias exteriores a la hora de formular el juicio de gusto, es decir, al estar frente al objeto de arte en un estado de contemplación pura y, claro, en caso que el objeto de arte nos produzca placer, entonces la cualidad que se puede atribuir a este objeto será la de la “belleza pura” o “libre”.

¹ La reacción de la elite francesa después del incendio de la catedral *Notre Dame de Paris* en abril 2019 dice mucho al respecto: unas horas solamente después de que se haya dado a conocer el siniestro, la mayor parte de sus integrantes acepto desbloquear millones de euros para su reconstrucción, haciendo obviamente público el anuncio, a su vez ampliamente comentado por los medios de comunicación. Pero nunca se ha manifestado para apoyar causas humanitarias, por ejemplo.



Al contrario, en caso de existir interferencia o interferencias alguna que este(n) determinando y condicionando la elaboración del juicio de gusto, en caso de producirnos placer el objeto de arte con el cual estamos interactuando, entonces la cualidad que se le podrá atribuir será la de la “belleza adherente”. Dice Kant:

[sic] Hay dos conceptos de belleza: belleza libre (*pulchritudo vaga*) y belleza sólo adherente (*pulchritudo adhaerens*). La primera no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser; la segunda presupone un concepto y la perfección del objeto según éste. Los modos de la primera llámense belleza (en sí consistentes) de tal o cual cosa; la segunda es añadida, como adherente a un concepto (belleza condicionada), a objetos que están bajo el concepto de un fin particular. (2007:144)

Si solamente la elite es la que posee las condiciones de posibilidad para adquirir “arte”, resulta obvio que la mayor parte de la población no ha podido ni puede convivir ni interactuar regularmente con este grupo de objetos e imágenes. De ahí que, por siglos, los templos han sido los únicos lugares donde esta gente ha podido estar en contacto con pinturas o esculturas. Sin embargo, dentro del muy específico contexto de la imagen religiosa, la mirada que se dirige hacia ella no pretende a su valoración en términos de placer o no placer. Solamente en caso de haber sido descontextualizado y transformado en “arte por metamorfosis” (Maquet, 1999:39-40), exhibido entonces en recintos museales, este grupo de imágenes puede padecer los interrogantes de la mirada estética. Por lo tanto, al abrirse las puertas de los primeros museos públicos, no ha de sorprender el asombro que pudiese provocar el descubrimiento de algunas imágenes, sobre todo al presentarse como intocables y, *de facto*, inalcanzables en todos los sentidos, más allá de lo realmente -y voluntariamente- extraordinario de sus contextos de exhibición. ¿Cómo interactuar con lo desconocido sobre todo cuando uno va pisando terreno de la elite? La imitación del comportamiento de quien o quienes aparentan saber parece ser el recurso más común. Sobre este punto, las investigaciones realizadas por P. Bourdieu y A. Darbel (2003) no dejan la menor duda atestiguándolo por medio del trabajo de campo en relación, por ejemplo, con el tiempo que se considera se debe invertir en la visita de un museo o en la contemplación de las obras expuestas:

Como sabemos, por otra parte, que el tiempo que los visitantes declaran haber pasado en el museo permanece constante cualquiera que sea su nivel de instrucción, se puede suponer que la sobrevaloración (tanto más fuerte cuanto el nivel de instrucción del visitante es más bajo) del tiempo



efectivamente pasado en el museo traiciona (al igual que otros índices) el esfuerzo de los sujetos menos cultivados para adecuarse a lo que se consideran la norma de la práctica legítima, norma que se mantiene casi invariable, en un museo determinado, para los visitantes de las diferentes categorías. (Bourdieu y Darbel, 2003:76)

En un plan de rivalidad mimética, la gente menos favorecida por la educación en general -el capital escolar adquirido- y la educación artística en particular -el capital cultural heredado- no ha encontrado mejor camino que seguir para la resolución de sus complejos de emplazamiento existencial que la legitimación, por medio de su imitación, de determinadas prácticas, comportamientos y gustos adquiridos por la elite para, originalmente, marcar y visibilizar su exclusivo y deseado como inalcanzable posicionamiento social. Desde este punto de vista, más que llegar verdaderamente a democratizar la cultura, la reproductibilidad técnica de la obra de arte ha sido uno de los factores que ha permitido el incremento de su aura, favoreciendo la formulación de juicios estéticos abiertamente contaminados por el principio kantiano de belleza adherente y dando el paso, por lo tanto, a la implementación de subjetividades estéticas maquínicas (Le Bouhellec, 2017). Al respecto, en su trabajo de arqueólogo de la modernidad, M. Foucault señaló en sus múltiples investigaciones cómo “ha habido en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco del poder” (2003b:82) implementándose a la par de toda una gama de mecanismos apuntando a que se volviera dócil y, por ende, útil,

tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí. (1990:48)

De esta manera se va cerrando un segundo círculo sobre el primero: a la invención del arte como parte del juego social de la elite, se va agregando la divulgación del juicio estético como juicio de gusto subjetivo, aprovechando el hecho que “nuestro cerebro está diseñado para creerse a sí mismo y está cableado de tal manera que los prejuicios parecen hechos y que las opiniones son indistinguibles de la sensación real” (Lehrer, 2010:97). Por lo tanto, “arte” queda asociado a “belleza”, a “creación” y a “cultura”. De ahí que, quien no pertenece a determinado estrato del poder y decide de manera individual y por voluntad propia agredir o, de plano, destruir una “obra de arte” necesariamente *no sabe lo que hace* como reza el título de un dibujo (1814-1817) firmado por Fr. de Goya y conservado en Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett de Berlin, Alemania.



3- Sobre iconoclasias, urbicidios y espaciocidios

Si bien resultan bastante numerosas las imágenes que se han conservado, en particular de géneros bidimensionales, cuya temática queda centrada sobre campos iconográficos relacionados con la violencia y la destrucción o la muerte, si se dejan de lado las escenas de guerras, batallas o masacres -las más comunes- muy pocas son las que conocemos enseñando al ser humano en el momento mismo de llevar a cabo la destrucción de alguna “obra de arte”, tal como lo hizo de manera explícita Fr. de Goya en el dibujo anteriormente mencionado. Más bien acostumbramos ver escenas de *bataille rangée* entre diferentes grupos armados o paisajes urbanos ya en ruinas sea por la acción del hombre o después de alguna catástrofe natural, tal como suelen aparecer en la pintura decimonónica, en particular perteneciente a la corriente del romanticismo negro. De ahí lo absolutamente excepcional de este dibujo de Fr. de Goya, más aún por el título ostentado, en perfecta sintonía con el discurso más común que ha sido desarrollado y divulgado sobre la iconoclasia: solamente él que carece de razón sea de manera duradera, por padecer alguna patología incurable, sea de manera eventual, bajo los influjos del alcohol, por ejemplo, puede llegar a cometer un acto de este tipo. Sin embargo, la casi total ausencia del tema en la producción registrada por la historia del arte no deja de llamar la atención más aun cuando se deja de aprehender y pensar “arte” en el sentido forjado por la modernidad occidental -como sucesión continua de obras relacionadas con determinados estilos, escuelas o movimientos en base al cumplimiento histórico de ciertos principios estéticos- y se entiende como una forma de expresión -que se viene cumpliendo por medio de específicos campos de visibilidad- de un determinado régimen de pensamiento, en el sentido planteado por J. Rancière (2006:61):

La “historia del arte” así entendida es algo muy distinto de la sucesión de obras y escuelas. Es la historia de los regímenes de pensamiento del arte, entendiendo por régimen de pensamiento del arte un modo específico de conexión entre prácticas y un modo de visibilidad y de *pensabilidad* de esas prácticas, es decir, en definitivo, una idea del pensamiento mismo.

Y si algo ha dejado bastante claro S. Freud a lo largo de sus décadas de investigaciones y análisis, es que no hay detalle por más pequeño o desdeñable que parezca, que lo sea realmente²; muy al contrario, “son los detalles los que nos ponen en el camino de la verdad” (Rancière; 2006:49). Dicho en otros términos, la casi total ausencia de temas relacionados con

² Es la base de la metodología aplicada, por ejemplo, en “Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci” para llegar a la “solución del enigma” (Freud, 1981:1583) planteado en este caso no solamente por la poca producción artística de la persona investigada sino por las características iconográficas de la misma y, en particular de la famosa *Gioconda*.



la iconoclasia no es más que un abierto *non-dit* y no solamente de la historia del arte como tal sino de la historia que el ser humano va escribiendo y dejando de sí mismo a la posteridad. Definitivamente, se tiene que replantear el *no sabe lo que hace* y encontrar el sentido de lo que parece no tener ninguno. Parte de la estigmatización moderna de la iconoclasia inició con los sucesos de la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII, principalmente por parte de los defensores del Antiguo Régimen pertenecientes a la nobleza y al clero que empezaron a utilizar el término de “vandalismo” derivado de “vándalo”, para relacionar las destrucciones realizadas en contra de su patrimonio con gente de bajo estrato socio-económico y considerada ignorante, agrupada sin más en la parte baja de la pirámide social de la monarquía de aquel entonces: el tercer estado. De facto se empezó a oponer a la ignorancia destructiva des *sans-culottes*³ -decapitando con el mismo ímpetu esculturas sagradas y gente de alcurnia, sin la menor distinción de género- la capacidad creativa de la elite ilustrada produciendo obras literarias o plásticas para puro deleite de nuestros sentidos y gusto refinado. Ahora bien, como “vandalismo” quedo de cierta manera asociado, en el imaginario del viejo continente, a los sucesos que marcaron la Revolución Francesa, el termino de “iconoclasia” se empezó a utilizar para caracterizar, más allá de los hechos cometidos por los *sans-culottes*, todo lo relacionado con la destrucción del “arte”, enfocando a partir de ahí la reflexión, por una parte, al perfil del iconoclasta -si pertenece o no a alguna esfera de la elite económico-político-religiosa- y, por otra parte, a los objetivos del acto destructivo, diferenciando las “iconoclasias desde arriba” -impulsadas por grupos o personas que ocupan puestos de poder- de las “iconoclasias desde abajo” -impulsadas por grupos o personas que no ocupan puestos de poder.

Aunque los fenómenos asociados a la destrucción del arte, se suelen asociar comúnmente a etapas que se consideran de menor desarrollo de las civilizaciones u a poblaciones de pobre crecimiento cultural, de manera general, las “iconoclasias desde abajo” a las cuales queda asociado el “vandalismo” que acompañó la Revolución Francesa, así como todos los hechos similares registrados por la historia, nos demuestran, a menudo, que tienen su origen en

³ El termino *sans-culottes* fue ideado y utilizado por la aristocracia francesa a principios de la Revolución Francesa, en 1789, para mofarse de la gente del pueblo que portaba pantalones con rayas y no la *culotte*, distintivo de la vestimenta de la nobleza. Cabe recordar al respecto que, en el viejo continente, a partir de los siglos XII y XIII, y en documentos de todos tipos, empiezan a aparecer cada vez más alusiones al carácter altamente negativo y peyorativo, hasta diabólico, del uso de la raya en la vestimenta. Judas, claro, pero también el caballero felón de las novelas asociadas al ciclo de la Mesa Redonda, la prostituta y el verdugo, pero también el judío, el herético y el leproso, el bufón y el juglar, todos los actores reales o simbólicos que, de una manera o de otra, la sociedad de aquel entonces tiene catalogados como abierta o potencialmente peligrosos para el mantenimiento del buen orden societal aparecen con vestimenta de rayas: todos tienen que ver de lejos o de cerca con el Diablo ya que perturban -o pueden perturbar- y pervierten -o pueden pervertir- la norma del orden establecido. De ahí la necesidad de señalarlos visualmente sin la menor posibilidad de confusión y ¡qué mejor que la raya para cumplir con tal propósito! Hasta nuestros tiempos contemporáneos, la vestimenta del prisionero ha ostentado a menudo rayas.



cierta impotencia política. Al contrario, a “las iconoclasias desde arriba” no se les suele recordar ni juzgar tanto por las destrucciones cometidas sino por los valores promovidos a la hora de realizarlas, como por ejemplo los de “embellecimiento” o “modernización”. Es así como al “vandalismo estético” de los *communards*⁴, tirando de manera simbólica la columna de la Place Vendôme de París en 1871, se opone el programa de “embellecimiento y modernización” de la capital francesa dirigido por el barón G-E. Haussmann, funcionario del Segundo Imperio y llevado a cabo en la segunda mitad del siglo XIX. G-E. Haussmann no dudó en destruir acá y allá barrios antiguos de la ciudad para cumplir con los objetivos de un programa de urbanización cuyos principales objetivos fueron desalojar *le petit peuple de Paris* para alejarlo del centro y abrir rectas y anchas vías de comunicación para facilitar los desplazamientos y movimientos del ejército. De por sí, una de las más famosas y céntricas de ellas, que atraviesa desde aquel entonces una de las zonas de residencia de la burguesía parisina, se llama precisamente *Boulevard Haussmann*. Y aunque la mayor parte de la gente suele confundir *boulevard* con *avenue* y pensar que no son más que sinónimos, la diferencia entre las dos palabras es enorme ya que *boulevard* tiene un origen abiertamente militar y dice mucho del uso del espacio y *avenue*, no⁵. Fuera del viejo continente, se puede mencionar también a Nueva York que sufrió de destrucciones similares, en el siglo pasado, cuando R. Moses, encargado de los parques, carreteras y viviendas de la ciudad entre 1924 y 1968, rediseño completamente la estructura de comunicación interna de la ciudad, sin que alcaldes, gobernadores o presidentes pudiesen realmente interferir y llegar a frenar las masivas destrucciones que sus proyectos desmesurados acarrearón a corto, mediano y largo plazo. Es el caso, por ejemplo, de la construcción del *Cross-Bronx Expressway* que se llevó a cabo con consecuencias similares a la del *Boulevard Haussmann*, de ahí las posteriores comparaciones entre los dos “grandes urbanistas” que marcaron la historia reciente del urbanismo occidental. El total desprecio manifestado por R. Moses por las nuevas situaciones de vida que las personas y familias desalojadas tenían que enfrentar por su culpa, queda ilustrado por una fotografía de 1959 de Meyer Liebowitz, publicada en el *New York Times*, en la que posa, en primer plano, arrogante, de traje, abrigo y sombrero, subido a una maquinaria lista para derribar la casa del plano posterior. Tristes imágenes de lo que el antiguo alcalde de la capital serbia, Belgrado, el arquitecto B. Bogdanovic terminó llamando en 1993: “ritual murder of the city” (<https://www.nybooks.com/articles/1993/05/27/murder-of->

⁴ Se conoce como “la Commune de Paris de 1871” un muy fuerte episodio de insurrección y guerra civil, de muy corta duración, que opuso el pueblo obrero a la elite burguesa de la capital francesa. La historia registra dos términos para nombra a los insurgentes: *communeux* sin la menor connotación peyorativa y *communards* que sí la tiene.

⁵ La palabra *boulevard* de origen germánico está asociada a trabajos de fortificación y defensa de las ciudades. A menudo, cuando desaparecieron las fortificaciones, el espacio, al quedar sembrado de árboles, fue convertido en lugar de paseo o simple vía de comunicación urbana. Por su lado, la palabra *avenue* tiene orígenes en el verbo *avenir* del antiguo francés que significa simplemente *approcher* (acercar).



[the-city/](#)) después de una de las múltiples series de conflictos que afectaron la ex república federativa de Yugoslavia y que terminará en su posterior descomposición.

Los hechos registrados en París en el siglo XIX, en Nueva York en el siglo XX, que dejaron muy en claro la conexión entre la “iconoclasia desde arriba” a gran escala y la sistemática destrucción de espacios urbanos orquestada de manera absolutamente unilateral por la elite en el poder abrieron la puerta al pensamiento del urbicidio. El término que fue utilizado en un primer momento a la hora de releer la brutal y destructiva re urbanización de Nueva York bajo la batuta de R. Moses, asociado posteriormente por B. Bogdanovic con “la muerte ritual de la ciudad”, se volvió de amplia circulación y uso común en la última década del siglo XX a raíz de los sitios sufridos en particular por las ciudades de Vukovar en Croacia (1991), Sarajevo en Bosnia (1992-1995), Mostar en Bosnia (1992-1994) con la sonada destrucción del puente ocurrida el 9 de noviembre de 1993, a los cuales se podría seguir agregando lo ocurrido en Grozni, Chechenia, o Aleppo, Siria, etc. En fin, la lista es larga y no se trata de ir aumentando sino de señalar que un matiz nuevo ha estado apareciendo en todos estos casos de destrucciones contemporáneas, sean totales o parciales, de ciudades en estado de guerra: ya no es la ciudad como objetivo estratégico que importa destruir sino la ciudad como espacio de arraigo ontológico con sus específicos espacios de memoria, de la mano obviamente de su patrimonio arquitectónico y artístico, lo que se desea borrar. El caso emblemático entre otros está relacionado con la guerra de Bosnia. Por un lado, las razones que llevaron las milicias serbias al sitio de Sarajevo o a la destrucción del viejo puente de Mostar apuntan a lo mismo: el rechazo al carácter necesariamente multiétnico o multiconfesional de la ciudad, por excelencia, un punto de encuentro y de intercambio entre seres humanos, objetos e ideas, que le da a la ciudad una identidad necesaria y completamente diferente a la del campo. En particular, el viejo puente de Mostar era un “geosímbolo” de la comunicación y puntual convivencia entre comunidades profundamente diferentes desde el punto de visto cultural. De por sí, la guerra de Bosnia, ha sido considerada como una guerra entre campiñas o rurales -partidarios de una identidad homogénea, más tradicional para decirlo de alguna manera- y ciudades o ciudadanos - partidarios de una identidad múltiple y heterogénea, a favor del multiculturalismo para decirlo también de alguna manera- (Chaslin, 1997). Pero, por otro lado, aquella guerra de años enfatizó el terrible nexo que se fue estableciendo entre “purificación étnica” y “purificación monumental”: los masacres llevados a cabo en contra de la población de confesión musulmana fueron acompañados de la sistemática destrucción de sus lugares de culto. Y no importo, como en el caso de Banja Luka que la mezquita de Ferhadija, un monumento del siglo XVI, fuese inscrita en la lista del patrimonio mundial de la UNESCO.



Para el pensamiento griego antiguo, el ser humano estuvo necesariamente relacionado con un esencial *polemos*. Si bien los historiadores no han logrado generar acuerdo sobre las circunstancias o el momento exacto que vieron nacer o registrarse las primeras contiendas entre seres humanos, en *La Iliada* no solamente quedan registradas diferentes maneras de pelear entre los antiguos griegos sino también y de manera paralela a la evolución de los enfrentamientos consignados y descritos con un gran lujo de detalles, cómo la guerra empezó a ser considerada una *techne*, un saber-hacer y cómo la *pale*, la pelea tradicional se fue convirtiendo en *polemos*, el combate. Posteriormente, al convertirse las ciudades-estado griegas en repúblicas, las tareas militares se fueron rediseñando y el término *polemos* se fue desplazando, cobrando el sentido de guerra en el sentido de campaña militar reciamente organizada, nutriendo en otra etapa histórica la formación de términos como “polémica” o “polemista” por ejemplo, literalmente un combatiente de la pelea verbal. Pero al mapear el campo de aplicación del término, lo que resulta pertinente es que más allá de estos nexos muy específicos con la práctica militar, *polemos* se fue asociando también a una característica esencial del arraigo existencial del ser humano, tal como lo consigna uno de los fragmentos de Heráclito, el cuarenta y tres. Y así como *physis* se da en el proceso del venir y posicionarse al mundo de cualquier ente, lo que permite que se pueda confundir de cierta manera con *naturaleza*, al ser esta última entendida como “la fuerza que brota”, *polemos* acompaña a *physis* como la tensión originaria que permite que el mundo tal como lo solemos entender, se pueda posicionar como mundo. Así que, desde este punto de vista, *polemos* no se puede desprender del ser al fungir como parte constitutiva del mismo, como una especie de arraigo dinámico absolutamente necesario. Dicho en otros términos, existe algo necesariamente inestable en el ser del ser humano, inestabilidad que lo puede empujar puntual y voluntariamente al reposicionamiento del ser mismo de las cosas, reposicionamiento que se ha ido asociando a la destrucción, vandalismo, iconoclasia, urbicidio o espaciocidio, uno de los últimos términos propuestos para identificar la voluntad de borrar a lo otro borrando al espacio mismo de su emplazamiento existencial.

El término “espaciocidio” propuesto por el sociólogo franco-palestino S. Hanafi refiere directamente al conflicto palestino-israelí y, en particular a lo que él define como el proyecto colonial de Israel: hacerse de las tierras del pueblo palestino: “Le projet colonial d’Israël [...] n’est pas basé sur le génocide mais sur le “spatio - cide”. Dans tout conflit, les belligérants définissent leur ennemi et leur mode d’action en fonction de cet ennemi. Dans le conflit palestino-israelien, l’objectif est la terre.” (Hanafi, 2004) Efectivamente al revisar mapas de los territorios reconocidos como propios de Palestina e Israel, a partir de la repartición hecha por la ONU en 1947 y hasta 2018, asombra la rápida disminución del porcentaje de tierras



reconocidas como propias de Palestina. ¿Qué puede ser de un pueblo milenario sin las tierras donde fueron construidos sus lugares de culto, sin sus cementerios, sin sus pueblos? ¿Cómo mantener una identidad cultural propia sin conservar ni tener acceso a recuerdos? ¿Cómo puede una comunidad seguir siendo comunidad sin sus monumentos, en el sentido acuñado en su momento por A.Riegl? ¿Cómo no recordar “la Noche de los Cristales Rotos” ocurrida en noviembre de 1938, en Alemania, en contra de la comunidad judía que selló la conexión entre destrucción de patrimonio arquitectónico y artístico y genocidio? Si bien los grandes museos de renombre internacional siguen atesorando y protegiendo sus históricas colecciones, integradas por miles de objetos e imágenes que han logrado sobrevivir hasta el día de hoy a todo tipo de destrucciones, entrando ya a la dinámica de las franquicias para poder enseñar parte de ellas fuera de Europa o Estados Unidos de América, al mismo tiempo se llevan a cabo múltiples actos de iconoclasias, urbicidios o espaciocidios que atentan directamente contra otros miles de ellos. A Dietrich von Choltitz le debemos que la ciudad de París no fuera destruida durante la Segunda Guerra Mundial simplemente porque el gobernador militar de Alemania en la capital francesa se negó a cumplir las órdenes de Hitler y, consecuentemente, no se destruyeron ni el Arco de Triunfo ni la catedral *Notre Dame*. Pero en la ciudad de Varsovia, Polonia, de los novecientos cincuenta y siete monumentos registrados antes de la guerra, setecientos ochenta y dos fueron destruidos y ciento cuarenta y uno quedaron seriamente dañados, así que la ciudad quedó prácticamente borrada del mapa, como, en este siglo XXI, la ciudad de Grozni en Chechenia o la ciudad de Alepo en Siria. Entonces, “arte”, definitivamente no tiene nada que ver con lo bello sino con lo políticamente correcto que incluye *de facto* lo estéticamente correcto. Y así como lo políticamente correcto puede irse modificando con el tiempo, lo estéticamente correcto también. Pero por otra parte, como “arte” no puede existir sin sus productores, cuando se va modificando lo políticamente correcto, y, por ende, lo estéticamente correcto, les puede afectar directamente la situación. No todo mundo tiene la astucia de Leni Riefenstahl. Se viene cerrando el último círculo: no existe “arte” como tal en el sentido que lo propone la modernidad occidental, sino productores de objetos e imágenes que nunca han dejado de cumplir una determinada función social: la de contribuir a la construcción de la identidad de una comunidad de seres humanos buscando una escapatoria de su angustia existencial.

Conclusión

Definitivamente, es la reflexión sobre la destrucción del “arte” en todas sus modalidades mucho más que sobre los objetos e imágenes que han logrado escapar a ella, todos ellos cuidadosamente almacenados en peculiares recintos cuya legitimidad queda oculta por la “méconnaissance de l’institution” (Girard, 2007a:309) que permite esclarecer sus verdaderas



razones de ser o no ser. En términos de G. Didi-Huberman: “[Necesitamos] retomar y reorganizar una enorme cantidad de material histórico y teórico” y “mirar el arte a partir de su función vital”. Así solamente podemos llegar a entender el porqué de este muy peculiar campo de visibilidad, las múltiples polémicas suscitadas en torno a su preservación o no, y, sobre todo, por qué el ser humano ha manifestado y sigue manifestando con tanta ambigüedad, por un lado preservar y alabar una parte de su producción, y, por otro lado, empeñarse en quererlo destruir, borrando de paso las huellas de sus productores. Entonces, a la hora de dar de baja “estética” y regresar a *aestesis*, “arte” se vuelve a posicionar en sus cartografías afectivas originales que no son más que las del propio ser humano, regresándolo a la problemática de su emplazamiento existencial, de la toma de conciencia de su finitud y de su quehacer mundano nutrido de *polemos*, deseos y rivalidades miméticas. Todo parece indicar, sin embargo, que el humano ha ido y sigue huyendo de su verdadero ser, utilizando los disfraces de la estética para no asumir su *aestesis*. Releer la historia del arte *a contrapelo* no es más, finalmente, que regresar a las *choses cachées depuis la fondation du monde*, para parafrasear el título de una de las obras más esclarecedoras de R. Girard (2007b).



Bibliografía

Bataille, Georges (2007). *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets.

Benjamín, Walter (2003). *El arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.

Bevan, Robert (2007). *The Destruction of Memory: Architecture at War*. London: Reaktion.

Blom, Philipp (2000). *El coleccionista apasionado*. España: Anagrama.

Bogdanovic, Bogdan (1993). "The Murder of the City". *The New York Review of Books*.
<https://www.nybooks.com/articles/1993/05/27/murder-of-the-city/>

Bourdieu, Pierre (2000). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. España: Taurus.

Bourdieu, Pierre (2010). *El sentido social del gusto*. Argentina: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre y Alain Darbel (2003). *El amor al arte*. Barcelona: Paidós.

Cabello, Felipe C. (2018). "El retablo de Isenheim: religión, arte y medicina." *Revista médica de Chile*, vol.146, no.9.

Chaslin, François (1997). *Une haine monumentale, essai sur la destruction des villes en ex Yougoslavie*. Paris: Descartes et Cie.

Coward, Martin (2008). *Urbicide: The Politics of Urban Destruction*. London: Routledge.

Debray, Régis (2003). *Vie et mort de l'image. Histoire du regard en occident*.

De la Fuente, Beatriz (1991). "Convergencia del arte prehispánico de Mesoamérica con el de otros pueblos." *1492 dos mundos: paralelismos y convergencias. XII Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Duvignaud, Jean (1984). *Sociologie de l'art*. France: Presses Universitaires de France.

Freud, Sigmund (1981). "Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci". *Obras completas, tomo II*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Foucault, Michel (1977). *L'ordre du discours*. France: Gallimard.



Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (2003a). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2003b). *Vigilar y castigar*. Argentina: Siglo XXI.

Gamboni, Dario (2014). *La destrucción del arte. Iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*. España: Cátedra.

Girard, René (2007a). "La violence et le sacré." *De la violence à la divinité*. France: Grasset.

Girard, René (2007b). "Des choses cachées depuis la fondation du monde." *De la violence à la divinité*. France: Grasset.

Groy, Boris (1995). *Du nouveau. Essai d'économie culturelle*. Nîmes: Éditions Jacqueline Chambon.

Guattari, Félix (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.

Hannafi, Sari, Linda Taber (2004). "Spacio-cide, refugiés, crise de l'État-nation." *Multitudes* 4, no.18.

Haskell, Francis (1984). *Patronos y pintores*. Madrid: Cátedra.

Heidegger, Martín (1998). "El origen de la obra de arte." *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.

Jímenez-Blanco, María Dolores y Cindy Mack (2007). *Buscadores de belleza*. España: Ariel.

Kant, Immanuel (2007). *Crítica del juicio*. España: Tecnos.

Le Bouhellec, Laurence (2017). "¿Cómo relacionarse con el arte evitando las trampas de la subjetividad estética maquina?" *Entorno UDLAP* no.3

Lehrer, Jonah (2010). *Proust y la neurociencia*. España: Celeste.

Maffesoli, Michel (1997). *Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós.



Maquet, Jacques (1999). *La experiencia estética. La mirada de un antropólogo sobre el arte.* Madrid: Celeste.

Nancy, Jean-Luc (2014). "Préface". *Portrait de l'homme en animal. De la duplicité de la figure humaine dans l'art pariétal paléolithique*, Amélie Bonnet Balazut. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.

Rancière, Jacques (2006). *El inconsciente estético.* Argentina: del estante editorial.

Shiner, Larry (2004). *La invención del arte.* Barcelona: Paidós.



Teología-política, estética, felicidad y utopía. Sutilidades metafísicas del mesianismo en la teoría del conocimiento

Fernando Matamoros Ponce⁶

Resumen

Entre otros y otras, las propuestas metodológicas y epistemológicas de Walter Benjamin sobre la teoría del conocimiento del tiempo en la historia de la naturaleza y la humanidad abren posibilidades de comprensión de procesos seculares cualitativos de la negatividad en la *teología-política*. Enfatizaremos cómo fundamentos espirituales de *felicidad* (Benjamin, 2011a) se restauran en el “sentido único” del *principio esperanza y utopía* (Bloch, 1977b y 1998). Veremos cómo huellas humanas calendarizadas en la historia se encuentran en la actualización de una crítica a la racionalidad abstracta y universal de las mercancías. Desde luego, nada fácil rescatar reacciones entusiasmadas en el mundo tecnológico de invasión de imágenes abstractas mercantiles que se reproducen en las múltiples pantallas de la modernidad. Sin embargo, con la propuesta conceptual sobre materialidades estéticas de flujos del *deseo deseante*, o *rizomas* (Félix Guattari y Gilles Deleuze, 1985), destacaremos cómo, a pesar de la violencia cotidiana de instituciones y el mercado en su forma empírica, las *minúsculas resistencias* (Cohen, 2015) de *proyectos políticos* disidentes existen en tanto que programas de rebelión metafísica en diversas experiencias de la estética y el arte. Matizaremos cómo significaciones épicas del espíritu y la esperanza del pasado se deslizan en *pasajes* temporales y espaciales de los *no-lugares* en la vida cotidiana (Lefebvre, 1972 y Certeau, 1982). Como lo propone Gilles Guattari (1972), miraremos cómo *revoluciones moleculares y metafísicas* de la historia se encuentran en los recuerdos de felicidad, una memoria desgarrada por el fetichismo y alienación de imágenes utópicas del mercado y consumo, incluyendo aquella hipostasia marxista adoradora del ídolo del progreso de fuerzas productivas.

⁶ Coordinador Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP). fermatafr@yahoo.fr. Entre sus libros: *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y “guerra de los dioses” en México*, (2015), BUAP-UV; *Néozapatisme. Échos et Traces des Révoltes Indigènes* (2012), Syllepse-ICSyH-BUAP; *Mémoire et Utopie au Mexique* (1998), Syllepse; *Memoria y Utopía en México: Mitos, imaginarios en la génesis del neozapatismo* (2009), Herramienta/ICSyH-BUAP; *La pensée coloniale. Découverte, conquête et guerre des dieux au Mexique*, (2007), Syllepse, ICSyH/BUAP; y coautor con Étienne Dehau y Sylvie Bosserelle, *Mexique: vision de l’empire des Dieux* (2005), Hermé; Eduardo Bautista Martínez y Manuel Garza Zepeda, (2015), *Participación y rupturas de la política en México, Subjetividad, luchas y horizontes de esperanza*, Porrúa-BUAP-UABJO; Garza Zepeda, Bautista Martínez y García Vela, (2016), *Oaxaca 2006-2016. Antagonismo, subjetividades y esperanza*, UABJO-Porrúa; John Holloway, y Sergio Tischler (2007), *Negatividad y revolución; Theodor W. Adorno y la Política*, Herramienta/ICSyH-BUAP.



Palabras clave: Tiempo, historia, teología política, estética, deseo, felicidad y utopía

Afinidades electivas entre felicidad, utopía y teología política mesiánica

No os encarnicéis con el pecado, pues en su propio hielo morirá. Pensad en las tinieblas y el invierno de este valle de desolación. [...] -los sentimientos se arriesgan sólo en un terreno absolutamente seguro, no admiten posibles desilusiones-, se aplica un "va sans dire" en línea recta. [...]. Allí dentro vive algo del materialismo baconiano: el individuo mismo es de carne y hueso, y se resiste al esquema.

Bertolt Brecht (1957), *La ópera de dos centavos*

¿Para qué sirve la alegoría del pecado en la desolación de las tinieblas? ¿Qué significan los sentimientos de desilusión en la línea recta del individuo, que se resiste en el naufragio al esquema establecido del dolor y sufrimiento en la historia? Con el epígrafe brechtiano del *pecado en la Opera de dos centavos*, referido también a Santo Tomás de Aquino con la *Summa teológica*, Benjamin (2005b: *Tesis VII*) propone su método y epistemología histórica de "empatía" (*Acedia*) y/o "afinidades electivas" entre pereza del corazón y tristeza o melancolía secular de la teología en su surgimiento fugitivo. Desde la desesperación del pecado que, también, inspira esperanza, la mirada de Benjamin considera cómo en las formas de producción de obras culturales en sus estados de enajenación y culpa, se encuentran imágenes históricas sagradas de felicidad de los vencidos de la historia. Por lo tanto, nuestra mirada sobre el progreso no es para describir representaciones en su forma estática ni tampoco para representar las formas hegemónicas en la historia del progreso. Para no quedarse inmovilizado en las tinieblas del *así es, así fue y así será* la historia (*Tesis XVI*) en el *bordel* del historicismo, proponemos *urgentemente* olvidar la imposición ideológica de reglas de producción económica de la catástrofe empirista: crisis ecológicas y humanitarias de hambre, miseria, guerras y genocidios. Para realizar las citas secretas del sentido (*Estado de excepción*) de felicidad y utopías concretas del pasado en el presente (*Tesis VIII*), el método materialista consiste en alejarse lo más que posible de las transmisiones de barbarie y violencia que inmovilizan la historia. Nos proponemos incursionar y peinar (*brosser*) la historia a contrapelo (*Tesis VII*) para redimir aquellas "afinidades electivas" de los *orígenes* del *principio esperanza* (Bloch, 1976). Destacar en las mismas ruinas de la historia aquellas iluminaciones de salvación y redención de la felicidad aplastada por la ideología del *Anticristo que no ha dejado de vencer* (*Tesis VI*). Así, con la propuesta filosófica del conocimiento de la alegoría del *ángel que mira la historia* (*Tesis IX*)



nos proponemos renovar la espiritualidad del pensamiento dialéctico de la esperanza y la utopía en el momento de *reposo* de ideas de felicidad en la historia. Así, detenernos a mirar los signos de *reposo* en la *mónada* (*Tesis XVII*) es para enfatizar cuáles son las posibilidades revolucionarias del conocimiento teórico universal de la estética y el arte como un combate irreductible del pasado en el presente de los oprimidos. Rastreamos las múltiples correspondencias en las *afinidades electivas* de imágenes dialécticas para revelar con la dialéctica en reposo las astillas históricas del lenguaje en su despertar.

Así, nuestra epistemología se opone al empirismo que desgarrar la experiencia ligada a los orígenes enigmáticos y metafísicos del universo y la naturaleza. Somos conscientes de los peligros que recorre una mirada sobre las fragilidades del espíritu en las condiciones burguesas dominantes de la vida materialista. Sin embargo, reflexionar sobre las condiciones materiales objetivas concretas del lenguaje en el sistema capitalista nos obliga a pensar en su necesaria abolición para poder pensar la liberación del espíritu. Si consideramos las constelaciones de Marx en estos acercamientos a regiones de la subjetividad que producen la experiencia, podríamos decir que nos oponemos a la sociología de Emile Durkheim, pues explora la realidad como *cosas*, sin el sentido de luchas ideológicas de esperanza en ellas. Por esto Gaston Bachelard (1980) propone mirar las ideas y la metafísica que constituyen, ellas mismas, todo un *programa* del sentido de *devenir*. Así, en ruptura con el empirismo del objeto, como instituciones positivas, este desvío rastrea en el olvido de la desesperanza aquellas metafísicas históricas del pensamiento, sueños y aspiraciones que quedan pendientes en lo subjetivo. Inclusive, cuando nos interrogamos sobre asuntos de psicología y sus negatividades (neuróticas o esquizofrénicas) religiosas de esperanza, “poco a poco probamos que toda psicología es solidaria con postulados metafísicos de colectividad. El espíritu puede cambiar de metafísica; [pero] no puede vivir sin metafísica” (Bachelard, 1980: 21). En otras palabras, para escapar en las épocas perplejas de adversidad de los muros impuestos, el mismo pesimismo es punto de partida metodológico de una filosofía negativa que no deberá ser confundida con la contemplación y el escepticismo. Por el contrario, nos apoyamos en las pasiones que se nutren de deseos para organizar esos extraños rizomas interiores del pesimismo profundo de la consciencia. Este método que visualiza las tendencias del inconsciente ayuda a comprender por qué existen alejamientos del mundo, al mismo tiempo que existencias en la vida cotidiana de este mundo de desesperación.

Nos referimos a ese algo negativo como el *plus* de la historia universal, esos deseos y utopías de justicia que se manifiestan ocultos en *formas barrocas* culturales de *artes de las*



resistencias (Scott, 2000 y Echeverría, 2001 y 2013). Santos, Santas, vírgenes y también otras representaciones paganas de la historia muestran estos condicionamientos sociales de las utopías. Para descifrar ese sentido del espíritu humano recuperamos, por ejemplo, las modulaciones de una totalidad subyacente en las reflexiones sobre la *Eternidad por los astros* de Auguste Blanqui (2002) en la *Comuna de París* (1871). En efecto, como lo ha señalado Horacio González (en Blanqui, 2002: 8), con esta obra del *encerrado* por más de 37 años, incursionamos pasajes del “eterno retorno” propuesto por Nietzsche para destacar, por medio del desvío, muchas veces desde la soledad, olvido y abandono en el exilio, componentes del sentido de esa minúscula fuerza histórica de ensoñación poética en los *eternales retornos* de la metafísica. En otras palabras, las preocupaciones por bienes limitados en el objeto permiten comprender conjuraciones sagradas de lo humano en la religión, filosofía, arte e historia (Villoro, 1985: 48). Estas preguntas sobre la condición humana y el lenguaje representativo sobre la naturaleza de las creencias nos invitan a incursionar el sentido histórico de lo humano en las aventuras de las grandes obras de la humanidad: paganismo, judaísmo, cristianismo, hinduismo, budismo e islamismo. Entonces, como afirma Georges Bataille (en Blanqui, 2002: 105), ya que el fin moral es *distinto del exceso en el que es ocasión*, los ideales, curiosamente fantasmas universales del pensamiento, detectan signos múltiples en afinidades electivas de crítica a operaciones clasificatorias de partidarios poderosos del *crimen y la política* (Abensour y Pelosse, en Blanqui 2002: 107-111). Como diría Marx en *la lucha de clases en Francia*, para quebrar el juego democrático de la dominación legitimada por las crónicas legitimadoras, las invenciones permanentes del grito común en la guerra que vivimos aparecen en múltiples carreras desembocadas del hombre para conquistar la totalidad de la especie humana: una comunidad y, a través de ella, la humanidad que sigue murmurando historias críticas de la *revolución en permanencia*. Entonces, la crítica a la hipocresía de libertad controlada por la moral esclerosada de ideales liberales es lo único que sigue siendo digno de servir a las iluminaciones profanas de lo cotidiano.

Como lo señala Maxime Du Camp (en Benjamin, 2005a: 47), a semejanza del dios Janus que mira la historia por medio de sus dos caras, una volteada hacia el pasado, la otra en el presente, el *flâneur*, atraído por perturbaciones fantasmagóricas del fetichismo en la historia de la civilización, muestra, dialécticamente, aquellas imágenes subterráneas armónicas del universo y sus planetas. Entonces, en estas atracciones por magias mercantiles, podríamos preguntarnos ¿cuáles son esas relaciones que constituirían la comunidad deseada en la inmensidad de singularidades del cosmos? ¿Es la ciencia al servicio de relaciones capitalistas o las historias actuales de socialismos progresistas y grandes proyectos



transformadores del progreso capitalista los que pudieran darnos respuestas afirmativas de solidaridad universal con el cosmos? ¿Será la continuidad de las carreras del consumo de las estaciones, con las consecuencias ecológicas y guerra que transporta en su racionalidad, lo que pudiera salvar a la humanidad de la profecía de destrucción cotidiana? No lo creemos, pues, a prueba de lo contrario, las tendencias racionalizadas y estadísticas de la ciencia no son la transformación, sino continuidad de relaciones de una comunidad fragmentada e individualizada del capitalismo devorador y destructor de relaciones comunitarias. Quizás, como muchas veces en la historia de mitos, tótems y otras producciones de relaciones sociales de la historia de lo bárbaro y civilizado, griego, romano, renacentista, las *religiones* sigan siendo pistas de comprensión del desarrollo de la razón para la comunidad última posible, racionalmente libre en la felicidad con el Otro. Ya que contienen en su interior iluminaciones que revelan, dialécticamente, tanto rasgos terribles de la civilización como procesos de soluciones liberadoras, como lo atestiguan las historias de la creatura oprimida en múltiples movimientos revolucionarios de la historia, entonces, la razón de la “historia universal de la especie se ligue a la historia cósmica” de una comunidad deseando ser la última. Es, otra vez, la utopía de un futuro incierto y lejano, pero es, también, una lucha contra el olvido de generaciones pasadas. Bastará mirar lo ocurrido con los esfuerzos del sentido contra las catástrofes futuras para rescatar lo que fue y será el sentido de persecución nunca satisfecha de trascendencia en la historia. La observación en diversas producciones poéticas, literarias y políticas del móvil último más profundo de las preguntas del *qué hacer* implica pensar los medios, también: la solidaridad con los ideales del pasado en el presente contra el olvido del individuo como unidad social colectiva. Que está en nos-otros la razón de una comunidad posible en el universo (Villoro, 1985: 51) puede ser verificado en el mismo sentido agudo del rescate de lo concreto en los periodos de decadencia, semejante al cruce de caminos en los horizontes de la utopía.

Así, las precauciones del materialismo histórico sobre las complejidades del flujo de constelaciones históricas de felicidad, utopía y deseo no se toman para escapar del mundo real y empírico, sino para destacar y jalar aquellos hilos materiales de motivaciones interiores con el Otro; para redimir o “resucitar” en el entrecruzamiento de caminos internos del pensamiento histórico el presente; aquella “verdadera imagen histórica en su surgimiento fugitivo”. Desde luego, se trata de una *teología política (Tesis I)* materialista, dispersa, subsumida, escondida en los bordes, pero concentrada en preguntas frente al mundo del sufrimiento. O, como afirma Siegfried Kracauer (2010), deberíamos subrayar en *la historia de las últimas cosas las historias de las últimas* de resistencia y esperanzas visibles en las contradicciones de la historia materialista “vulgar”, empírica y trágica del



realismo político de la necesidad en la producción y el consumo. Frente al materialismo histórico dominante en las coyunturas de luchas sociopolíticas históricas, esta mirada epistemológica extraterritorial y extemporánea nos permitirá revelar cómo, detrás de las estructuras que se pretenden inmutables, está siempre presente la *voluntad* de hombres y mujeres concretos, como lo muestra el pensamiento crítico y disruptivo de tantas historias en los procesos revolucionarios. Aunque en la actualidad los bordes de voluntades militantes revolucionarias y activistas de derechos humanos se encuentran dramáticamente fragilizados, fragmentados, por la consolidación de lazos sociales institucionales, la inspiración de “huellas” del *principio esperanza* y *utopía* (Bloch, 1977b y 1998) sigue presente en recuerdos del “sentido único” de *felicidad* mesiánica (Benjamin, 2011a) para producir *proyectos políticos* disidentes en movimientos libertarios para la ruptura y el cambio. Así, podríamos decir que nuestras reflexiones sobre la presencia de la felicidad en el *Ser y el Tiempo* quieren destacar los índices ocultos en la actualidad (*Jetztzeit*) para demostrar que el tiempo no es algo homogéneo y vacío, sino como la historia de la humanidad se hace de relaciones sociales con el universo; connotaciones negativas mundanas mesiánicas; esa frágil fuerza mesiánica en el campo de fuerzas de la revolución.

“Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo de la partida. [...] Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como ‘materialismo histórico’. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie [Tesis I *sobre el concepto de historia*]. Esta reflexión apunta hacia el hecho de que la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado. Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un



índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? [...] Si es así, un secreto compromiso de encuentro [*Verabredung*] está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. [...] También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico [*Tesis II*]” (Benjamin, 2005b: 17-19).

Por eso pensamos que *flâner* desde el pecado y deambular en el exilio de este “valle de desolación” del lenguaje nos permite rescatar, metodológicamente, esos momentos de tristeza barroca, melancolías inscritas en los bienes culturales de la historia, sueños despiertos en y contra el mundo para potencializar ese “estado de excepción” de la *tradición* (*Tesis VIII*) de resistencia y rebeldía de la imaginación de los *parias* en la tierra. Como lo rememora Eleni Varikas (2007: 171-172), *Los tesoros de la tradición escondida* son la historia de resistencias de aquellos y aquellas que están excluidos de los beneficios de una *democracia* y una *libertad* mediadas por la violencia del Capital. Indígenas, judíos, negros, mujeres, homosexuales, gitanos, migrantes, simplemente extranjeros con sus diferencias en las particularidades, dibujan, en los intercisos, una universalidad de constelaciones de la tradición oculta, pero planetaria en leyes cósmicas del sistema solar. Con sus imaginarios singulares, en medio de las tormentas de las crisis del progreso, no solamente han logrado sobrevivir con astucias invisibles a los hechos viciados del orden social y la política, sino, también, han producido con la teoría del conocimiento crítico espacialidades y temporalidades de ruptura cuando se actualizan los conceptos simbólicos. Entonces, despertar de la larga noche de la humanidad sería mirar la constitución de los objetos en su aquí y ahora del conocimiento de símbolos como alegorías que iluminan el rostro verdadero de las contradicciones del amor y la felicidad adoloridas.

Por estas razones, rastrear en los pedazos del espejo de la humanidad parece ser algo irracional, aun y cuando las ideas y conceptos no pueden sobrevivir sin los otros conceptos que los acompañan (Deleuze y Guattari, 1991: 23). En este sentido, el concepto se articula con componentes inseparables, el mundo posible, el rostro que lo nombra y el lenguaje real o la palabra. Como veremos más adelante, Benjamin, desde un discurso extemporáneo aparentemente inactual en su temporalidad intelectual activista, muchas veces



incomprendido por sus *amigos* y *amigas*, exponía con el materialismo histórico esa regla de lo oculto como acompañante del mundo posible. Como *monjes enclaustrados* (*Tesis X*) que meditan el odio al mundo y sus pompas, pero desde la felicidad y la utopía concreta y política de la lucha de clases, los intelectuales deberían mirar por excelencia estos movimientos románticos de nostalgia y melancolía para redimir los instantes de iniciación del conocimiento. Afirmaba que “la clase combatiente, la clase oprimida misma” contiene valoraciones *delicadas* de lo común, presentes en los orígenes del lenguaje de la humanidad, incluso la confianza en la *amistad*⁷ como punto de partida de reconfiguraciones posibles de lo que no existe todavía, la *excepción* en las exclusiones de los grandes porcentajes en términos de *necesidad*. Un conglomerado de sueños que afloran en los recuerdos y encuentros de la felicidad en el palacio del mundo.

“En el concepto marxista de proletariado él [Adorno] no veía más que un *deus ex machina* abstracto y desconcertante, que afloraba con demasiada frecuencia en el ensayo de Benjamin sobre *Paris, capital du XIXème siècle* y del que había que desembarazarse lo más pronto posible –*es aquí, precisamente aquí, el momento de decir stop*’, le escribía el 20 de mayo de 1935-, con riesgo de renunciar a toda posibilidad de colaboración con el instituto. En el fondo, Adorno rechazaba *a priori* toda hipótesis de compromiso político, mientras que Benjamin denunciaba como esteril e impotente una crítica del capitalismo limitada a la esfera estética. En la conclusión de su ensayo más brechtiano –‘El autor como productor’, texto que no osó enviar a Adorno, [tal vez por las amenazas y censuras]- él escribía que la lucha final no [se] opondría al capitalismo con el espíritu, como un combate entre esencias metafísicas, sino al capitalismo con el proletariado en tanto fuerzas sociales” (Traverso, 2004: 174).

En este sentido, son importantes las correspondencias de Adorno y Benjamin en “la medianoche en el siglo” para entender motivaciones esenciales de contra pensadores de la secularización, el ateísmo y sus racionalidades positivistas, que se cuidan de promesas de salvación religiosa y las metafísicas como contenidos de verdad, consideradas misticismos

⁷ Como bases de ruptura del lenguaje poético, afinidades electivas entre el dolor y sufrimiento de la pérdida del aura. Aspectos que no compartió Theodor Adorno, quien consideraba, por ejemplo, la amistad y sus contenidos sociales y políticos de Bertolt Brecht sobre el pensamiento de Benjamin como influencias perniciosas. Para Enzo Traverso, la base fundamental de los desacuerdos entre Adorno y Benjamin se volverá a encontrar en las tomas de postura política de Adorno durante el movimiento estudiantil alemán de los años sesenta. Adorno se escudaba en su teoría estética pura, incapaz de dar una traducción política a su teoría crítica, aspectos que le fueron duramente criticados por Herbert Marcuse. “A quien debemos una lectura de otro modo más radical de las tesis de Benjamin *sobre el concepto de historia*, no dudará en reprochar a Adorno su actitud conformista y conservadora” (Traverso, 2004: 175).



sin realidad social o simples *esoterismos* (Cf. Adorno, 1999: 9) y fragmentaciones del pensamiento. Por esto consideramos que las reflexiones sobre la estética en el mundo de horror del exilio del pensamiento se sitúan, paradójicamente, en la búsqueda de una práctica política mesiánica (liberación y teología política como movimiento), con las articulaciones “entre comunismo y teología, entre revolución y mesianismo”, posibilidades en el periodo turbio de compromisos catastróficos en la *real politik*. Luchar para escapar de los callejones sin salida, impuestos por los diversos marxismos e instituciones religiosas del mundo, el evolucionismo socialdemócrata, el estalinismo y el reduccionismo estético en la reproducción técnica de la obra de arte, nos permite mirar las iluminaciones profanas del espíritu del *Ser y el Tiempo* con sus contenidos espirituales.

La filosofía extraterritorial, implícita en la densidad de las propuestas metodológicas en las *tesis sobre el concepto de historia*, permite rastrear aquellas ideas y preguntas en el objeto de conocimiento que Benjamin había acumulado durante sus batallas teóricas y políticas contra el materialismo vulgar de la inmediatez y la *necesidad*. Por un lado, contra los discursos entablados-congelados en las *cárceles de hielo* consumista y totalitario del mercado y, por otro lado, en las estéticas vaciadas de teología política como posibilidades de realización mesiánica. Así, sus reflexiones se sitúan contra una teoría de la estética y la negatividad hegeliana y abstracta sin compromiso político, pero también contra el *Ser y el Tiempo* “estático y horizontal del *Dasein*” de Heidegger.

“Para Benjamin, en contraste con Heidegger, el *Jetztzeit* tiene un sentido positivo como paradigma del tiempo mesiánico. La actualidad, como forma temporal mundana, es el campo de fuerzas en el que la frágil esperanza humana [...], puede transformarse en nihilismo revolucionario (Ibarlucía, 2015: 53).

En efecto, en las batallas teóricas de su tiempo, como afirma Bolívar Echeverría (en Benjamin, 2005b: 15), el discurso político del mesianismo está en la realidad de su siglo, junto al surrealismo, cuestionando y trascendiendo la dimensión política establecida mediante la disimultaneidad o extemporaneidad para poner en práctica una teología política comprometida con la lucha de clases. Así, las palabras de Benjamin resultan inservibles en los escenarios de la *real politik* de partidos e individuos mediados por lógicas dominantes del hacer de la política, pero también de la intelectualidad que censura los pasos que se desvían de los modelos dominantes de la totalidad absorbente mediante motivaciones comprometidas con su tiempo (*Ver*, por ejemplo: “El surrealismo, la última instancia de la inteligencia europea” -Benjamin, 1929). Así, podríamos decir que la mirada nostálgica de



Benjamin ilumina e irradia motivaciones moleculares revolucionarias de los *no-lugares* (Certeau, 1982); *micropolíticas del deseo*, rizomas de utopías y felicidad (Guattari, 1972 y Deleuze y Guattari, 1985); manifestaciones concretas de lo teológico en *bordes de lo político de la vida cotidiana* (Lefebvre, 1972); y el *malestar de la estética* (Rancière, 1998 y 2004) que testimonia la complejidad de actitudes del lenguaje en su forma completa.

“En esta historia, que se muestra dominada por el mal [o el *pecado*, diría Bertolt Brecht], vislumbra [Benjamin], sin embargo, la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano” (Echeverría, en Benjamin, 2005b: 14).

Como lo muestran sus notas en los *Pasajes* (Benjamin, 2005a), durante sus incursiones en el arte poético de calles y bulevares parisinos, rastreaba aquellas *astillas* del tiempo mesiánico en las batallas de imágenes dialécticas de los *pasajes*, aquellas relaciones del valor de uso con la utopía, diría Bolívar Echeverría (1998: 66) que se mueven, con Charles Baudelaire en *las flores del mal*, entre encantamiento y desencantamiento del *flâneur* en la modernidad capitalista. En medio de tanto egoísmo, ignorancia e incapacidad para *traducir* los orígenes del *sentido único* y concreto del deseo impaciente y discreto en la historia de la humanidad, constantemente, en los *pasajes*, Benjamin se preguntaba y cuestionaba sobre los fragmentos inscritos en aquellas peculiaridades históricas y culturales del lenguaje poético representativo.

“El interrumpir el curso del mundo era la más profunda voluntad en Baudelaire. La voluntad propia de Josué. No tanto la profética: él no pensaba en una reversión. De ella surgirían su violencia, su impaciencia y su ira; de ella también surgieron los intentos, renovados una y otra vez, de golpear al mundo en el corazón; o de dormirlo con el canto [...] [Pero] no [es] la melodía que él tiene en su mente. Eso lo son más bien el satanismo, el *spleen* y el erotismo desviado. Los verdaderos objetos de *Les fleurs du mal* cabe encontrarlos en lugares discretos. Son, para no salirse de la imagen, las cuerdas no tocadas todavía del instrumento inaudito sobre el que el poeta fantasea” (Benjamin, 2011b: 220-221).

En ese *ahora surrealista* del conocimiento las cosas devienen por excelencia el *aquí* del rostro romántico del alma y el sueño. En las profundas resquebrajaduras del mundo, esos



instantes del inconsciente duran una eternidad. Sacrificamos las banalidades cotidianas de la imperfección humana para que las revelaciones del inconsciente alumbren los tesoros de realidades ocultas del espíritu. Una práctica que pareciera mística, pero que, desde las profundidades, diría Aragón (2005), son las capas primitivas fundamentales del *Ser* en el movimiento negativo contra el dolor en el mundo. Así, las múltiples particularidades de las representaciones de la historia no son modalidades decorativas ni literarias del lenguaje humano, sino parte fundamental de esperanzas milenarias de la vida contra la muerte, salvavidas en los umbrales de la desesperación universal. En este sentido, podemos entender que esoterismos diversos de la historia se cultivan en la experiencia del dolor y sufrimiento. Son, en otras palabras, terrenos firmes de experiencias religiosas y fantásticas de ciencias ocultas en las bogas de la actualidad. Algunos se convierten a ritos diversos a la naturaleza, temazcales y rituales míticos de la historia, sin sujetos sociales de crítica al mercado y sus delicias. Otros se mueven en las experiencias oníricas con la vegetación y la naturaleza animal del inconsciente con diversos juegos fantásticos de hongos y hierbas alucinantes para preservar a la naturaleza en su estado sagrado original. Sus prácticas del alma son *señales oníricas de alarma* en los caminos encumbrados de guerras de la lucha de clases del mercado burgués. Entonces, si no logramos retomar los caminos del pasado como una crítica a los *Jardines de las Delicias*, las almas del purgatorio o los caminos del infierno representadas en las pinturas de Bosch (conocido también como el Bosco), seguiremos adoleciendo los obstáculos que imponen las lógicas destructivas del desarrollo y progreso. Entonces, la lucha de clases impuesta desde el exterior puede inducir a errores catastróficos. Si nos quedamos inmovilizados por las magias del concepto conceptualizado por el desarrollo o si pensamos que solamente basta hacer unas reformas al sistema para retomar un buen camino, estamos equivocados. Es decir, si nos movemos con las piezas impuestas del ajedrez, sin mirar cómo los hilos son organizados por los objetivos de sobrevivencia del ganador o el perdedor, dejamos de lado el alma de las trayectorias del desarrollo cultural milenario de la humanidad. No podemos continuar a mirar solamente cómo el político calcula a plazos para el desarrollo del mercado, el consumo y el placer, haciendo abstracción de la producción *caballeresca* de almas errantes en el mundo. Si estamos conscientes que los trenes van directamente con altas velocidades al desolladero, con la inflación y la fabricación de herramientas y armamentos destructivos de la humanidad, no todo está perdido. Hay que recuperar las armas de la estética y el arte para la intervención contra el peligro de los falsos profetas de la administración. Abrir posibilidades a una inteligencia crítica y ética contra los poderes establecidos por el mercado: liberales, socialdemócratas, comunistas tradicionalistas y otros populismos del desarrollo de las técnicas en la modernidad.



Entonces, como lo subraya Benjamin (2011a: 56) en “Alarma de Incendios”, jalar las *campanas de incendios*, y cortar las mechas de las técnicas que queman la naturaleza, antes que las chispas lleguen a la dinamita, se conjuntan con la supresión de subjetividades *maquinicas* burguesas. Aunque parezcan extrañas o desconocidas en la racionalidad del campo de fuerzas, para lograr la eliminación de las lógicas “demoniacas” del desarrollo burgués, es importante la intervención de todos los esfuerzos espirituales de eternos retornos del otra vez, una vez más, y que pregonan misterios múltiples de los orígenes religiosos de comunidades (católicos, musulmanes, judíos, mesopotámicos, griegos o hindúes), incluyendo la palingenesia y deseos sexuales andróginos de dioses y diosas venusianas representadas en las obras de arte. En este sentido, todo estará perdido si no se logran establecer las afinidades dialécticas de subversión de valores morales y antropológicos de la naturaleza con el poder de las relaciones sociales en la lucha de clases. Desde luego, las materialidades de la técnica y el desarrollo son partes importantes. Pero, si se pierden de vista las relaciones sociales que componen la naturaleza y las técnicas, éstas devienen objetos autosuficientes, monstruos sin virtudes ideológicas y biológicas, materializadas en la moral de las culturas de la humanidad. Los orígenes de las grandes religiones ligadas a la naturaleza de la tierra y animalidad, desde la India, Egipto o Mesoamérica..., muestran que, a través de su moral, el cuerpo y la imagen son enervaciones materiales nativas de descargas negativas y revolucionarias, como lo exterioriza, también, el *Manifiesto Comunista* o los catolicismos radicales como el de Thomas Müntzer que se rebeló con los campesinos contra las instituciones clericales. En este ensayo, la consigna, por lo tanto, es poner al orden del día los relojes de utopías de los vencidos que, desgraciadamente, tres mil años después de horrores y virtudes, no siempre están marcando las mismas horas de los políticos en la tragedia de la humanidad.

Tiempo mesiánico en campos de disputa histórica

Si, como afirma Benjamin (*Tesis XVIII*), los miserables años representativos que conocemos del homo-sapiens, neandertal y cromañón son algo así como algunos segundos de la vida orgánica de la tierra, y la vida civilizada nada más un quinto del último segundo de la última hora, entonces, el modelo del tiempo mesiánico de felicidad (deseos, aspiraciones y espiritualidades) es una constante. Las representaciones pictográficas y esculturas (Testart, 2016 y Le Bouhellec, 2016: 55-73), participes de las preguntas frente a los astros y los animales salvajes, diría Mallarmé, forman también *parte del asunto* en momentos de meditada gravedad de *ballets* (Rancière, en Blanqui, 2002: 9) y mitos de la historia. El tiempo de la paciente-impaciencia, dominado por el tiempo satánico del desarrollo de las fuerzas



productivas, se rebela, constantemente, mediante preguntas de nuestra naturaleza mesiánica en su eterna fugacidad. Por esto, pensamos que las dos paginas del *fragmento político teológico* de Benjamin (2002: 71-72) permite acceder a esas articulaciones de preguntas del suceder histórico que “debería llamarse nihilismo”. Para crear, redimir y consumir el método de la *dynamis* histórica de una política mundial, “incluso en esos grados del hombre que son naturaleza”, *physis* que nos impone preguntas hipotéticas sobre las astillas mesiánicas en las dinámicas de resistencias intermitentes, aunque fugaces en las producciones políticas, teológicas y literarias afirmativas. En efecto, aunque no vivimos las desgracias del siglo pasado del fascismo y el estalinismo, vivimos una guerra silenciosa que se deja ver y se siente diario en las relaciones Capital/violencia. La vivimos como naturalizada en los paisajes comunicativos de imágenes de guerras con muertos y muertas, migrantes, exilados y refugiados, presos y desaparecidos políticos del sistema y la economía que mueven los hilos de la comunicación manipulada de la historia.

“Nosotros concebimos que la Modernidad como catástrofe del sujeto envilece la vida al prodigar la muerte. Lo que nosotros queremos reivindicar aquí es la necesidad de hacer de la muerte una pregunta. Una problematización del mundo que sólo puede surgir de la comprensión de la capacidad que tenemos de dar forma a nuestra vida en el espejo de la muerte sistemática [...] Jean Baudrillard en *El intercambio simbólico y la muerte*, desgranará la idea de la extradición de los *muertos* de la economía política capitalista. Para Baudrillard, lo que antecede, a la exclusión de los locos, la abyección de los niños o los ancianos, los pobres, los pueblos originarios, los transexuales o las mujeres de la aurora de la modernidad occidental, como preámbulo de la expulsión del reino de la lógica identitaria, es el mundo de la muerte y los muertos. En la genealogía de la discriminación siempre hay una exclusión que precede a todas las demás: ‘más radical que la de los locos, los niños, las razas inferiores, una exclusión que precede a todas ellas y les sirve de modelo, que está en la base misma de la ‘racionalidad’ de nuestra cultura: es la de los muertos y la muerte’” (López Varela, 2019: 179).

Es más, podríamos decir que estas preguntas serían motivaciones e intuiciones de la teología bajo la mesa del ajedrez de la política en la guerra de imágenes. ¿La búsqueda de felicidad, sustancia del drama barroco de la historia fue y es objetivo primigenio de la humanidad, incluyendo el metabolismo en las relaciones de la naturaleza y el hombre con la productividad de la modernidad capitalista? ¿Lo todavía-no-existente, la felicidad buscada



en los procesos de la historia, estará terminado en la corta historia de un poco más de 2000 años de cristianismo; o en los pocos siglos de dominación capitalista; o en las reconfiguraciones neoliberales del Capital? ¿En medio de tanta pobreza, hambre y miseria estaremos viviendo el *fin de la historia*, así como lo proclaman las diversas formas utópicas neoliberales de la democracia al servicio de la reproducción de plusvalía? ¿Cuál será el método para comprender significaciones milenarias de la idea de humanidad y naturaleza en la mercancía, incluido el *metabolismo* en diversas representaciones míticas de movimientos étnicos y/o indígenas catalogados como salvajes, atrasados, locos y/o poetas? ¿Bastará establecer una mirada epistemológica sobre los elementos causales empíricos para explicar la historia de acontecimientos establecidos en las formas alienadas del trabajo; y fetichizadas bajo la dominación mercantil neoliberal? ¿Será posible un conocimiento de las disidencias si miramos en imágenes inmediatas de las sombras y/o perspectivas alienadas de la necesidad, los brillos del valor de uso en el valor de cambio? ¿Cómo interpretar temporalidades contradictorias de atracción y repulsión del Estado fuerte liberal e intervencionista o neoliberal para reaprehender, desde la cultura, un lenguaje humano original que rompa o abra brechas entre los diversos movimientos universales? ¿Cuáles serían aquellos aspectos que ayuden a habitar las sustancias estético-poéticas y religiosas comunitarias, también revolucionarias de interioridades del pensamiento, reflejadas en imágenes dialécticas de cuerpos fragmentados o descodificados del sentido de la naturaleza en la vida cotidiana?

Estas interrogantes recorren millones de años, pero muchas veces aparecen dispersas en proporciones descritas por la ciencia empírica. Desde luego, no rechazamos la ciencia, pero, sí aquellos estragos morales que impiden ver la otra cara del dios *Janus*. Lo que aparece como la verdad de la ciencia es una especie de magia que inmoviliza e impide mirar aquello que está *lisiado* en la historia (Bataille, 2008: 235 y Deleuze Guattari; 1991: 28): desviaciones o bordes que no disponen de ningún conjunto discursivo, pero que son vibraciones en diversos lugares. Si asumimos que las verdades de la ciencia son las partes visibles, estructurales y funcionales del sistema, se están descartando otros aspectos de descubrimientos del mundo social: anhelos inscritos en sueños de un mundo mejor. Por lo tanto, el conjunto que compone un fenómeno social es un reto para comprender que el objeto del conocimiento está compuesto de múltiples pensamientos funcionales y disfuncionales de la política, contradicciones. Si la existencia de comunidades está referida a datos y capacidades de identidades para el trabajo o reproducción del sistema, identificadas por el exterior que determina relaciones sociales en la historia (hombres, mujeres, homosexuales, indios, mestizos, criollos, etcétera), ahí existen, también, solidaridades de



representaciones utópicas con el Otro. En las leyes, normas, usos y costumbres, en relación a tradiciones locales funcionales de identidades, se condensarían pensamientos y acciones de ideas utópicas en diferentes conceptualizaciones políticas en la historia.

Nuestras preguntas estarían satisfechas si no tuviéramos la sensación que en esos campos de disputa del conocimiento y las imágenes manipuladas, y su realización institucional, aparecen, constantemente, otros aspectos que hemos dejado de lado. Si nos distanciamos de formulas de enumeración y miramos, atentamente, observaremos en la producción de espacios de cohesión de comunidades, con diferentes rostros, que existen, a pesar de las fragmentaciones locales, regionales y nacionales, pensamientos integradores de voluntades universales del sentido de obsesiones o fantasmas teológicos de vida con el Otro. ¿De qué fantasmas estamos hablando, qué estamos pensando, a qué nos referimos con el sentido inscrito en los mitos de la historia? Si escrutamos con atención el espejo de los distintos rostros nacionales y escuchamos los sonidos de los lenguajes de la historia, reformas, rebeliones y revoluciones, podríamos discernir aquellas posibilidades invisibles de lo común y permanente de la *Historia magistra vitae*; “la lucha contra el olvido, forma extrema de la muerte” (Villoro 1985: 47 y 50). No porque muestran las leyes y normas edificantes del comportamiento práctico de las comunidades dañadas por el exterior, sino porque ponen en evidencia esos pedazos desgarrados del sentido de la vida humana; expulsados, olvidados o negados por las ciencias de explicación empírica y realista de relaciones autorizadas por el poder y la dominación.

La sobrevivencia de su existencia histórica dependerá de esa acumulación de pensamientos solidarios con los sueños y acciones del pasado en el presente. Aunque esas significaciones muchas veces están perdidas en las tragedias de la historia descrita por la institución del poder, la *virtud* de invenciones del hacer de la estética y el arte (Certeau, 1990) sería ese calor de la vida que, en los fríos de la noche, hacen vacilante *la historia como un campo de batalla* (Traverso, 2011: 22). En efecto, como lo escribía Benjamin en las *tesis de la historia*, considerar la historia como algo inacabado reenvía a las posibilidades de un *juicio final* (*Tesis III*) en la historia y, por lo tanto, al sentido teológico acumulado en instantes situacionales del orden del día de lo perdido.

“La duda, que añade sus tonos grises al fondo gris de nuestra época, no se refiere tanto a la urgencia de cambiar la sinrazón histórica como a los medios para lograrlo, Para tener alguna posibilidad de evitar la catástrofe, hay que empezar resistiéndose a lo irresistible y decretando el estado de alerta, y



ponerse en el umbral de la puerta por donde, en cualquier momento, aparecerá el fantasma sonriente" (Bensaïd, 2012: 141).

Por esto, consideramos que una obra teatral, una composición musical, unas páginas de literatura o unas huellas poéticas son en sus resultados como aquel manojito de flores juntadas en paseos pensativos, destinado al intercambio de ideas íntimas y teológicas de alegrías y esperanzas de felicidad. Efímeras, pero universales para intercambios posibles con el Otro. Crean malentendidos por las disposiciones teológicas, pues sus contenidos espirituales están fuera del mundo instrumental y autorizado, pero, sin duda, lo profano mismo, como origen de las religiones, se manifiesta en esas preguntas de teología política y estética que se esconden, constantemente, para renacer en constelaciones de *espectros* que, a pesar de todo, *siguen sonriendo en los descontentos* que recorren las crisis en el mundo.

Una encuesta histórica de la necesidad en la desolación del mundo de la guerra permitiría comprender las diferentes brechas abiertas por las imágenes de sueños para la realización de felicidad buscada durante millones de años de historia *salvaje, bárbara, civilizada*. Retomando el cuestionamiento de sentimientos inspiradores del pensamiento crítico profano, podríamos decir que su existencia categorial no pertenece al reino de la felicidad establecida por las formas del placer institucionalizado del consumo, pero sí es una categoría que permite visualizar, en su interioridad, lo cercano de un silencio ensordecedor de gritos de la felicidad que aspiran a la decadencia de lo terreno mediante la fantasía y la poesía. Si comprendemos que los contenidos de porvenir en el *aquí y ahora* son *huellas* culturales (Bloch, 1998) de infancia de la humanidad violentada, destacaremos que, más allá de las derrotas e incertidumbres en la catástrofe de la historia empírica, las huellas del *espíritu de utopía*, desde el pasado hasta el presente, se imprimen en paisajes del *Todavía-no-aún* (Bloch, 1977a y 1977b). El materialismo histórico concreto de *sentimientos* se puede traducir y narrar en objetivos de deseos, aspiraciones y relaciones con la naturaleza de la *Historia: las últimas cosas, antes de las últimas* (Kracauer, 2010). Esta es la imagen desgarradora de las visiones de la historia. El silencio impuesto por la historia de los vencedores crea un lazo fugaz y efímero con sentimientos que crearon la historia, pero cada movimiento de búsqueda y redescubrimiento es una apasionada recreación del origen en un *éxtasis* sagrado de ilusiones y sueños negados y fragmentados.

Entonces, aunque el dominio de la oscuridad se hace espeso en la situación de las masas empobrecidas por las derrotas revolucionarias, los procesos históricos de ruptura objetiva, creación y novedad en el mundo se convierten en posibilidades para la realización de la felicidad adolorida. En este sentido, a pesar del peso de las tinieblas que domina el mundo



de la destrucción y el *ornamento de la masa* (Kracauer, 2008), del individuo aislado en su nihilismo y dignidad atormentados, podemos percibir, en *paisajes* de floración de imágenes-en-movimiento, las constelaciones de orígenes de danzas y rituales. Los orígenes estéticos de imaginación fértil del *rizoma* político (Deleuze, y Guattari, 1980), raíces estéticas de la *bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva* de moléculas revolucionarias en la reproducción espiritual del mundo, recuerdan y actualizan que los alejamientos se apartan del imperio del terror naturalizado para reformular posibilidades del “viejo topo” que sigue cavando en la historia entrecruzamientos universales. O, como diría Walter Benjamin en la *tesis VII* de la historia, ya que en la cultura se expresan los testimonios de la barbarie violenta capitalista, es necesario que el historiador materialista se aparte, lo más que pueda, de los cortejos que se han llamado *bienes culturales*. En ese instante, organizará su espíritu como un narrador que explica la *historia a contrapelo* para establecer otra forma de relación con lo que es diferente: resistir con el ejercicio de la *paciencia heroica* del *entusiasmo* a los embrujamientos del mito amenazador de la historia homogénea y vacía, sin el sujeto armonizador del deseo con el otro en la historia (Abensour, 2009: 18).

Así, organizar el tiempo, dándole vueltas a las hojas de la efeméride de la historia, es volver a producir un mapa guía del *déjà vu vécu*, que impulse la necesidad de los recuerdos mediante signos y colores arraigados en la duración de afinidades entre las *resistencias* y las *esperanzas* que animan la rebelión. La primera se expresa en distintas obras del arte y la estética como un juego suavemente serio; se transforman en nuevas imágenes que satisfacen los recuerdos en las miradas. Sutiles, como sabores en creaciones culinarias, resurgen microscópicamente, de los recuerdos del hacer humano, *esencias* en cada uno de sus pliegues, como grandiosidades del microcosmos. Perderse en las obras permite recuperar con los recuerdos las posibilidades afines inscritas en las galerías de los laberintos subterráneos de los sueños en las resistencias. Incluso, podríamos decir que en los “fines de fiesta” de las resistencias y la angustia de la muerte podemos recabar índices secretos de citas de la historia para volver a jugar con el *puzzle* de la guerra. Es más, podríamos agregar que repasar por la angustia de nuestros predecesores (y, tal vez, en peores condiciones ideológicas), mediante las representaciones de la historia de los vencedores, nos impone un pálido recuerdo. Pero, aun así, muy cerca de allí reaparecerán, en pequeños e insignificantes signos históricos, iluminaciones de la pasión atravesando los cristales de las ventanas con las esperanzas de pueblos errantes migratorios.

En otras palabras, el materialismo histórico en su forma completa supone mirar y traducir la articulación de fragmentos del habla (ideas, motivaciones espirituales) en la cosa misma de



mitos liberadores para entretejer con el desempeño creativo de la imaginación y el valor de uso, las combinaciones metabólicas representativas de la cultura como movimiento de la felicidad, la naturaleza y el sujeto crítico en el movimiento de la lucha de clases. En este sentido, nutrir flores del espíritu, para encuentros maravillosos de orígenes salvajes de los mitos, no tiene nada que ver con el encadenamiento de los actos funcionales de sufrimientos, hambre y frío ni obligaciones sociales en la sociedad del espectáculo mitificado en guelaguetzas y pueblos mágicos. Significa jugar y apostar con la esperanza que la vida está en otro lugar que la muerte como destino y olvido. Cuando no miramos las interioridades de las relaciones sociales que danzan en diferentes encuentros musicales, las espiritualidades devienen mitos, fabulas, cuentos, leyendas e imaginarios fuera de este mundo. Sin embargo, aunque de manera trágica esas representaciones son el drama de los orígenes de múltiples mitos universales de documentos sagrados devenidos instituciones: Cristos-pecado-vida, vírgenes-santas-libertarias, budas-tranquilidades-eternidades, tlalocs-aguas-vidas, mayaheles-cactus-lunas-iluminaciones, quetzalcóatls-puntos-cardinales-culturales... Estos contenidos sincréticos de la historia están fermentando posibilidades de una intimidad sagrada que se reconfigura en procesos de colonización y muerte como destino (Matamoros Ponce, 2015 y 2005).

Así, podríamos decir que las representaciones mitológicas se tornan decadentes si no se pone en acción la comunidad a través de danzas y peregrinaciones políticas, reconfiguraciones de imaginarios teológicos. Si observamos bien, la atracción por los mitos no es una vulgaridad estática de la sociedad del espectáculo, sino el eterno retorno liberador y mesiánico de una totalidad perdida en las arenas movedizas de discursos institucionales. Oraciones que se entrelazan en las danzas macabras de la libertad de escépticos que adoran al “becerro de oro” sacralizado de la secularización. Nosotros pensamos que, al igual que los indígenas mexicanos⁸ y sus representaciones mitológicas de carnavales y rituales de muertos, las iluminaciones del pasado regresan a los escenarios de la política, dando como resultado de su existencia repercusiones en proyectos novedosos en las disputas paradójicas de mitos y contradicciones de su desesperación. Aunque el horror de instituciones religiosas forma parte de los espectros del mundo, manipulado por hombres y mujeres en el poder, es aquí y ahora, en el *déja vu* que retoñan las esperanzas y utopías: “los frutos salvajes del espíritu (*Witz* en el viejo sentido de la palabra) que, enseguida,

⁸ Para el caso de la presencia del pasado de los imaginarios en zapatismo moderno, ver, Matamoros Ponce, 2005 y Gatti, 2006.



cortados, contados en la forma de ‘palabras del espíritu’ (*Witz* en el sentido moderno), tienen un efecto liberador” (Bloch, 1977a: 166)⁹.

Ecos a contrapelo que resuenan en el presente de la historia

Entonces, como la historia no ha terminado y lo eterno no es absoluto ni de este mundo, es hora de poner los relojes a la hora y quitar las mayúsculas a las revoluciones tecnocráticas para desenredar las distintas temporalidades de la historia a contrapelo. En las ruinas del viejo mundo, las resistencias de la estética y el arte de la felicidad se enfrentan a las voracidades del planeta. Luchan contra los ídolos del orden establecido para acabar con los fetiches de las instituciones estatales y militares. Esos sucesos producen sonidos, ecos que afectan nuestras sensibilidades como una llamada más en lo oscuro de la vida derramada. Como un *déjà vu*, los zapatistas de Chiapas en México, que aparecieron el 1 de enero de 1994 en el mundo, produjeron un *Shock* instantáneo. Las imágenes que recorrieron el mundo penetraron los instantes de nuestra consciencia-inconsciencia en forma de voz. No solamente se trató de un susurro de la historia que nos fascinó instantáneamente de un solo golpe, sino que nos develó un país extraño, pero que estaba ahí, desde antes. Un extranjero invisible que, desde las imágenes televisivas, transformó el futuro que se nos había olvidado. Exhumaron el cadáver para captar el pasado desde el escenario de los recuerdos presentes.

Algo sucedió. Desde esos rincones apartados de la civilización surgieron de las apariencias huellas antiguas que, como versos llenos de tristeza, rellenaron los intervalos del corazón atormentado para aumentar las pausas de reflexión sobre las capas de la historia. Ahondando más en las afinidades electivas de lo comunitario y la resistencia como esperanza, como talentos milenarios, volvieron a actualizar efigies rapsódicas y épicas afortunadas de la historia de los vencidos. Develaron las innumerables fachadas que parecían simples decoraciones de patrimonios de la humanidad. Desde entonces, en la misma necrología, incluso en los mausoleos, el *entonces* retumba en el presente con ecos históricos del *qué* y el *cómo* hacer una habitación para la libertad liberada. Las palabras y gestos produjeron un *shock* que nos atacó de repente. Con señales del pasado en el presente, abrieron pistas en los planes y guías de la felicidad que acompañan, otra vez, la felicidad de recuerdos de profecías de cuerpos y pecados libertarios que se resisten a morir en los esquemas establecidos. Oh, cuántas brechas se han abierto con pinceles y plumas de miel para acariciar los paisajes de la felicidad y construir utopías en el naufragio de barcos

⁹ Trad. Fernando Matamoros Ponce (FMP).



nombrados en las sutilidades de la experiencia de la metafísica y la felicidad: *negatividades alternativas y flujos del deseo* que siguen configurando posibilidades de la liberación.

Bibliografía

Abensour Miguel (2009), *L'utopie de Thomas More à Walter benjamin*, París, Sens&Tonka.

Adorno, Theodor W., (1999), *Sur Walter Benjamin*, París, Gallimard.

Aragón, Louis (2005). *Le paysan de Paris*, París, Gallimard.

Bachelard, Gaston (1980) *Épistémologie (Textes Choisis)*, Paris, PUF.

Bataille, Georges (2008), *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Benjamin, Walter (2002), *Ensayos* (Tomo IV), Madrid, Editora Nacional.

Benjamin, Walter (2005a), *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal.

Benjamin, Walter (2005b), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias.

Benjamin, Walter (2011a), *Calle de dirección única*, Madrid, Abad.

Benjamin, Walter (2011b), *Baudelaire*, Madrid, Abad.

Bensaïd, Daniel (2012), *La sonrisa del fantasma. Cuando el descontento recorre el mundo*, Madrid, Sequitur.

Blanqui, Auguste (2002), *La eternidad por los astros*, Argentina, Colihue.

Bloch, Ernest (1976), *Le principe Espérance, I*, París, Gallimard.

Bloch, Ernst (1977a), *L'esprit de l'utopie*, París, Gallimard.

Bloch, Ernst (1977b), *El Principio Esperanza, I*, Madrid, Ed. Aguilar.

Bloch, Ernst (1998), *Traces*, París, Gallimard.

Brecht, Bertolt (1957), *La ópera de dos centavos*, Buenos Aires, Ediciones Losange (Versión electrónica).



Certeau, Michel de (1982), *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, París, Seuil-Gallimard.

Certeau, Michel de (1990), *L'invention du quotidien. Arts de faire* (vol. I), París, Gallimard.

Cohen, Esther (2015), *Walter Benjamin. Resistencias Minúsculas*, Buenos Aires, Godot.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980), *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, París, Les Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1985), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós. (versión electrónica).

Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1991) *Qu'est-ce que la philosophie*. Collection critique, Les éditions de minuit.

Echeverría, Bolívar (2001), *Definición de la cultura*, México, Itaca/UNAM.

Echeverría, Bolivar (2013), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.

Echeverría, Bolívar, (1998), *Valor de uso y Utopía*, México, Siglo XXI.

Gatti, Armand (2006), *Premier voyage en langue maya avec surréalistes à bord*, París, Syllepse.

Guattari, Félix (1972), *La révolution moléculaire*, París, Les Prairies ordinaires.

Ibarlucía, Ricardo (2015), "Iluminación profana y materialismo antropológico en Walter Benjamin", en Esther Cohen (2015), *Walter Benjamin. Resistencias Minúsculas*, Buenos Aires, Godot.

Kracauer, Siegfried (2008), *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa.

Kracauer, Siegfried (2010), *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las cuarenta.

Le Bouhellec, Laurence, "Las raíces culturales del arte", en Matamoros Ponce, Fernando, Figueroa Ibarra, Carlos y Giuseppe Lo Brutto, (2017), *Religión, Historia y Sociedad en las luchas por la naturaleza*. Puebla, ICSyH-BUAP.

Lefebvre, Henri (1972), *La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno*, Madrid, Alianza.



López Varela, Guillermo (2019), "Capital/violencia y juvenicidio al interior del conflicto armado mexicano", en CoPaLa número 8, Año 4, julio-diciembre de 2019; <http://www.revistacopala.com/> (Revisado 19 de julio 2019).

Matamoros Ponce, Fernando (2005), *Memoria y Utopía en México: Mitos, imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Jalapa, Veracruz, UV-ICSyH-BUAP.

Matamoros Ponce, Fernando (2015), *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses" en México*, Puebla, BUAP-UV.

Rancière, Jacques (1998), *Aux bords du politique*, París, Folio essais, La fabrique éditions.

Rancière, Jacques (2004), *Malaise dans l'esthétique*, París, Galilée.

Scott, James C. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era.

Testart, Alain (2016), *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, París, Gallimard.

Traverso, Enzo (2004), *Cosmópolis. Figuras del exilio Judeo-alemán*, México, UNAM.

Traverso, Enzo (2011), *L'Histoire Comme Champ de Bataille, Interpréter les violences du XX siècle*, París, La Découverte.

Varikas, Eleni (2017), *Las escorias del mundo. Figuras del paria*, 1era. edición en español, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

Villoro, Luis, Gilly, Adolfo, Bonfil Batalla, Guillermo, et. al., (1985), *Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI.



Resistencias, imaginarios, religiosidades y horizontes emancipatorios

Manuel Garza Zepeda

Resumen

El artículo propone reflexionar acerca del significado y los desafíos que implica el problema de explicar y comprender contenidos de conciencia como las religiosidades, en relación con las posibilidades de emancipación de las relaciones capitalistas. Es decir, en relación con la pregunta: ¿qué papel juegan los imaginarios y representaciones de todo tipo, incluidas las religiosas, en la negación de las relaciones existentes? ¿Son meramente resabios a superar, responsables de las limitaciones de la lucha, causas de las contradicciones? Pero, ¿acaso no están también presentes esos imaginarios en la determinación de horizontes emancipatorios de los sujetos? Son éstos precisamente quienes niegan su propia negación como sujetos, pero lo hacen desde su existencia y luchas concretas. Las preguntas entonces conducen a la cuestión de cómo las relaciones que trascienden el puro vínculo del dinero se construyen precisamente desde las posibilidades creadas por el orden social existente pero irrealizables en su interior.

Palabras clave: sujeto, luchas, contradicción, negación, religiosidades.

Keywords: subject, struggles, contradiction, negation, religiosity.

Introducción.

Es poco probable que los términos de religiosidad y emancipación aparezcan juntos en la reflexión, como no sea para señalar la oposición que, en general, guardan entre sí, cuando menos desde el punto de vista de la tradición marxista. En efecto, se recurre a la conocida expresión de Marx (1984) acerca de que “la religión es el opio del pueblo” para zanjar de manera lapidaria la cuestión acerca de cómo pensar el problema de las relaciones entre religión y emancipación social en el capitalismo. En tal sentido, la religión no sería sino una forma de la enajenación que contribuye a la legitimación de un orden social inherentemente injusto. Por supuesto, en contra de estas afirmaciones superficiales es posible oponer el caso de la Teología de la Liberación para argumentar que la religión puede también constituirse en un elemento que guíe luchas emancipatorias. ¿Cómo es posible que esto ocurra, es decir, que la religión pueda relacionarse de modos diametralmente opuestos con la lucha de



emancipación? ¿No se trataría más que de un instrumento susceptible de ser utilizado en cualquiera de esas dos formas?

En el presente artículo aventuro algunas reflexiones iniciales que tienen su origen en las discusiones surgidas en el marco del Tercer Seminario Internacional “Religiosidades y política en representaciones estéticas de artes socioculturales en la resistencia”, que tuvo lugar en la ciudad de Puebla, México, en los últimos días de mayo del año en curso. El propósito de estas reflexiones, apenas iniciales, está relacionado con la comprensión de un problema más general que tiene que ver con la cuestión de los imaginarios, las representaciones y en general contenidos subjetivos y su relación con las luchas en una sociedad capitalista. Estas preocupaciones se originan en una noción de la lucha proveniente de los trabajos de John Holloway (2010, 2011, 2017), y apuntan a la problemática cuestión de cómo pensar la posibilidad misma de la lucha en una sociedad que, como la capitalista, tiende a organizar absolutamente todos los aspectos de la vida social. Por tanto, la reflexión que presento incluye a la religión como un contenido de conciencia junto a otros y no pretende profundizar en rasgos propios de la religiosidad.

Herbert Marcuse (1993: 80) había planteado la cuestión de esta manera:

“...¿cómo pueden los individuos administrados —cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones y así es reproducida en una escala ampliada— liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?” (280).

Daniel Bensaid (2003) sintetizaba el problema simplemente preguntándose: “¿Cómo de nada devenir todo?”. Su punto de partida es la constatación de que, en la sociedad capitalista, la reproducción de las condiciones de explotación tiene el efecto de que la sumisión reproduzca a la sumisión. Y como la emancipación ha de ser obra precisamente de esos sujetos mutilados física y mentalmente por las condiciones de la producción capitalista, surge de manera lógica la cuestión acerca de cómo es posible romper con esa reproducción continua de la sumisión y convertirse en sujetos de la emancipación.

Se trata del nada nuevo misterio y del desafío acerca de las posibilidades de la emancipación desde la reproducción de la dominación. Conocemos la respuesta leninista, convertida en tradición y fundamento de la noción del partido de la clase obrera: se trata de un problema de conciencia. Para luchar y destruir las relaciones sociales capitalistas es necesario adquirir conciencia de clase, conciencia acerca de la posición ocupada en el conjunto de esas relaciones, y respecto de los intereses históricos de la clase, que conducen inevitablemente a



la destrucción de una sociedad basada en la producción de mercancías y el trabajo asalariado. Pero esta conciencia, precisamente por la condición de sumisión en que se hallan los sujetos sobre cuyos hombros recae la dura tarea de destruir las relaciones existentes y construir otras, no puede ser adquirida por ellos mismos. Sus propias prácticas los conducen no más que a percatarse de sus intereses más inmediatos en el seno de las mismas relaciones. En consecuencia, tal conciencia no puede sino provenir desde fuera. Pero, ¿desde fuera de qué? ¿De los propios productores, del proletariado mismo? ¿La conciencia es constituida entonces por una clase distinta de los productores mismos?. De aquí surgió la concepción del partido de la clase obrera como la vanguardia responsable de trascender los limitados intereses inmediatos y de encarnar la misión histórica de aquella. La experiencia histórica nos ha dado suficiente evidencia acerca del fracaso de esta perspectiva.

Pensar la lucha “desde afuera”.

Por supuesto, no ha sido la única respuesta al desafío de la emancipación. En lo que sigue exploraré de manera superficial sólo algunas, que no pretendo sean representativas ni las más ilustrativas; sin embargo, serán útiles para basar el argumento que pretendo desarrollar, en relación con la propuesta de John Holloway (2010) acerca de concebir a la lucha como un desgarramiento del sujeto que está autodividido.

Una de esas respuestas parte de la aceptación de la lógica según la cual es prácticamente imposible esperar que desde seres mutilados por la dominación y la explotación capitalistas surja una práctica emancipadora. Aunque pretende distinguirse de la solución leninista, en realidad comparte su lógica y su punto de partida. En este sentido, si el trabajo asalariado es alienante y, por tanto, tiene como producto suyo a seres alienados, en la medida en que exista es imposible pensar en trabajadores que conscientemente luchen por su propia liberación. A diferencia de la perspectiva leninista, no se trata ya de inocular desde fuera una conciencia de clase que conduzca a la emancipación, sino de encontrar otros sujetos capaces de llevarla a cabo. Esta orientación está basada claramente en la aceptación de la determinación social de los contenidos de conciencia, es decir, que los sujetos constituidos por las relaciones sociales capitalistas están imposibilitados prácticamente para trascender tal determinación. Como escribe Bensaid (2003, 180): “En la *dinámica* de las relaciones de clase, la subjetividad de la conciencia no puede emanciparse arbitrariamente de la estructura, como tampoco la objetividad del ser puede desprenderse pasivamente de la conciencia”. Así las cosas, la existencia en medio de relaciones sociales capitalistas tendría como efecto inevitable la enajenación y en consecuencia la imposibilidad de desarrollar una lucha en contra de ellas. El sujeto, ya no la conciencia, sólo podría provenir, entonces, desde



fuera de esa determinación, vale decir, desde fuera de las relaciones capitalistas. Aquí hablamos nuevamente de un “afuera” pero ahora ya no nos referimos a un afuera de los sujetos sino de la relación de capital. Ya no se trata entonces de “introducir” desde fuera la conciencia de clase revolucionaria a los productores como condición para el despliegue de la lucha revolucionaria, sino de encontrar un sujeto que, desde fuera de la relación capitalista, sea capaz de realizar dicha lucha.

La reivindicación de los pueblos indígenas como potenciales sujetos de la emancipación se basa en estos supuestos. La pretendida existencia de relaciones sociales distintas a las del capital posibilitaría la lucha por la emancipación en contra de la sociedad capitalista. En este caso ya no es la conciencia la que viene desde fuera para introducirse en el sujeto y convertirlo en revolucionario, sino que el propio sujeto viene desde fuera de la relación capitalista. Sólo puede luchar contra esta en la medida en que no está determinado por ella. Puede decirse entonces que se trata no de la trascendencia de una forma de organización de la vida, sino de la confrontación entre dos formas, ajenas entre sí, exteriores recíprocamente aunque sin duda una de ellas colonizada por la otra. La emancipación se convierte entonces en una especie de rebelión anticolonial que podría llevar a una colonización de sentido contrario o bien a la destrucción de la forma colonizada (las relaciones sociales capitalistas) desde el exterior.

Una alternativa semejante se encuentra en el reconocimiento del potencial emancipador de sujetos situados en los márgenes (Zibechi, 2007) o bien excluidos de la relación de capital. En este último caso, la diferencia con las comunidades indígenas es que no se trata de formas de vida de alguna manera organizadas colectivamente que habrían subsistido a la totalización capitalista sino simplemente de una exclusión producida por las propias relaciones sociales capitalistas. Otros argumentos apuntan igualmente a esta idea, es decir, la necesidad de buscar fuera de las relaciones capitalistas espacios en los que podrían constituirse los sujetos capaces de negar dichas relaciones. Marcuse (1993), por ejemplo, se refiere a un sustrato de proscritos y extraños, los pertenecientes a otras razas, desempleados, es decir, un conjunto de excluidos por diversas razones, carentes de derechos y de acceso a la satisfacción de sus necesidades: “...su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como una partida trucada”.

En los planteamientos hasta ahora considerados de manera absolutamente superficial, tanto aquel en que la conciencia del sujeto revolucionario debe venirle de fuera, como el último, en



el que es el propio sujeto el que ha de proceder del exterior, el punto de partida es el reconocimiento de que la existencia en las relaciones capitalistas condiciona a los sujetos de una manera absoluta, de modo que resulta imposible pensar en la trascendencia desde su interior.

Una variante de estos argumentos acepta también el carácter determinante de las relaciones capitalistas sobre los contenidos de conciencia pero, a diferencia de ellos, no apela a sujetos ubicados por fuera de tales relaciones, sino que matiza la determinación. En este sentido, se admite la posibilidad de que algunas formas de relación en la sociedad capitalista no estén absolutamente determinadas por ella. Es la idea que sustenta, por ejemplo, la noción de “entramados comunitarios” propuesta por Raquel Gutiérrez (2011: 35) para referirse a “la multiplicidad de mundos de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad, no plenamente sujetos a las lógicas de la acumulación del capital aunque agredidos y muchas veces agobiados por ellas”. Los entramados comunitarios aluden a las formas diversas en que hombres y mujeres se relacionan entre sí con miras a lograr la satisfacción de variadas necesidades, relaciones que pueden encontrarse desde el seno de redes de vecinos, familiares, hasta comunidades y pueblos indígenas. El rasgo que permitiría incluir a esas variadas formas de relación en el concepto de entramados comunitarios es el de no estar “directa ni inmediatamente ceñido a la valorización del capital, no plenamente dominado por sus leyes aunque casi siempre cercado y agredido por ellas” (Gutiérrez, 2011: 36).

Para los propósitos de este trabajo es importante hacer énfasis en la conceptualización por parte de Raquel Gutiérrez de un espacio de relaciones que no está “plenamente” sujeto a la lógica de la valorización del capital. Que no esté plenamente dominado no significa la ausencia de dominación, sino tan sólo el hecho de que puede existir al menos alguna zona que se mantiene ajena a esa dominación, o bien que la dominación no es absoluta en todas las zonas de la vida social. Esta consideración implica por lo pronto el problema de cómo entender la existencia de esos espacios no plenamente sujetos a la lógica de la acumulación de capital. Es decir, impone la necesidad de explicar de qué manera es posible la existencia de fallas en la imposición de la referida lógica. Implica suponer entonces la existencia de una lógica social distinta, que no provendría de la valorización del valor, y que sería responsable de la organización de relaciones sociales entre los sujetos, al margen de la dominación del capital. ¿Cómo entender y explicar esa otra lógica distinta a la de la valorización del valor? Por supuesto, al negar que la dinámica de la acumulación capitalista organice la totalidad de la vida social, se supera el problema consistente en explicar la posibilidad de la emancipación, pero solamente los desplaza por uno nuevo: el de explicar la existencia de



relaciones sociales no organizadas por el capital, en el seno de una sociedad capitalista desarrollada.

Si se parte de aceptar que las relaciones sociales organizadas por la valorización del valor tienen un carácter totalizador, una tendencia a destruir cualquier otra forma de organización de la vida, la persistencia de estas otras solo podría explicarse en términos de resistencia, de lucha. Se trataría de formas de vida que, por alguna razón, habrían tenido la capacidad de resistir a su destrucción y de permanecer al margen de la dominación capitalista. Habrían permanecido en su propia condición, como modos de vida y de relación ajenos a la producción de mercancías y solamente relacionados con esta desde su exterioridad: como dos mundos totalmente separados que coexistirían uno junto al otro, en una relación de dominación pero sin interferencias recíprocas. No es este el espacio para discutir en virtud de qué capacidades habrían logrado subsistir a diferencia de otros modos de vida que desaparecieron precisamente por carecer de tal capacidad. Solamente damos por sentada esta posibilidad.

En términos de la resistencia de modos de vida no capitalistas es posible pensar una segunda situación: aquella en la que ciertas formas de vida habrían subsistido pero ya no en una condición de “pureza”, como externas, totalmente ajenas a la relación de capital. A este proceso se refiere, por ejemplo, Rhina Roux (s/f) de la siguiente manera:

En su despliegue mundial, el capital no se realiza como si se tratara de un demiurgo que actuara por encima de los hombres o como si fuera una estructura impersonal, vaciada de subjetividades. La configuración mundial del capital es un proceso histórico. Ese proceso supone, como tendencia, la universalización de la socialidad capitalista: difusión de la relación salarial, constitución de los individuos como sujetos de intercambio mercantil privado, conversión de la tierra en mercancía, abolición de privilegios y relaciones señoriales, y destrucción de identidades comunitarias. Formulado por Jürgen Habermas como “colonización del mundo de la vida”, se trata de un proceso que destruye socialidades antiguas, arrasando con formas de relacionalidad social consideradas “tradicionales” o “arcaicas” y que reconfigura a su paso vínculos y subjetividades. No es éste sin embargo un proceso lineal o mecánico. Se trata de un movimiento histórico en el que el capital, al desplegarse, se articula también con socialidades no-capitalistas, incorporando “mundos de la vida” a los que reconstituye: un proceso multicolor y dinámico entre cuyos resultados, impuestos también por la



resistencia de los mundos de la vida colonizados, está la preservación —bajo otras formas— de las socialidades sometidas. Conformados la mayoría de las veces en los tiempos largos de la historia, esos mundos de la vida cuya originalidad el capital desarticula a su paso, resisten e imponen también sus propios códigos y entramados simbólicos, integrando el “hecho” capitalista y convirtiéndolo en una “segunda naturaleza”: una realidad vivible, aceptable. Se trata, en suma, de un complejo y laborioso proceso histórico-cultural en el cual el capital, imponiéndose, debe también adaptarse. A esta compleja dimensión histórica de la realización del capital se refiere Bolívar Echeverría cuando propone considerar el cuádruple ethos histórico de la modernidad capitalista. Fundada en una civilización construida desde tiempos inmemoriales, la sociedad mexicana sería uno de los grandes laboratorios empíricos de esa mutua adecuación.

La “mutua adecuación” a que se refiere la autora niega la perspectiva basada en una relación de exterioridad entre dos lógicas sociales. Nos encontramos ahora con la afirmación de que la socialidad capitalista no logra entonces imponerse —de manera absoluta puesto que se le considera expresamente tan solo como “tendencia”. Este carácter implica que su imposición y la destrucción de otras formas de socialidad no son un resultado predeterminado, sino que encuentra en las socialidades existentes una resistencia que la obliga a adaptarse. En el proceso, que no es uno de negociación ciertamente, sino de lucha, ambas socialidades son modificadas. Las socialidades no capitalistas son desarticuladas y la relación de capital, a su vez, debe adaptarse. ¿La “mutua adecuación” de que habla Rhoux significa entonces una socialidad híbrida, es decir, ni una socialidad capitalista ni una no capitalista? ¿Es posible pensar la existencia de la relación de capital junto a una socialidad no capitalista? ¿No implica esta posibilidad separar entre relación de capital y socialidad, como si una fuera la relación de producción y otra una forma superestructural?

Por otra parte, la idea de la “mutua adecuación” parece sugerir, en primer lugar, un proceso de acomodamiento, de articulación recíproca que implica la posibilidad de que ninguno de los dos polos desaparezca sino que persista así sea sufriendo ciertas modificaciones. Tales modificaciones serían el costo a pagar en una situación en que se hace imposible la imposición definitiva de un polo sobre el otro. Pero si analizamos la idea más de cerca es posible percatarse de que, si bien constituye una respuesta plausible a la cuestión de cómo entender la subsistencia de elementos de socialidades no capitalistas en una sociedad definida por la relación de capital, plantea al mismo tiempo otros problemas de importancia en relación con el problema de la emancipación. En este sentido, la idea planteada en la



larga cita de Rina Rhoux nos presenta el proceso de adaptación mutua de dos socialidades distintas como si el mismo hubiera ocurrido en un momento del pasado, es decir, como si estuviera ya concluido. Más que referir al proceso mismo nos presenta sus resultados: dos socialidades mutuamente adecuadas. Sin embargo, afirma también la autora que uno de los polos, el correspondiente a las socialidades no capitalistas, aunque es sometido, se preserva “bajo otras formas”. ¿Qué significa esa preservación “bajo otras formas”? Si subsisten, así sea bajo otras formas, debemos admitir que siguen siendo socialidades no capitalistas. Pero su presentación bajo otras formas ¿implica que esas formas aparezcan también como no capitalistas? Si así fuera, es decir, si pudieran aparecer como socialidades no capitalistas, ¿por qué habrían de adquirir una forma distinta a lo que son? ¿O significa en cambio que han de aparecer bajo la forma de socialidades capitalistas aunque en realidad no lo sean? En este último caso, si aparecen como socialidades capitalistas aunque tendrían un contenido distinto, ¿qué sería exactamente lo que las distinguiría de las socialidades puramente capitalistas, esas que constituyen el modo de exteriorización de relaciones capitalistas?

Por otra parte, la idea de que las socialidades no capitalistas integran el “hecho capitalista” y lo convierten en algo “vivable”, “aceptable”, parece confirmar lo que decíamos anteriormente en el sentido de que la confrontación entre esas dos socialidades fue un hecho acontecido en el pasado que nos presenta actualmente solo sus resultados. Así, en la medida en que la integración del “hecho capitalista” hace posible vivir el horror propio de ese hecho, la resistencia, la confrontación a él se hace innecesaria. La realidad, merced a la mutua adecuación de dos socialidades distintas y confrontadas, al hacerse aceptable no genera movimiento alguno que conduzca más allá de ella, en tanto que precisamente ha hecho posible vivir en su interior.

¿Cómo pueden entonces los elementos de esas socialidades no capitalistas, que existirían bajo otras formas, y que han permitido convertir el “hecho capitalista” en una realidad aceptable, contener posibilidades de trascender la relación de capital? Pues si la subsistencia de las socialidades no capitalistas bajo otras formas hace vivible la relación de capital, aceptable, no parecería que estén orientadas a la trascendencia de esa relación, es decir, a la emancipación. La cuestión problemática aquí deriva de concebir el encuentro entre esas dos socialidades como un hecho del pasado, como algo que ocurrió y que produjo un resultado merced al cual precisamente se hace posible que hoy la relación de capital sea aceptable.

La situación es diferente si en lugar de “articulación” o “mutua adecuación” de dos socialidades distintas, generadas como producto de su encuentro, pensamos en la lucha como un proceso permanente, no acabado. En este sentido, las socialidades propias de las



comunidades indígenas habrían persistido no como producto de una adecuación mutua con la socialidad capitalista sino en la medida en que su lucha no está concluida. Subsisten no porque resistieron de alguna manera en el pasado sino porque han continuado y continúan haciéndolo. Aunque probablemente no podríamos pensar en dos socialidades distintas coexistiendo sino en elementos, formas de relación no necesariamente coherentes con la dominación capitalista que subsistirían como lucha y que se desplegarían como contradicciones en las prácticas concretas y los imaginarios de los sujetos. Esos elementos constituirían entonces los fundamentos desde los cuales es posible postular las potencialidades emancipatorias de los sujetos que integran las comunidades indígenas. Elementos que constituyen también las bases desde las cuales se originan prácticas y relaciones que se consideran como no capitalistas.

Las relaciones sociales capitalistas como lucha.

El reconocimiento de elementos tanto subjetivamente, es decir, en el nivel de la conciencia de los sujetos como en sus prácticas, que pueden ser considerados como propios de socialidades no capitalistas genera, sin embargo, otras dificultades. Por principio de cuentas nos conduce nuevamente a pensar en la existencia positiva de rasgos no capitalistas o incluso anticapitalistas, si se quiere. Esa existencia positiva significa que es posible identificar contenidos de conciencia que no se corresponden con la socialidad capitalista, aún cuando no persistan en su pureza debido al proceso histórico descrito antes en la cita de Rhina Roux. La peculiaridad de ese proceso significa que, aún sujetos a la dominación del capital, algo de esas socialidades logró subsistir, reconstituido, modificado, adecuado, articulado, como quiera que se quiera denominar. Aquí lo importante es la subsistencia misma, dado que implica conservar el supuesto de que la única posibilidad de emancipación, de escapar a la dominación capitalista viene desde fuera de ella, es decir, de elementos que lograron subsistir y que podrían constituir la base sobre la cual construir socialidades alternativas.

Es claro que se está considerando como potenciales sujetos de la emancipación a aquellos que, por su pertenencia a comunidades indígenas, han logrado preservar un espacio ajeno, libre de la dominación capitalista. Pero para aquellos sujetos que no están vinculados a esas prácticas y contenidos de conciencia propios de los pueblos indígenas, la salida no aparece. Aún en el caso de que se atribuyera a todo miembro de la sociedad mexicana, por ejemplo, la subsistencia de esos elementos propios de socialidades no capitalistas, el supuesto no es abandonado: toda posibilidad de emancipación respecto de las relaciones sociales capitalistas ha de provenir desde su exterior. Otra dificultad estriba en que se piensa a las



alternativas solamente en términos de modos de relación ya existentes, los provenientes de socialidades no capitalistas. A lo existente se opone entonces positivamente algo también ya existente.

Pero, a diferencia de estas soluciones ¿Es posible pensar las potencialidades de emancipación desde los propios sujetos de la dominación, sin tener que aludir a algo que, por alguna razón, logró mantenerse por fuera de ella? John Holloway (2004, 2010, 2011, 2017) nos ofrece una respuesta afirmativa. Su punto de partida, a diferencia de los planteamientos presentados hasta aquí, es que no existe nada por fuera de la relación de capital. Una vez que el capitalismo se ha convertido en el modo de producción dominante no es posible hablar de un afuera. Y, por tanto, la emancipación sólo puede provenir desde su interior. ¿Cómo es ello posible?

Para sintetizar, diremos que su respuesta está articulada en términos de lucha, en términos de proceso. Niega, por principio, la diferencia entre constitución y existencia (2004). La constitución de la relación de capital no es algo que ocurrió en el pasado y que se traduce en su existencia actual de manera acabada. En cambio, se trata de un proceso que ha de ser reproducido, es decir, producido una y otra vez. ¿A qué se debe esta necesidad de una constitución permanente de relaciones de dominación y explotación? Al hecho mismo de que esas relaciones están basadas en el antagonismo entre el trabajo abstracto y el hacer (2017). La actividad autodeterminante de los sujetos, entendida como el hacer orientado a la producción de valores de uso, el trabajo concreto, existe en la sociedad capitalista de manera antagónica, como trabajo. El trabajo abstracto es la negación del hacer entendido como actividad humana autodeterminante. Pero la negación no implica destrucción. No se trata de dos tipos de trabajo que existan uno separado del otro, sino del carácter dual del trabajo en su forma capitalista. En este sentido, el hacer o trabajo concreto existe en la forma de su negación, como trabajo asalariado. Y lo que es negado no puede existir entonces sino como lucha. Lucha en contra de su negación por el trabajo abstracto. Las relaciones sociales capitalistas, entonces, no producen la lucha, no son su fuente sino su expresión. Pero no su producto, es decir, algo acabado, sino en movimiento permanente. Porque el resultado de la lucha no es el agotamiento de sus protagonistas, la destrucción de uno de ellos y el triunfo definitivo del otro sino la necesidad de volver a combatir a cada momento.

¿Cómo se relaciona esta concepción con el problema de las posibilidades de emancipación, de la trascendencia de las relaciones sociales capitalistas?. Como señala Holloway (2017) siguiendo a Marx, la relación de capital, que hace que los productos del trabajo adquieran la forma de mercancías, produce un mundo “encantado, invertido y puesto de cabeza” (Marx,



citado en Holloway, 2017: p. 239). Un mundo que se muestra de manera invertida por sí mismo y que no implica la acción deliberada de un grupo o una clase para producir una impresión invertida de la realidad. No se trata de un engaño sino del modo de exteriorizarse las relaciones sociales como *forma*. La forma entendida como modo de exteriorización que implica la negación de las relaciones sociales de dominación. Ante los sujetos, las relaciones sociales se aparecen negándose a sí mismas, como formas que producen representaciones, contenidos subjetivos con los que se construyen imágenes del mundo. Para ello no es necesaria la acción deliberada de otros sujetos interesados en ocultar la realidad mediante la construcción de imágenes erróneas de ella. Son nuestras propias prácticas las que producen una realidad que se aparece negándose a sí misma, creando el mundo “encantado, invertido y puesto de cabeza” a que se refiere Marx. El problema con esa apariencia del mundo es que tal inversión significa la negación del sujeto y de su propia actividad creadora. Creamos ese mundo pero se nos aparece como un mundo que se desarrollara de manera automática, un mundo al que no solamente hemos creado y no podemos controlar sino que nos controla a nosotros mismos, determina nuestra actividad y nuestras vidas. Su forma de aparecer y la percepción inmediata que de él tenemos nos convence de la absoluta irrelevancia de nuestra actividad frente a lo que se aparece como un mecanismo autónomo.

Pero si el modo en que organizamos nuestra actividad productiva genera un mundo invertido, un mundo de apariencias, ¿cómo es posible la lucha que lo trascienda? Pues los sujetos que crean con su práctica ese mundo, no lo hacen desde la convicción de que están generando un mundo de apariencias. Son éstas las que constituyen los contenidos subjetivos de su conciencia. ¿cómo se puede ir más allá de ellas, qué tipo de operación es necesaria para advertir que ese mundo, que se aparece como verdadero, no es más que una apariencia, una inversión, un encantamiento? Esta forma de plantear la cuestión, en caso de continuar por esta ruta, nos conduciría a indagar a partir de qué operaciones o en virtud de qué capacidades es posible que los sujetos adviertan el engaño que crea su propia práctica y entonces luchan contra ella. Sin embargo, Holloway (2017) plantea que la relación es al revés: no descubrimos el engaño y sobre la base de esa especie de “despertar” o de percibir la “ilusión” que lo real produce, después luchamos contra ella. En cambio, es la existencia de las luchas, el rechazo, la negación, el desbordamiento de lo existente lo que nos lleva a advertir el engaño, a concebir la posibilidad de ir más allá de ese mundo invertido. Lo que se encuentra en lucha, entonces, no son dos proyectos de organización de la vida, o más bien un proyecto enfrentado a la realidad existente de la dominación capitalista. Se trata en cambio de la negación de la creatividad de los productores y la lucha contra ella. Esta afirmación permite entonces plantear la pregunta: ¿de dónde puede provenir la fuerza de esa



lucha, de esa resistencia a la negación cuando las propias prácticas de los sujetos crean un mundo que aparece como invertido, encantado y puesto de cabeza? Es decir, ¿hay algo en ese mundo encantado que promueva la resistencia contra él mismo? Si la respuesta a esta última cuestión es negativa, entonces tendríamos que aceptar que existen contenidos subjetivos que no proceden de las relaciones sociales capitalistas, y que constituyen el fundamento de la lucha contra ellas. Nos veríamos forzados a admitir una exterioridad no capitalista desde la cual se genera la resistencia. Exterioridad que podría consistir tanto en elementos que habrían subsistido de socialidades precapitalistas, o bien en la presencia de alguna especie de esencia o naturaleza humana. Ya antes hemos rechazado la posibilidad de la subsistencia de exterioridades no capitalistas que implicaría concebir a la lucha como el enfrentamiento de dos mundos absolutamente ajenos entre sí. ¿La alternativa de una esencia humana constituye entonces la única alternativa posible a este problema? Holloway (2010: 47) rechaza expresamente esta posibilidad:

La negación no proviene de nuestra esencia sino de la situación en la que nos encontramos. No gritamos y empujamos más allá porque es propio de la naturaleza humana sino, por el contrario, porque estamos separados de lo que consideramos que es la humanidad. Nuestra negatividad no surge de nuestra humanidad sino de la negación de nuestra humanidad, del sentimiento de que la humanidad es todavía-no, de que es algo por lo que se debe pelear.

Pero ¿cómo entender ese “sentimiento de que la humanidad es todavía-no, que es algo por lo que se debe pelear”? ¿En qué se funda tal sentimiento? ¿De dónde proviene eso que consideramos que es la humanidad? ¿Acaso no proviene de las propias relaciones sociales capitalistas que nos constituyen, incluidas nuestras formas de sensibilidad? Unos cuantos párrafos atrás habíamos visto que, de acuerdo con el mismo autor (Holloway, 2017), no es la reflexión sobre un mundo distinto lo que da fundamento a las luchas sino por el contrario, la posibilidad de pensar en un más allá de lo existente resulta de la presencia de las luchas. Afirma que fueron las revoluciones de 1848 y la experiencia de la Comuna de París las que generaron la posibilidad de que Marx pensara lo que pensó (Holloway: 2017). En el mismo sentido, Ernst Bloch (1967, vol. II, cit. en Holloway, 2017: 28) escribió: “La alienación ni siquiera podría ser vista ni condenada por robar a las personas su libertad y por privar al mundo de su alma, si no existiera medida alguna de su opuesto, de ese posible volver-a-uno-mismo, ser-uno-con-uno-mismo, contra la cual la alienación puede ser medida”. De acuerdo con la interpretación de Holloway, la idea de que existe algo opuesto a la alienación no es de Bloch, sino que deriva de la propia existencia de la lucha en tanto movimiento de negación.



¿Cómo entender esto? Por supuesto, como nos recuerda Holloway, es evidente que no cuestionamos el mundo porque hayamos leído El Capital de Marx. El problema sobre el que venimos reflexionando es precisamente el del origen de ese “sentimiento” o de cualquier otra forma de contenido subjetivo que consideremos como el fundamento del rechazo a lo que existe.

De acuerdo con Holloway (2017), ese fundamento se halla en la experiencia del sujeto sobre el mundo de relaciones sociales. Una experiencia que se expresa como frustración por el hecho de que los sujetos viven en un mundo que se les impone. Les impone formas de organizar y realizar no sólo su actividad productiva sino prácticamente toda su vida. Y construyen, colectivamente, un sentido común que se constituye en el fundamento de la negación. ¿La negación de qué? Del proceso de fetichización, de la tendencia a convertir al sujeto en objeto. Una fetichización que no es absoluta precisamente por el hecho de que genera su propia negación. Si fuera absoluta no habría posibilidad alguna de negación, no habría simplemente salida. Es, entonces, la experiencia de un mundo encantado e invertido lo que se constituye en el fundamento de la negación.

Pero aquí el asunto se complica. Nos ha dicho Holloway (2017) que los sujetos experimentan un mundo que los frustra. Pero ese mundo no les es ajeno, ya que es ¡su propia creación! Es decir, el mundo de apariencias, el proceso de fetichización es una expresión de las propias prácticas de esos sujetos en tanto la forma en que organizan la actividad convierte a sus productos en mercancías. En consecuencia, somos sujetos que negamos un mundo creado por nuestras propias prácticas. Nuestra lucha es, pues, en contra de nuestra propia creación. Esto da un sentido peculiar a esa lucha. En palabras de Holloway: “Nuestra existencia-contra-el-capital es la inevitable negación constante de nuestra existencia-en-el-capital. De manera inversa, nuestra existencia-en-el-capital (o más claramente, nuestro encierro dentro del capital) es la negación constante de nuestra rebelión contra el capital.” (2010:127). Y también: El concepto de fetichismo implica inevitablemente que estamos auto-divididos, que estamos divididos en contra de nosotros mismos....La lucha entre el fetichismo y el anti-fetichismo existe dentro de todos nosotros, colectiva e individualmente....En virtud del hecho de vivir en una sociedad antagónica, todos estamos tanto fetichizados como en lucha contra ese fetichismo.

Estamos auto-divididos, auto-alienados, somos esquizoides. Nosotros-los-que-gritamos somos también nosotros-los-que-consentimos (2010: 192).



Estas afirmaciones nos dan una indicación precisa de la dificultad que significa la lucha en contra de las relaciones sociales capitalistas. La dificultad que deriva de asumir que eso contra lo que luchamos es precisamente una creación nuestra. Si fuera tan simple realizar esta consideración, las cosas serían mucho más simples. Pues no hay que olvidar que el proceso de fetichización consiste precisamente en ocultar que el mundo es creación nuestra y aparecer de manera invertida, encantada. Como un mundo objetivo, que se despliega en términos de leyes con respecto a las cuales nada puede la actividad del hombre.

Tenemos que seguir entonces el camino de la reflexión para tratar de entender cómo puede ser posible que los sujetos rechacen un mundo que se presenta invertido. ¿Cuál es el significado de la afirmación de Holloway de que estamos autodivididos, de que la lucha entre fetichismo y antifetichismo existe en el interior de todos nosotros?

Si lo pensamos en términos del individuo, la idea de la división, de la autodivisión, puede ser equívoca. Puede conducir a pensar que en el interior de cada sujeto hay dos partes que se enfrentan entre sí, separadas por una línea divisoria. Pues la noción de división implica siempre un límite, lo que divide, aquello que permite identificar las partes divididas. Evidentemente, el problema no radica en identificar el trazado de la línea divisoria interior a cada uno de nosotros, de manera que fuera posible hacer un inventario de aquellas ideas, representaciones, imaginarios que quedarían a cada lado de aquella. La idea de la autodivisión, entonces, no implica la existencia de dos partes definidas, cada una de ellas opuesta a la otra desde su exterioridad, separadas entre sí. Entender de esta manera la idea de autodivisión nos llevaría de nuevo a la noción de que en el interior de cada uno de nosotros existiría una especie de santuario no profanado por la relación de capital, es decir, algo ajeno, externo.

En cambio, entre fetichismo y antifetichismo hay una relación de interpenetración. No son ajenos entre sí. Aquello que nos conduce a negar el mundo existente, fetichizado, se encuentra afectado por la fetichización. De la misma manera, la parte de nosotros que consiente y reproduce el mundo existente ha de estar también penetrada por la negación.

Esta solución nos plantea una problemática muy interesante, relacionada con la forma en que podemos pensar al sujeto, específicamente respecto de cómo se expresa esa interpenetración, esa lucha interna entre fetichismo y antifetichismo que debe tener consecuencias en el ámbito de los despliegues concretos de su lucha como actividad práctica. Me refiero particularmente a la cuestión de cómo pensar entonces, desde la idea de la lucha interna, que por supuesto no es necesariamente una lucha que el sujeto asuma conscientemente, las posibilidades de la emancipación.



Es evidente que el desgarramiento interno al sujeto, debido a la lucha entre fetichismo y antifetichismo se traduce en el carácter contradictorio de cada uno de nosotros. Pues actuamos creando y recreando formas de relación que nos fetichizan al tiempo que luchamos en contra de la fetichización. Pero ¿cómo se puede pensar esto en términos más concretos, por ejemplo en relación con imaginarios representaciones, ideas, concepciones del mundo?

En términos concretos, la cuestión de las religiosidades es un ejemplo relevante para pensar en el problema de la negación antifetichizante. Pues sin entrar a una definición muy precisa podemos decir que la religiosidad, las concepciones y representaciones religiosas pueden jugar un papel tanto en la reproducción de las relaciones fetichizantes como en su crítica, en su cuestionamiento.

En este sentido, valdría la pena recordar aquí que en el mismo texto en el que aparece la formulación de que “la religión es el opio del pueblo”, Marx (1984) escribe previamente: “La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado del alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu.”

Aunque en general la interpretación de estas ideas se ha centrado en enfatizar el carácter opresor de la religión, vale la pena señalar aquí la afirmación de que la miseria religiosa es, al mismo tiempo, la “protesta” contra la miseria real. “Al mismo tiempo”; es decir, no se trata de que en ciertos momentos la religión pueda ser utilizada para legitimar un orden de dominación mientras en otros se convierta en un instrumento para justificar la lucha por la emancipación. Que sea las dos cosas al mismo tiempo, es decir, expresión del orden existente y protesta contra él implica su carácter contradictorio. Entonces, en las prácticas concretas de los sujetos, ¿aparecen ambos sentidos al mismo tiempo? Si así es, ¿es posible establecer la preeminencia de uno u otro en prácticas concretas? ¿Qué es lo que determina la preeminencia de un sentido sobre otro en momentos o prácticas particulares? ¿Es posible responder a esta pregunta?

En estas cuestiones lo importante para nosotros no estriba en la determinación en casos específicos de cuál de los dos sentidos se expresa de manera preponderante sino señalar la complejidad que implica la idea de la interpenetración de la fetichización y la lucha contra ella. Una complejidad que permite rechazar concepciones que reducen de manera extraordinaria a los sujetos, tanto a los que abiertamente expresan su resistencia frente a lo existente como aquellos a los que se considera como absolutamente dominados. Pues cuando se piensa en los sujetos concretos que aparecen en luchas visibles, se hace a un lado



el hecho de que esas prácticas no eliminan su carácter contradictorio, la existencia del desgarramiento interno, su autodivisión. Se los concibe como si hubieran trascendido el autoantagonismo que los constituye y sus nociones de dignidad, de humanidad, de justicia, como si no estuvieran en lo absoluto relacionadas con el mundo existente. Y, por el contrario, se piensa como absolutamente alienados a aquellos cuya lucha no se percibe en las formas que han llegado a ser consideradas como propiamente tales, es decir, la resistencia abierta, colectiva, pública. También en este caso su autoantagonismo es ignorado al suponerseles como simples víctimas. Simplemente se niega la lucha interna entre fetichismo y antifetichismo que los desgarran de la misma manera que a los otros.

Nos parece, sin embargo, que aún cuando la reflexión nos ha llevado a una mayor complejidad en torno a la problemática de cómo pensar la posibilidad de lucha contra lo existente en un mundo que es constituido y constituye a los sujetos, la pregunta no tiene una respuesta clara. Más bien, nos ha conducido ante la necesidad de profundizar en la reflexión. De continuar pensando sobre lo que significa que aun las que se nos presentan como ideas, representaciones, imaginarios emancipatorios, están penetrados por la fetichización. Que también hay en su interior un antagonismo. Que las propias nociones de dignidad, justicia, humanidad, en un grado indeterminado están penetradas por las orientaciones que conducen a la conformidad con lo existente. ¿Cómo pensar en esto sin desembocar de nuevo en la idea de que entonces no hay salida de la dominación del capital? ¿Por virtud de qué procesos es posible que la negación antifetichizante no sea derrotada por la fetichización, particularmente cuando son las propias prácticas del sujeto las que producen el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza?

La idea del autoantagonismo, de la lucha interna entre fetichización y antifetichización no debe conducirnos, sin embargo, a conducir la reflexión a espacios puramente psicológicos, a tratar de entender cómo se expresa el desgarramiento interno de los sujetos. En cambio, es preciso no perder de vista tal condición cuando emprendemos el análisis de luchas concretas, cuando miramos a los sujetos de esas experiencias. ¿Qué ocurre cuando se pierde de vista ese carácter contradictorio de las luchas? En términos generales, cuando se mira a los sujetos de una lucha particular, parecería que en ellos finalmente ha ocurrido el acto del “despertar”, de advertir el verdadero carácter opresivo de la realidad, más allá de las apariencias generadas por ella misma. Entonces se piensa a los sujetos como si sus contenidos subjetivos tuvieran un carácter absolutamente emancipador. Son concebidos como libres de las ataduras “ideológicas” que caracterizarían, en cambio, a aquellos que no participan de la lucha. Aparecen como si fueran ya los sujetos libres que son capaces de emprender la lucha por su liberación (Marcuse, 1993). En el caso en que llegue a admitirse la



presencia de ciertas ideas, nociones, concepciones o sentimientos que se identificarían como “conservadores” o reproductores de lo existente, se advierte la contradicción sin reconocer el problema de la interpenetración. Es decir, esas ideas, representaciones, etc, constituirían rasgos que deben ser superados en aras de que el sujeto logre la congruencia. Pero se ponen en un lugar aparte los contenidos subjetivos que motivan a la lucha, como si éstos no debieran ya ser tocados por ser los que impulsan los esfuerzos emancipadores. No nos detengamos a pensar qué ocurre con aquellos que no participan en la lucha, a quienes se puede suponer como dominados por los contenidos “conservadores”. Pensar en ellos nos conduce a la cuestión de cómo ocurre que finalmente puedan surgir y predominar los contenidos de signo contrario, es decir, emancipadores.

Los sujetos que luchan son, entonces, concebidos de manera unitaria o cuando menos afectados por contradicciones menores que deberían ser superadas y que tampoco sabemos cómo ello puede ocurrir. La reflexión nos ha conducido hasta aquí a reconocer el carácter contradictorio de las luchas no solamente por el hecho de que los sujetos son portadores de ideas, imaginarios, representaciones subjetivas que implican, por una parte, la reproducción de la dominación, la fetichización y, al mismo tiempo, la lucha antifetichizante. “Somos contradicción”, escriben Richard Gunn y Adrian Wilding (2014), puesto que somos lo que no somos y no somos lo que somos. En otros términos, somos seres que se autodeterminan a sí mismos, que hacemos de nuestra actividad vital objeto de nuestra voluntad y conciencia (Marx y Engels, 1975, citado en Gunn y Wilding, 2014). En la sociedad capitalista esa contradicción que somos es distorsionada, sólo existe en una forma alienada, pero existe.

Y existe no por virtud de una esencia intemporal propia de los sujetos humanos, desde la cual se fundamente la resistencia. Existe en la medida en que las propias relaciones sociales organizadas por el capital crean un mundo que es contradictorio. Pero no nos referimos aquí a la famosa contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción sino a aquella existente entre la reproducción de la dominación y las posibilidades de otras formas de relación que surgen en el marco de lo existente pero que no pueden realizarse en su interior (Postone, 2006). Esas posibilidades creadas en el seno de lo existente, por las mismas relaciones de dominación y explotación, implican entonces que su realización sólo es posible como trascendencia de éstas. El reconocimiento de este carácter contradictorio del orden social capitalista permite fundar una concepción del fundamento de la lucha antifetichista como inserto en las propias relaciones existentes. En otras palabras, el fundamento del rechazo al carácter externo de la lucha antifetichista en relación con la fetichización y el reconocimiento de su mutua determinación o de la interpenetración a que nos referíamos antes. Esta aproximación hace posible rechazar el carácter unidimensional de las relaciones



sociales capitalistas y eliminar la indeterminación histórica del pensamiento y la práctica críticos (postone, 2006). Cobra sentido, así, la formulación de Marx sobre la religión como expresión pero al mismo tiempo como protesta contra la miseria del mundo capitalista.

Conclusión

Para concluir diremos que las reflexiones aquí presentadas no tienen el propósito de postular una reivindicación de las religiosidades en nombre de sus posibilidades emancipadoras sino tan sólo de aventurarnos de manera inicial en la problematización que deriva de tomar como punto de partida el rechazo a las concepciones que fundan las posibilidades emancipatorias en un “afuera” con respecto a las relaciones sociales capitalistas. En cambio, el reconocimiento de esas posibilidades en la existencia misma de esas relaciones conduce a la necesidad de reflexionar sobre los problemas que plantea la afirmación de que fetichismo y antifetichismo se interpenetran, que son nuestras propias prácticas las que reproducen la dominación pero, al mismo tiempo, se encuentran en ellas el rechazo a lo que existe y tendencias que conducen a la negación, a la trascendencia. No en nombre de esencias intemporales o de aspiraciones emancipadoras que no son capaces de dar cuenta de sí mismas, sino a partir del propio carácter antagónico de las relaciones sociales capitalistas.



Referencias bibliográficas

Bensaid, Daniel (2003). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires, Argentina: ediciones Herramienta.

Gunn, Richard y Adrian Wilding (2014). "Recognition contradicted". En *The South Atlantic Quarterly* 113:2, Primavera 2014, Duke University Press. Doi 10.1215/00382876-2643657. Última consulta: 3 de julio de 2019. pp. 339-352.

Gutiérrez, Raquel (2011). "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro". En Gutiérrez, Raquel (ed.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Cochabamba, Bolivia: Pez en el árbol editorial/Textos Rebeldes. pp. 31-55.

Holloway, John (2004). "Clase y clasificación". En Holloway, John (compilador), *Clase=Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires, Argentina: ediciones Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla. pp. 69-84.

Holloway, John (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Bajo Tierra ediciones/Sísifo ediciones.

Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Bajo tierra ediciones/Sísifo ediciones/Herramienta ediciones/Jóvenes en Resistencia Alternativa.

Holloway, John (2017). *Una lectura antiidentitaria de El Capital. 18 clases de John Holloway*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Löwy, Michael (2006). "Marxismo y religión: opio del pueblo?". En *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 281-296.

Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. España: editorial Planeta/Agostini.

Marx, Carlos (1984). "Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: editorial Grijalbo. Traducción de Wenceslao Roces. pp. 3-15.



Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons, ediciones jurídicas y sociales, S.A. Traducción de María Serrano.

Roux, Rhina. *El Príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado* (Spanish Edition). Ediciones ERA. Edición de Kindle.

Zibechi, Raúl (2007). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Programa Democracia y Transformación Global.



Para una crítica a la crítica de la violencia

Panagiotis Doulos¹⁰

La cuestión central que nos ocupará en este artículo es que el concepto de anti-violencia en tanto una violencia divina, en términos de Benjamin (1995), es problemática. Es decir, una violencia revolucionaria, pura y libre concebida como el momento de ruptura con la producción de lo continuo que se convierte en una fuerza negativa, en “el verdadero estado de emergencia” (Benjamin, 2015). Como argumenta Enzo Traverso (2001:65-6), la violencia divina se presenta como una fuerza mesiánica y liberadora que se opone a la violencia mítica cuyas personificaciones son el Estado y la Ley.

En este sentido, no es coincidencia que los momentos de la ruptura, como los acontecimientos rebeldes, se consideren como una violencia divina, una fuerza impredecible, destructora del derecho y del Estado. Por estas razones, Benjamin estaba presente durante las barricadas en el acontecimiento rebelde de Diciembre en Grecia. Por ejemplo, el espectro de las reflexiones benjaminianas, *Violence*¹¹ define la violencia rebelde como una violencia divina:

Sin embargo, la violencia rebelde, como negación de la relación-Estado y la excepción permanente de soberanía, no fue parte de ninguna negociación ni de un intento de constituir y establecer el diálogo y la ley. Supuestamente, tampoco fue resultado del descarrilamiento, del bloqueo o la carencia de los “principios de socialización” anteriores. Tampoco una deuda con el pasado, tampoco una súplica al futuro. Fue una ruptura radical *performativa* y *performatizante* el puro Acontecimiento-Ahora. Un ataque total anti-dialéctico a las reglas de razón, de la ciberlógica y sus tiempos. Una violencia divina como la definió Benjamin que destruye cada derecho[...] La violencia divina es una expresión de un impulso puro, expresión de inmortalidad y superación de la vida, que confronta la vida desnuda, la vida controlada por el derecho (2010: 32).

Pero el espectro de Benjamin no estuvo presente solamente en el baile de fuego en las calles de Grecia. Acerca del acontecimiento rebelde de Oaxaca en 2006, Fernando Matamoros Ponce (2016) argumenta que, la violencia rebelde que se expresó en esta región de México fue expresión de una *violencia pura* que se opone a la fuerza de la violencia mítica de

¹⁰ Mis agradecimientos especiales a Edith González Cruz por los comentarios y la revisión del texto.

¹¹ *Violence* (2010), fue un libro publicado por los colectivos anarquistas Ego te Provoco, Flesh machine y otras personas del espacio anarquista de Grecia que analizaba los reflexionaba críticamente el concepto de la violencia a través de la experiencia de la Rebeldía de 2008 en Grecia. Por razones de economía lo citaré como (*Violence* 2010).



derecho, es decir, a la forma de derecho en la sociedad capitalista. En efecto, Matamoros diagnostica que existe un antagonismo inmanente entre el derecho natural (no escrito) y el derecho positivo de la sociedad capitalista y de las formas de violencia que ellas implican. Más precisamente argumenta que existe un antagonismo inmanente entre la violencia pura y la violencia mítica, entre el derecho natural y el derecho positivo (Matamoros Ponce, 2016: 82).

Sin embargo, a partir de estas lecturas sobre el concepto de la violencia divina como una fuerza pura, libre y liberadora, surgen varias preguntas. Primero la cuestión de si esta perspectiva de la anti-violencia como una violencia divina implica una ontologización, tanto del concepto de la violencia, como de las subjetivaciones que forman parte de este circuito dialéctico violencia mítica/violencia divina. Segundo, a través de la implicación de una forma antagónica inmanente entre las dos fuerzas surge la cuestión de si podemos pintar una línea clara que separa estas fuerzas. En otras palabras, no podemos estar seguros si la reproducción del dominio capitalista es la expresión de ambas formas, es decir una constelación dialéctica entre las dos formas de violencia. Tercero, si consideramos la anti-violencia como una fuerza pura, una violencia divina, eso significaría una fetichización y sacralización del mismo concepto que constituye otro modelo de lo verdadero bajo una máscara metafísica acerca del concepto de la revolución.

I

En el modo capitalista de producción, el Estado toma la forma del Leviatán. Un cuerpo que incluye todos los demás cuerpos y, al mismo tiempo, aparece como algo externo a ellos. Acerca de la metáfora del Estado como Leviatán y su relación con la acumulación capitalista, Whitehead (2013:15) argumenta que “la ilustración original del Leviatán de Thomas Hobbes –ese manual para el funcionamiento de la máquina de guerra caníbal– es representada como un cuerpo político de poder violento, dominante y sagrado, un cuerpo en sí mismo compuesto de deseos hambrientos”. Sin duda, el aparato estatal emerge como una forma social que tiene el derecho sagrado a definir qué vidas valen la pena vivir, y cuáles no. Por ello, en el mundo capitalista, la figura del Leviatán aparece como una condición necesaria para la reproducción social. El Estado, como las categorías de la economía política, se presenta como parte de la naturaleza humana, un principio a-histórico e inmanente a la esencia humana.

En términos de Agamben (2006: 159), “la gran metáfora del leviatán, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos ha de ser esta luz. Son los cuerpos,



absolutamente expuestos a recibir la muerte, de los súbditos los que forman el nuevo cuerpo político del occidente.” De tal manera que el cuerpo abstracto del Leviatán se considera el representante de la razón y el progreso para determinar y mantener el orden social a través del monopolio de la violencia legítima. Las metáforas sobre el Estado, como figura de la soberanía –desde el aparato hasta una bestia– describen un proceso de violencia masiva. Según esta línea de pensamiento, el Estado se convierte en condición necesaria para el desarrollo histórico de la civilización (Coronil, Skurski, 2006: 10). El monopolio de la violencia del Estado se presenta como una necesidad para la existencia de la propia vida social. La violencia dominante impide, en apariencia, o más precisamente, oculta en realidad que la sociedad es un campo feroz de antagonismos y de conflictos desenfrenados. Por lo que, dentro de esta mitología capitalista emergen formas de magia y fetichización que dan legitimidad a la barbarie existente mientras ocultan el antagonismo. En la topología de los discursos que justifican la soberanía como la única forma posible de organización social, la naturaleza y la soberanía aparecen como lugares idénticos. En palabras de Agamben (2006: 54), “el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, *physis* y *nómos*”. De este modo, la violencia legítima del soberano entra en la esfera de lo sagrado.

Si, según Agamben, “sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses”, entonces la esfera de lo sagrado separa el mundo humano del mundo divino (Agamben, 2005: 97-98). La violencia dominante es un dominio de prácticas y poéticas que se separan del dominio humano, una violencia sagrada. Más precisamente, la violencia dominante es un proceso constante de sacralización. Como consecuencia, en el capitalismo, la propiedad y el poder de denominar qué es la violencia está en manos de mecanismos impersonales y abstractos que han sustituido el orden divino. Como señala Neil Whitehead,

La violencia también se relaciona con lo sagrado en cuanto medio sistemático y evolucionado históricamente para la acumulación de poder y riqueza, por el cual es necesario el sacrificio de cuerpos y de vidas. Como resultado, la divinidad de los reyes dio paso al estatus divino del mercado capitalista, cuya mano oculta llegó a dominar en lugar de los linajes nobles pero empobrecidos (Whitehead, 2013: 12).

Si la *religión* “no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros” (Agamben, 2005a: 99), entonces la “divinidad” del monopolio de la violencia soberana consiste en el mecanismo de disyunción que define las fronteras entre la violencia legítima y la ilegítima, así como los derechos de su uso en su conjunto.



La realidad se pinta con los colores de la violencia donde la figura del dominante, siempre con la espada en la mano presta a levantarla y asestar el golpe, puede denominar lo que es violencia y lo que no lo es. Lo que no se clasifica dentro de la verdad de las diagramatizaciones del poder se convierte en salvaje, una violencia ilegítima y primitiva. Así, la historia se presenta como una acumulación de ruinas sobre ruinas:

Los sujetos animales torturados en los experimentos neuro-científicos, o el sufrimiento de los desempleados, los desplazados y los pobres, es el precio aceptable del progreso hacia la modernidad. Son accidentes inevitables en nuestras guerras por la libertad, la democracia y la prosperidad, de los cuales por supuesto el Cristo torturado es la mimesis espiritual. Además, nuestro supuesto de que existe un progreso lineal en esta marcha-de-la-muerte hacia la modernidad termina silenciando las historias alternativas, de modo que nuestro recuerdo del pasado se torna mera curiosidad que nos permite maravillarnos de nuestro avance desde orígenes salvajes. Los salvajes se convierten así en ejemplos no solo de ignorancia, sino también de violencia ilegítima, violencia que no deriva de la razón y del deseo de progreso, sino violencia atávica, primitiva y animal (Whitehead, 2013:10-11).

El concepto de la vida misma se captura y se define dentro del orden jurídico de la máquina estatal y su reproducción violenta. Los que niegan la verdad de la violencia dominante y pagar el precio por el progreso, es decir, quienes no aceptan la verdad de la modernidad capitalista en tanto la marcha-de-la-muerte, se convierten en salvajes, algo sin razón que debe eliminarse por el bien común.¹²

De esta manera, la violencia dominante se convierte en un ritual en el que se articulan la ley y la dominación, y a través del cual se establecen marcas en los cuerpos. Lo que aparece como regla es el cálculo de la sangre prometida (Foucault, 1979: 17). Sin embargo, no podemos considerar la violencia como una fuerza puramente destructiva, sino también como una fuerza que tiende a preservar y producir el modo en que reflexionamos nuestro cuerpo y la forma en la que se constituyen las relaciones sociales, es decir el concepto de la vida y su valor. Siguiendo el pensamiento de Walter Benjamin y a través de las categorías de Foucault, Agamben aborda en *Homo Sacer* (2006) la relación entre la *excepción como la regla*, la ley, la vida y la violencia. Es decir, trata de ejemplificar cómo la dominación tiene el derecho divino de decidir quién puede vivir y quién no. O más precisamente de definir el valor de la vida.

12 También Holloway (2018) argumenta que para el capital lo que no se captura dentro de su lógica se clasifica fuera de la civilización, como algo salvaje. En este sentido, las luchas contra el capital son algo salvaje y primitivo.



A partir de lo anterior, Agamben (2006: 18) pone en el centro la vida desnuda como la figura del *homo sacer*.¹³ De esta manera, el autor argumenta que la figura del *homo sacer* es el primer paradigma del espacio político de Occidente – especialmente expresado en los campos de concentración. Agamben señala que el concepto de lo político se constituye a través de la relación entre la figura de *homo sacer* – una vida matable cuya muerte no se considera asesinato – y el soberano, donde cada uno se define a través del otro. Ambas formas pertenecen a un umbral entre lo interno y lo externo, es decir un umbral entre el “mundo divino” y el “mundo humano”. Esta relación-umbral constituye el territorio de la violencia dominante en el que se define el valor de la vida.

II

Benjamin fue el primero en plantearse la relación que existía entre la dominación, la ley, la violencia y la vida, aunque de manera embrionaria. Planteaba que la categoría de la violencia y su relación con el derecho es una relación productiva y preservativa. En ese sentido, argumentaba que “toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho” (Benjamin, 1995: 27). Esta frase revela la violencia como un proceso que funda y conserva el derecho, que constituye y re-constituye las relaciones sociales permanentemente. Una forma de circuito dialéctico en el que la soberanía funda el derecho para conservar el orden a través de la violencia, mientras que, para preservar el orden necesita crear el derecho violentamente de manera continua. Este circuito dialéctico también está presente en las *Tesis sobre la Historia*. Por ejemplo, en la alegoría del *Angelus Novus*, la metáfora del paraíso se presenta más bien como una imagen oscura y contradictoria; una imagen que no necesariamente es la de la utopía sino la de la dominación. Benjamin dice que,

El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 2015: 69).

Este contexto nos permite entender la violencia dominante como un circuito de creación-conservación del derecho y del orden. El paraíso nunca deja de soplar los huracanes puesto que este circuito violento es el elemento fundamental para la producción y preservación de su existencia y de sus dispositivos de poder: *crear orden para preservar orden y preservar orden para crear orden*. Lo que se presenta como paz no es más que un resultado de la

13 Un proyecto ya anunciado en sus *Profanaciones* (Agamben, 2005a: 103).



misma violencia. La violencia crea el orden jurídico, mientras éste denomina y clasifica qué es y qué no es violencia para conservar dicho orden. Este circuito violento y continuo es la fuerza que obliga al ángel de la historia a ver las ruinas y las catástrofes del pasado como un presente eterno.

Según Derrida (1992: 161), dicho circuito revela una dimensión tautológica performativa en la estructura fenomenológica del derecho. Si consideramos el paraíso como un modo de producción de violencia constante, una “máquina performativa”, que al mismo tiempo produce y se re-produce a sí mismo; entonces, tendríamos que considerarlo como el conjunto de los mecanismos de poder que producen y re-producen formas de control y disciplinamiento del cuerpo social a través del circuito violento de crear y conservar el orden y la normalidad. La dominación, a través de sus poéticas y prácticas de violencia, incluye-excluye y determina la vida en sus diagramatizaciones de poder. La dominación es el conjunto de mecanismos de poder para la preservación de su existencia que establece la normalidad como una forma de totalización. En otras palabras, la dominación asigna al sujeto particular los límites y los perímetros de sus propias acciones posibles, entre la esfera de lo sagrado o lo profano, entre lo legítimo o lo ilegítimo. De manera que, la constitución de las categorías del espacio y del tiempo siempre está conectada con el modo de producción, y al mismo tiempo relacionada con las formas y los flujos del saber-poder.

En este contexto, lo que es importante es la zona “gris” entre lo sagrado y lo profano: la zona que aparece como lo normal. La dominación es un conjunto de procesos dinámicos de territorialización y des-territorialización, de articulación y des-articulación de lo normal. Procesos que siempre están conectados con la clasificación de los *actos* y las *poéticas de violencia* en el cuerpo social.¹⁴ Entonces, el proceso de normalización siempre es resultado de una violencia masiva. La normalización es el *performance* de la dominación. La normalidad es la primera apariencia de la violencia.

Una normalidad que siempre re-produce la pesadilla del *ángelus novus*, en la que todos pueden existir como *cuerpos matables*. El orden de dominación canaliza la producción de los deseos y sueños de los sujetos para que éstos se sientan satisfechos en la bomba de su catástrofe, la cual perciben como una normalidad. Ésta es la forma de subjetivación en este orden dominante. La capacidad de la dominación de *nihilizar* la vida es un estado de excepción normalizado. A través de las poéticas de la violencia sagrada del dominio podemos ver cómo la soberanía constituye su estado de excepción permanente y clasifica la vida entre lo demoníaco y lo normal.

14 Para más información el trabajo de Neil Whitehead sobre la violencia: *On the Poetics of Violence* (2004), *Violence and the Cultural Order* (2007) y *Cultures conflict and the poetics of violent practices* (2004).



III

En la interpretación de Benjamin sobre la violencia, sin embargo, existe una paradoja en relación a la violencia mítica y la violencia divina, pues señala que:

Es reprobable toda violencia mítica, que funda el derecho y que se puede llamar dominante. Y reprobable es también la violencia que conserva el derecho, la violencia administrada, que la sirve. La violencia divina, que es enseña y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna (Benjamin, 1995: 46).

Pero, ¿a qué se refiere Benjamin con la violencia divina en tanto violencia que gobierna? Si para Benjamin la violencia divina se considera una fuerza pura y libre que se opone a la violencia mítica representada por el Estado y la ley, ¿cómo es posible lo dicho en la cita, si la violencia de la dominación es al mismo tiempo el arte de administrar y gobernar? Esta paradoja se resuelve si la violencia divina no es solamente la violencia revolucionaria que destruye el derecho, sino también la violencia dominante que puede suspender el derecho para conservarlo; esto es, el estado de excepción. En otras palabras, la definición que nos ofrece Benjamin abre la posibilidad para considerar las dos formas de violencia como un circuito dialéctico de dominación. La violencia sagrada del dominio en tanto síntesis dialéctica entre violencia mítica y divina.

Como señala Agamben (2006: 85-6), la definición de la violencia divina nos permite entender que el estado de excepción no se expresa solamente en la violencia mítica. Si la *excepción es la regla*, esto significa que la violencia divina se expresa como una relación de destruir y reestablecer el derecho. El umbral de indiferencia entre lo afuera y el adentro que constituye la topología del estado de excepción, es la misma zona en la que operan la violencia mítica y la violencia divina como un circuito dialéctico. Mientras la violencia mítica se refiere a la inclusión de la vida en el corpus de la soberanía, la violencia divina se refiere a la transformación de la vida en vida desnuda. La violencia dominante, en tanto un proceso de sacralización, es la síntesis de la violencia mítica y divina, la dialéctica de lo continuo. Una síntesis que administra y gobierna el *bios*, y su metamorfosis posible en *zoe*.¹⁵

El modo capitalista de producción se caracteriza por la transformación constante y violenta de la práctica humana en trabajo abstracto. Las relaciones jurídicas no son independientes

15 El término de la vida desnuda de Agamben viene del doble significado de la vida en griego. *Bios* como la vida reconocida dentro de la *polis*; y *zoe* como el simple hecho de vivir, es decir, una vida desnuda de cualquier valor y derecho. Una diferencia que sigue la fórmula aristotélica entre una vida política que es la hipóstasis de lo humano (*zoon politikón*), y la vida animal (*zoon*). Por lo tanto, una vida no reconocida dentro de la *polis* se transforma en una vida no política, una vida sin valor, una vida exterminable. Para la diferencia entre *bios* y *zoe* ver la introducción en *Homo Sacer* (Agamben, 2006).



del modo capitalista de producción: el humano se presenta como un individuo privado, una persona abstracta con derechos y obligaciones. Pero en el capitalismo, esta vida política que aparentemente se asegura en las codificaciones jurídicas puede convertirse en cualquier momento en una vida desnuda de derechos y valor. Esta percepción de la vida en el capitalismo configura sus modos de inclusión-exclusión y su violencia constante que demanda y acepta sacrificios.

De manera que, sólo la vida que tiene valor puede sacrificarse. Por esta razón la violencia mítica demanda sacrificios y la violencia divina los acepta (1995: 41). En la medida en que se desnuda de su valor, la vida puede eliminarse sin que este acto se considere asesinato. Aunque para Benjamin sólo la violencia mítica está conectada con la vida desnuda, podemos ver que la violencia divina es la que define el valor de la vida.

La excepción en tanto expresión de la violencia divina, es condición suficiente y necesaria para la existencia de la soberanía. Una violencia que tiene la capacidad de suspender el derecho para conservarlo y, al mismo tiempo, ejercerlo sin previo aviso: define los cuerpos que mantienen su valor dentro de la sociedad capitalista. No es coincidencia que Derrida (1992: 191), interprete la violencia divina como el anuncio del holocausto. Aunque la crítica de Derrida es importante, su mirada orienta hacia la democracia y al pacifismo, y por eso su crítica a Benjamin es una crítica en sí a la violencia revolucionaria. Mi mirada surge a través de la pregunta de la emancipación social. Una pregunta que no puede considerar el pacifismo y la democracia como respuestas. La pregunta de la emancipación es una pregunta de la violencia. En cierto sentido, la violencia revolucionaria es la cuestión de cómo podemos volver inoperativa y poner fin a la violencia dominante. La utopía es una proyección de una sociedad sin clases en la que la violencia no sería el motor primordial de su reproducción. Esto implica una crítica a la crítica de la violencia¹⁶.

IV

Sin duda, la crítica de Derrida nos permite visibilizar el hecho que la definición de Benjamin acerca de la violencia divina tiene tanto un carácter teológico, como un lado oscuro. Es decir, que el concepto de la violencia divina puede describir una lógica inmanente de dominio capitalista. Si definimos la anti-violencia de las rebeldías como una violencia divina enfocando solamente en su carácter que vuelve in-operativo el derecho, no ponemos atención a las demás consecuencias reales que puede tener dicho concepto. De este modo,

¹⁶ Savvas Michail critica que la crítica de Derrida es el miedo frente a un concepto la violencia revolucionaria. Dicho de otro modo a través de la método de desconstrucción, Derrida intenta encontrar las similitudes entre Carl Schmitt y Benjamin. Michail (2004: 271) argumenta que la violencia divina se refiere a la experiencia revolucionaria del proletariado alemán en 1920.



existe el peligro de definir una potencia emancipatoria en las rebeldías de la misma manera que una violencia inmanente de dominio capitalista que se expresó hasta sus últimas consecuencias en el holocausto.

En estos términos, la *solución final*¹⁷ puede ser expresión de la violencia divina por excelencia. La eliminación “sin sangre” de cuerpos que en vida no tenían valor. Cuerpos eliminables que no podían entrar en la esfera del sacrificio; cuerpos que no estaban incluidos en el *corpus* jurídico¹⁸; cuerpos que eran vidas desnudas. Sin embargo, la soberanía necesita de las dos formas de violencia para la preservación de su existencia. La relación dialéctica entre fundar para conservar y destruir para re-establecer el derecho y el orden jurídico, es crucial para incluir y excluir la vida y definir su valor dentro de los mecanismos de poder. En resumen, la violencia sagrada del dominio es la forma sintética de la biopolítica y la tanatopolítica, de la violencia mítica y la violencia divina.

En otras palabras, no podemos establecer un circuito binario entre la violencia mítica y divina. Ambas formas pueden expresar el modo en que se establece el dominio capitalista como un estado de excepción permanente que puede nihilizar en cualquier momento el valor de la vida. Un proceso que reduce la vida a medio simple para la reproducción capitalista. En la racionalidad capitalista la vida se convierte en principio formal de la equivalencia, un mundo en el que mediante las sanciones del derecho en cuanto instancia social de control, este recinto, ideológico en sí mismo, ejerce, plenamente en el mundo administrado, una violencia real (Adorno, 2011: 285).

Pero, en tanto Agamben se enfoca en lo político, no articula la relación inmanente entre el estado de excepción y el modo capitalista de producción. En cierto sentido, tiene razón al señalar que el primer ejemplo de la biopolítica moderna son los campos de concentración.¹⁹ Sin embargo, no revisa la relación entre el trabajo y la vida desnuda.²⁰ Es decir, el derecho como una forma particular de las relaciones capitalistas (Pashukanis, 1976)²¹. La doble

17 La “solución final de la cuestión judía” es el nombre del plan de los nazis para exterminar a la población judía, y todo lo que no cabía dentro de la identidad aria.

18 Según Agamben (2006: 157), la ley necesita un cuerpo. Es decir, la biopolítica constituye el modo de existencia entre el cuerpo y el poder. Sobre la noción del poder diagrama, ver la crítica de Deleuze (1995) a Foucault.

19 Sin duda, antes de Agamben, Horkheimer (2010: 168) argumentaba que en los campos de concentración se expresa la forma del verdadero individuo en el capitalismo.

20 Como argumenta Jaime Osorio (2006), ya en la obra de Marx, el cuerpo de trabajador es una vida desnuda. Una relación que no revisa Agamben por su enfoque en lo político. Igualmente, Gerardo Ávalos Tenorio critica (2015) que en Agamben, el homo sacer se presenta como una figura positiva. Desde mi perspectiva, la figura del homo sacer es una potencialidad activa de la economía de la muerte, es decir un proceso constante de definición del valor de la vida a través de los mecanismos del poder.

21 Pashukanis argumenta en *La teoría general del derecho y el marxismo*, que el Estado y el derecho son formas particulares de las relaciones capitalistas. Sin embargo, Pashukanis no revisa los conceptos como el estado de excepción debido que estas teorías aparecieron después de su desaparición.



dimensión de los campos de concentración, como campos de exterminio/trabajo, revela la relación entre el modo capitalista de producción y la tanatopolítica.

El capitalismo es un modo de producción constante de muerte. El epígrafe “*Arbeit macht frei*”²² en las entradas de los campos de concentración muestra que en el capitalismo la metamorfosis de la práctica humana a fuerza de trabajo, una abstracción cuantitativa, se relaciona directamente con el hecho de que cualquier vida es, potencialmente, una vida exterminable cuando ya no se considera útil para la expansión del valor. A través de dicha economía de muerte emerge el “verdadero individuo” en la sociedad capitalista. Como señala Adorno (2011: 332), el holocausto fue la expresión de la lógica administrativa del capitalismo en el que ya no se muere simplemente el individuo sino su ejemplar.

V

Hasta ahora, he argumentado que el concepto de la violencia divina puede describir el modo que se establece el dominio capitalista y no expresa necesariamente una lógica emancipatoria. Por eso, resulta problemático de definir la anti-violencia como una violencia divina. Ahora bien, en Agamben todavía existe una relación inmanente entre los conceptos de profanación, la potencia destituyente y la violencia divina que hay que revisar. Aquí he usado dichos conceptos para describir la anti-violencia durante los acontecimientos rebeldes. Como he argumentado, la metáfora de la anti-violencia como una violencia divina y mesiánica, en su desdoblamiento dialéctico, en lugar de proyectar la utopía, podría devenir lo contrario. Por lo que, parece que una vez más caemos en el problema de definiciones.

Si, según Benjamin (2008: 2), “el capitalismo es una religión puramente cultural, sin dogma”, entonces su violencia es una “fuerza sagrada”. Como consecuencia, cualquier práctica y poética de violencia que niegue la gramática y el orden del mecanismo de disyunción de esta religión capitalista y su modo de clasificar-identificar, entra en la esfera de lo profano. En este sentido, Agamben (2005: 97-88) señala que “pura, profana, libre de los nombres sagrados es la cosa restituida al uso común de los hombres. Pero el uso no aparece aquí como algo natural: a él se accede solamente a través de una profanación”. En cierto sentido, esta definición de lo profano parece similar a la definición de la violencia divina, es decir, una fuerza pura y libre. Por lo tanto, la anti-violencia podría considerarse un acto de profanación. Es decir, en el que la violencia es restituida al uso común de los hombres contra los mecanismos de disyunción que imponen las formas capitalistas en tanto deidades modernas.

22 “El trabajo libera”.



No obstante, si la anti-violencia rebelde es un acto contra el estado de excepción generalizado (Flesh machine, 2008)²³, es decir un acto de profanación, no puede y no debería considerarse un acto puro y libre. Pues, el propio concepto de la soberanía se define como una violencia “pura” y necesaria para imponer el estado de excepción (Agamben, 2005b: 83).²⁴ Si interpretamos la anti-violencia como una violencia divina o pura, existe el peligro de establecer una simetría entre la violencia dominante y la de las luchas.

La anti-violencia como una potencia destituyente, un acto de profanación y antifetichización, debe tener un carácter asimétrico. Lo que implica que carece de un sujeto enunciado. Las poéticas y las prácticas de anti-violencia son el intento de romper esta relación ontológica entre la vida, el derecho y la soberanía. Un proceso que es auto-contradictorio y antagónico, y no la esencia revolucionaria que se expresa en una subjetivación específica. Su *performance*, material e inmaterial, depende de los antagonismos que se despliegan en un contexto concreto e histórico. De tal manera que, no existe una violencia pura y libre, pues sus contenidos y apariencias están vinculadas a la expresión de los flujos de los conflictos sociales. Esto implica que no existe un sujeto “puro y libre”.

Debido a la particularidad de cada momento histórico, las subjetivaciones de la lucha que emergen, no vienen de una externalidad, tampoco son la revelación de una esencia escondida, sino que son el movimiento de su propia negación en contra del dominio capitalista. Este movimiento de la negación es un movimiento *performativo*. Lo que implica que no existe una verdad e identidad revolucionaria de por sí. En las imágenes de Benjamin sobre el proletariado – conformado por los oprimidos, cuyas luchas se presentan bajo la idea de la acumulación de las ruinas – la perspectiva mesiánica sigue siendo problemática porque presupone una esencia. La revelación – el Apocalipsis – corresponde con la imagen de un sujeto puro y libre cuyo porvenir salvaría a los oprimidos de los huracanes del paraíso.

Cuando el concepto de la violencia revolucionaria sigue los esquemas apocalípticos, se convierte en una teología política cuya imagen de Mesías, como una fuerza destructora de derecho, no escapa necesariamente de la idea de un líder, un umbral entre lo externo y lo interno, que es necesaria para la detención de los oprimidos. En una metáfora extrema, las consecuencias de esta percepción mesiánica de la lucha es la que permitió la conversión de la teoría marxista en un dogma teológico que necesita una profeta que anuncia la revolución

23 Colectivo del espacio anti-autoritario, que publicaba un periódico bajo el mismo nombre.

24 Al mismo tiempo, en la lectura de Agamben sobre Benjamin, la violencia divina o revolucionaria, aparece como una fuerza pura, es decir una “violencia que puramente actúa y manifiesta”, y corta “el nexo entre derecho y violencia”. De este modo, “si la implicación entre violencia pura y violencia jurídica, entre estado de excepción y violencia revolucionaria, se vuelve tan estrecha que los dos jugadores que se enfrentan sobre el tablero de ajedrez de la historia parecen mover un mismo peón” (Agamben, 2005b: 118-9).



– Lenin, Stalin, Trotsky o Mao, el Partido, etc. Una narrativa teológica de la lucha de clases, donde el sujeto era una parte del engranaje de un mecanismo progresista que caracterizaba a la historia. En esta narrativa el partido representaba la figura de un Mesías que se encontraba al mismo tiempo adentro y afuera de la sociedad. El partido aparecía, y todavía aparece, tanto como la conciencia de la clase obrera como representante de la verdad absoluta. Ese Mesías que se movía en el umbral entre el adentro y el afuera, entre el presente y el futuro, pertenecía a la clase obrera sin necesariamente incluirse en ella. Dicha teología de la historia tenía sus propias percepciones acerca de la violencia, y por lo tanto conllevaba sus propios efectos prácticos. Por un lado, la revolución se identificaba con la lógica de tomar el poder estatal y, por otro lado, cualquier lucha no incluida en la verdad absoluta del partido se consideraba enemigo de la revolución, o efecto de la alienación burguesa.

Asimismo, si consideramos la anti-violencia como una fuerza mesiánica, esta percepción podría tener como resultado la ontologización y sacralización de las prácticas y poéticas violentas de las luchas, por lo tanto una verdad apocalíptica que reproduce el propio principio del dominio. En este sentido, las revoluciones de siglo pasado revelan que cuando la violencia revolucionaria adquiere una forma mesiánica y pura, reconstituye una fuerza sagrada, un poder constituyente. Es decir, en lugar de poner freno al dominio, lo reconstituye y lo reproduce. En el momento que la lucha se encierra en definiciones reproduce el principio de la identidad. La utopía es in-definida y no un manual revolucionario. La anti-violencia no puede ser una receta universal para las cocinas del futuro, parafraseando Marx, sino una lucha constante contra las definiciones y las identidades impuestas por los mecanismos de poder. Una lucha para romper esta relación mistificada entre violencia mítica y divina. Es decir, la mirada hacia la utopía de una sociedad sin clases intenta deconstruir los vínculos mistificados del dominio capitalista en tanto una teología secularizada. La anti-violencia que emerge en los conflictos sociales es un intento de romper con la pesadilla del *Angelus Novus*, y de frenar la producción de los huracanes que vienen del paraíso. Es en este sentido que *la lucha y el conflicto son los motores de la historia*, parafraseando a Marx (1980: 32).



Bibliografía

- Adorno T., (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal
- Ávalos Tenorio, G., (2015). *La estatalidad en transformación*. México: Itaca, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Agamben, G., (2005a). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G., (2005b). *Estado de Excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G., (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- Agamben, G., (2017). *El uso de los cuerpos: homo sacer IV*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristoteles, 1999. *Politics*. Kitschener: Batoche Books.
- Benjamin, W. (1995). *Una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatán.
- Benjamin, W., (2015). *Sobre el concepto de Historia. Conocido también: Tesis sobre la Historia*. Abya Yala: TraVIHz.
- Coronil F., Skurski J. (2006). "Introduction: States of Violence and the Violence of States". En: F. C. J. Skurski, eds. *States of Violence* (pp. 1-33). Ann Arbor: The university of Michigan press.
- Deleuze G., (1995). *Deceo y placer*. Barcelona: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura.
- Deleuze, G., y Guattari, F., (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós
- Derrida. J., (1992). *Fuerza de ley: el "fundamento místico de la autoridad"*. En: *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, núm 11 (pp. 128-192). España: RUA
- Flesh machine, ego te provocho c. a., (2010). *Violence*. Atenas.
- Holloway, J., (2018). *Marx, civilised or savage?*. En: *Dialogue and Universalism. Journal of the International Society For Universal Dialogue*, Vol. XXVIII, núm 3 (pp. 101-107). Polonia: Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, Philosophy for Dialogue Foundation.
- Horkheimer, M., y Adorno, T., (1998). *Dialéctica de Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Horkeimer, M. (2010). *Crítica de la Razón instrumental*. Madrid: Trotta.



Matamoros Ponce, F., (2016). “Estado de Excepción: Derecho y Esperanza en la experiencia de la APPO”. En: Bautista Martínez E., Garza Zepeda M., Matamoros Ponce F., García Vela A., eds, *Oaxaca 2006-2016. Antagonismo, subjetividades y esperanza* (pp. 49-73). México: Maporrúa, UABJO.

Marx, K. y Engels, F. (1980). “Manifiesto del Partido Comunista”. En: Obras Escogidas. Editorial Progreso, Moscú, pp. 27-60.

Marx, K. (2010). *El Capital, Tomo I, Vol. 1*. México: Siglo XXI Editores.

Osorio, J., (2006), “Biopoder y biocapital. El trabajador como moderno homo sacer”. En: *Argumentos*, vol. 19., núm. 52 (pp. 77-98). Distrito Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Traverso E., (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

Whitehead, N., (2004). “Cultures conflict and the poetics of violent practices”. En: N. Whitehead, eds. *Violence*. New Mexico: School of American Research Press.

Whitehead, N., (2013) “Hambre divina: La máquina de guerra caníbal”. En: *Mundo Amazónico*, Vol 4 pp 7-30.



Dialéctica de la pirámide: sobre lo urgente y lo importante del pasado en el presente maya

C. Rafael Castillo Taracena

Resumen:

En pasadas conversaciones dediqué mi atención en interpretar la historia del despojo originario y su reproducción ampliada en la cultura patrimonial señalando las bases de la pirámide del despojo en el hacer indígena. Esta particularidad histórica del proceso de acumulación originaria se nos presenta a manera de separación o fractura del trabajo propio que avanza vertiginosamente, no sin resistencia, desde el siglo XVI hasta los nuevos y catastróficos escenarios de la acumulación (neo)extractivista del presente. En este artículo enfocaré el análisis en las imágenes dialécticas de este proceso histórico.

Nuestro proceder consistirá en oponer a la pirámide del despojo, imagen dominante en las lógicas de la industria cultural, una pirámide de restitución; es decir, imágenes dialécticas en el interior de rituales y ceremoniales de lo indígena guatemalteco. Con este método, creamos analíticamente una imagen dialéctica de lo subsumido por la imagen dominante del mercado y la cual representa un despertar en la conciencia indígena que trae a la memoria la urgente tarea por restituir los bienes comunes expropiados, al mismo tiempo que organiza lo importante en la actualización de valores del pasado en el presente .

Este «despertar» en la imagen dialéctica, como lo propone Diego Gersovich (2009), es una forma de mirar lo urgente de lo común humano y lo importante de crear alternativas a la violencia del mercado; es una manera de interpretar la experiencia colonial para rescatar imágenes barrocas de las resistencias. Es decir, lo vivido en el despojo continuo y múltiple de su hacer, a partir de su aquí y ahora: la tarea pendiente en espacialidades ceremoniales y rituales de las luchas por los bienes comunes.

Palabras clave: Historia maya, imagen dialéctica, imagen aurática, patrimonio vivo, lugares sagrados, bienes comunes.



La pirámide de la restitución: imagen dialéctica e historia maya

“El acervo intelectual y político-social de la lucha por el cambio en el mundo debería permitirnos asentar nuevas Atlántidas sobre los encajes de piedra de las ciudades mayas o sobre la joroba cósmica de Machu Pichu”

(Payeras, 1996, pág. 50)

Según Gerzovich, en Walter Benjamin la noción de imagen dialéctica se plantea como una lucha en contra de la noción preterista, arquetípica, arqueológica de la imagen estática, sin movimiento (Gerzovich, 2009, pág. 2). Ésta última, una noción que plantea lo vivido como algo que ya fue, y que sólo puede captarse en una imagen de pasado petrificado, atemporal. Al contrario, la imagen dialéctica sería la experiencia aurática construida en un cruce de caminos en donde lo olvidado en la historia se hace presente en el “aquí y ahora” del que recuerda. De lo que se trata es entonces de darle una “vuelta de tuerca” a la imagen dialéctica del pasado hacia su manifestación aurática. Esta última, una imagen momentánea en el presente de lo vivido (Gerzovich, 2009, pág. 4), es una imagen auténticamente histórica, que se transforma en rememoración, descubriendo una superposición de planos temporales que refieren a un origen, a la ur-historia, es decir, a una sociedad sin clases (Gerzovich, 2009, pág. 2).

¿Qué recuerdo existe palpitante en el devenir de las luchas indígenas del pueblo maya? Para responder a esta pregunta y otras de nuestra crítica a la cultura patrimonial, planteamos la imagen dialéctica como una manera de interpretar las historias indígenas, tratándolas de modo político. Su manifestación aurática es un instante, un relámpago que rompe con el tiempo del despojo, y donde aparece la imagen de un origen no arcaico –que no ha dejado de ser– que permite al que recuerda la elaboración de otra historia.

Esta imagen dialéctica es la constelación construida con muchos pasados vivos que se enfrentan al mito, al progreso como violencia sacralizada, y por tanto al despojo originario y sus formas de reproducción en la cultura patrimonial. Según el autor, citando a Benjamin, la «constelación» a construir es la cara historiográfica que integra a una imagen lo olvidado en la historia con el presente del historiador (Gerzovich, 2009, pág. 2).

La historia del despojo colonial es el relato de la acumulación de ruinas sobre ruinas. Mismas que hoy por hoy, más que nunca, se identifican como patrimonio cultural petrificado, homogéneo y vacío en los museos de la historia maya. Las historias indígenas, a contrapelo, son el devenir de un lenguaje construido en sus luchas por los bienes comunes, las palabras que se realizan en actos de comunidad y de naturaleza. De esta cuenta, nuestra crítica a la cultura patrimonial se basa en confrontar a la pirámide del despojo, la imagen aurática, es



decir la imagen del despertar político en la conciencia maya, la pirámide de la restitución.

En definitiva, la pérdida, es un lugar común para enunciar lo vivido en la fragmentación del trabajo propio, pero no el único. Las resistencias al olvido también se muestran como ese rostro de boca abierta y ojos desorbitados que nos describe Walter Benjamin en su “ángel de la historia” que, expulsado del paraíso observa perplejo e inconforme la acumulación de ruinas dejadas por el progreso. En este sentido, la experiencia del ángel benjaminiano en las luchas indígenas se manifiesta como un vendaval de sentimientos de pérdida y fragmentación dejados por el despojo continuo y múltiple (Composto & Navarro, 2014), y el cual se experimenta, como lo señala José Carlos Mariátegui a manera de “... dolor profundo e inconsolable que desata una honda rebelión moral” (Löwy, 2005, pág. 106).

La pirámide de despojo en la subjetividad indígena a la vez de testimoniar la pérdida potencia un sentimiento latente de restitución de la experiencia milenaria, es un viaje de ida y vuelta hacia el pasado, hacia lo ya vivido, pero en dirección al re-encuentro con el trabajo vivo. Apoyándonos en lo dicho por José Carlos Mariátegui en cuanto a la importancia del mito revolucionario, en su defensa del marxismo frente a los totalitarismos, entendemos que esta imagen aurática es el pathos negativo que surge de la experiencia con el mundo en fragmentos, este sentimiento manifiesta a ese “espíritu agónico” que plantea la urgente necesidad de re-encuentro en libertad real y no virtual con las fuentes de valor (Löwy, 2005, pág. 106).

En este sentido, la pirámide de la restitución en las luchas indígenas es también imagen de deseo, la dimensión utópica y prospectiva de su conciencia práctica, que potencia tentativas audaces –diversas y contradictorias– de restablecimiento de los bienes comunes. Redención y utopía atraviesan las luchas de los pueblos indígenas poniendo al descubierto el antagonismo originario entre expropiados y expropiadores. En las tesis II de la historia, Walter Benjamin reflexiona sobre el individualismo que ha perdido el deseo colectivo, en un egoísmo individual. Para él, la tarea del historiador en la política es mirar que las imágenes de felicidad son inseparables de la redención. Por lo tanto, es una obligación para los arqueólogos del futuro del presente excavar en la memoria maya las imágenes auráticas, herencia de esa frágil fuerza del pasado, aplastada por cañones y represión.

Entonces, veremos que la imagen de deseo surge en el gozne entre la esperanza de una vida libre del avasallamiento y explotación colonial y neocolonial; al mismo tiempo que como urgencia de la necesidad de acción revolucionaria para producir algo nuevo frente a la muerte descrita en el destino del progreso. La mirada dialéctica del despojo permite interpretar esta imagen conceptual que actualiza la alegoría de la experiencia como un mundo fragmentado, en donde el transcurrir del tiempo no significa progreso sino



desintegración (Buck-Morss, 1995, pág. 36).

El filósofo de la historia a contrapelo, Walter Benjamín, planteó una forma de mirar la verdad de lo que se conoce como transitoriedad histórica del mundo físico, observando el origen de ese momento histórico de verdad en su “proceso de llegar a ser y desaparecer” –su momento aurático– (Buck-Morss, 1995, pág. 65). Captar la fugacidad esencial de la verdad en sus extremos contradictorios, extinción o muerte y potencial creativo o posibilidad de cambio, es parte del planteamiento de la mirada dialéctica del autor. Esta mirada dialéctica plantea rescatar la imagen del “aquí y el ahora” como temporalidad de lo discontinuo e instantáneo en oposición al tiempo homogéneo y vacío de la filosofía del progreso (Gerzovich, 2009, págs. 11-15).

La historia maya a contrapelo requiere de una historiografía de sus momentos de verdad, pues de lo que se trata es de “recuperar el mundo como concepto de la historia” (Payeras, 1996, pág. 50) En esta historia de tiempos de naturaleza (Payeras, Los días de la selva, 1998) y de valores de uso (Echeverría, 1998), nada es pasado, todo es presente y porvenir, y sus dilemas son los problemas de la totalidad, franja que comienza en el gozne entre espíritu y materia (Payeras, 2018, pág. 94).

En pocas palabras decimos que, en esta imagen dialéctica de la pirámide de la restitución encontramos un índice historiográfico, narrado y no narrado, del tiempo de lucha de la historia del pueblo maya por la restauración de los bienes comunes, los cuales son a la vez materiales, intelectuales, culturales y espirituales..

Patrimonio vivo: el rescate arqueológico de lo común

El patrimonio como concepto del reino de la propiedad privada –en la historia, la política y la cultura– oculta el hecho de que éste sólo ha sido posible a partir de la expropiación de lo común. Así, lo común en la forma patrimonio existe antagónico a la propiedad privada capitalista. Lo común también representa aquello que existe en los márgenes del capital, es decir, en todo aquello que aún es devorado por éste y que tentativamente permite generar y regenerar una condición de ser comunal. A la vez que se muestra como el testimonio del carácter inacabado del proceso privatista inaugurado por Colón en las Antillas, y reproducido ampliamente por la cultura patrimonial en toda la geografía americana. Los patriotismos y nacionalismos son la expresión social y política de esta cultura.

En este sentido, el patrimonio vivo de los expropiados es la emergencia de lo común en un mundo fragmentado e individualizado por la propiedad privada. Reconocemos que sería más adecuado a nuestro planteamiento crítica el uso de la noción “bienes comunes” dado que en forma y contenido desborda al concepto patrimonio, así como al tipo de socialidades que



genera, sin embargo, consideramos que la cultura patrimonial contiene a la vez ese tipo de socialidades ancladas en la lógica individualista de la propiedad privada capitalista, y lo vivo del patrimonio, de donde siempre se replica la condición humana de ser comunal (Escobar, 2016).

El uso crítico de la categoría patrimonio vivo permite centrar el análisis en una constelación compuesta por formas de hacer comunitarias que permiten producir y reproducir materialmente la vida, y de bienes comunes naturales y sociales en donde el hacer se realiza no radicalmente sometido a la lógica mercantil (Navarro, 2012). Así, lo común está compuesto por formas políticas y ecopolíticas que generan y re-regeneran comunalidad, o una condición de ser comunal (Escobar, 2016) que se activa a lo largo y ancho de las geografías de la histórica disputa por la liberación de los bienes comunes.

Nos referimos pues a la recuperación de las fuentes madre de valores de uso, que en conjunto son nuestro patrimonio común (Marx C. , 2000, pág. 19). Pero también a un patrimonio vivo que a la vez de rescatar el sentido colectivo de la gestión y el disfrute del trabajo vivo o trabajo propio (negado y fragmentado en los patrimonialismos) interpela al sujeto despojado. De esta cuenta, si el capitalismo es un sistema que construye una comunidad patrimonial, global y totalizante; la comunalidad, el patrimonio vivo, es el flujo antagónico que recorre amenazante sus formas históricas de propiedad. Con esto, a partir del uso invertido del concepto patrimonio, nuestra ruta de análisis crítico de las luchas por lo común queda señalada como un movimiento hacia las fuentes de comunidad y su papel en la historia de la lucha de clases.

Finalmente, frente a la tendencia dominante en las conceptualizaciones del capital arraigadas en los convencionalismos para nombrar a la historia maya, nuestro uso de la categoría «patrimonio vivo» va en dirección contraria a las lógicas del progreso capitalista y a sus presupuestos. Del concepto propuesto por UNESCO en Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) nos permitimos rescatar la “esencia común”, el [Gemeinswesen], que la organización de la propiedad estatal posee (Marx & Engels, 1980, pág. 8). Según Marx y Engels (1980, pág. 8) los ciudadanos de un Estado sólo en cuanto comunidad pueden ejercer poder sobre el patrimonio vinculado a esa forma de propiedad [el patrimonio del estado].

Lugares sagrados: formas en la cultura maya para recuperar el mundo

En el libro Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona (1950-2000) de Jan de Vos se recupera la experiencia contemporánea de los indígenas tzendales con la política y la religión en la Selva Lacandona. El sueño o la utopía presente en el corazón



de los tzendales en ese recóndito y selvático territorio, aislado del panorama político del sureste mexicano y sus fronteras con Guatemala, hasta el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, fue contar con una Iglesia autóctona, basada en su composición simbólica e imaginaria con los catequistas, presidentes de ermita y principales no foráneos, es decir que todos pertenecieran a la comunidad (De Vos, 2002, pág. 216).

De manera similar, casi 300 años antes (1712), como se pudo conocer en el contenido de las convocatorias que giró el indígena tzendal y diácono Sebastián Gómez, líder ideológico de la rebelión de los tzendales de 1712, casi 300 años después otro maya tzendal Domingo Gómez en su discurso para la reunión de presidentes de zona de catequistas y presidente de ermitas, celebrado en marzo de 1975, expresa que el sueño por el control de la iglesia se basaba en contar con representantes genuinos, gente que no fuera externar a la comunidad y que viviera y pensara como ellos. Gente que viviera de su trabajo.

“O sea, que el diácono no se desarraigue de su comunidad para su formación, que no sea impuesto de arriba, que viva con sus hermanos, que se sostenga de su trabajo, que es el del servicio a su comunidad” (De Vos, 2002, pág. 216).

Este planteamiento sobre las características que debe tener un genuino líder religioso, según el diácono tzendal Domingo Gómez, expresa las características de un sujeto comunitario afín a formas colectivas de trabajar y gestionar bienes comunes en la naturaleza, en la cultura y en la política, aún bajo la existencia de formas de despojo múltiple y continuo. Pero, siempre abonadas en el tiempo por sueños aún latentes en la memoria colectiva y su religiosidad, los imaginarios indígenas están sembrados en las constelaciones comunitarias de estas sociedades. Por ejemplo, los caracoles zapatistas son nuevos lugares para sembrar autonomía en el devenir constitutivo del sujeto comunal del presente.

En este sentido, en la actualidad, la defensa de los lugares sagrados indígenas, activados políticamente en los Acuerdos de Paz de 1996, puede interpretarse como la actualización de este sujeto comunal que frente al saqueo múltiple y continuo que impone el (neo)extractivismo, antepone la imagen de una pirámide de la restitución. En este encuentro del pasado en el presente, la cosmovisión mesoamericana y la emergencia de nuevas éticas socio-ambientales se re-conocen electivamente en correspondencias de lo urgente de la sobrevivencia en la lucha en contra del despojo, pero también lo importante de los valores estéticos y eróticos inscritos en la naturaleza de las comunidades.

Estas experiencias del ser genérico maya, nutridas racionalmente de los imaginarios del pasado religioso y espiritual indígena, contribuyen a la subversión de la racionalidad



devastadora del (neo)extractivismo, permitiendo así la activación de luchas históricas orientadas a limitar las prerrogativas de uso existentes sobre el hacer humano y la naturaleza.

Como lo propone Frantz Fanon en los *Condenados de la Tierra*, las luchas indígenas por los bienes comunes, inscritos en la cultura, son paradójicamente sagradas contra los mitos establecidos en las religiones administrándose con el Capital. En tanto que se elaboran a partir de múltiples experiencias del trabajo vivo como experiencia de la cultura con el Otro, en donde el saber, la filosofía y praxis se fusionan en la cultura, la defensa de los lugares sagrados mayas en la actualidad responde a búsquedas y re-encuentros de correspondencias históricas que los pueblos indígenas tienen con su historia. Al desenterrar y recordar (Benjamin, 2010) lo que está pendiente en las luchas del pasado por los bienes comunes, señalan el lugar que ocupa este recuerdo en las luchas del presente. En este sentido, se puede decir que la escatología indígena posa su mente y su corazón en la tentativa por restituir lo común de la experiencia de la lucha de clases, a través de una memoria de los vencidos, pero, al mismo tiempo, en los recuerdos de los imaginarios que surgen del fondo de los olvidos.

Es decir, el despertar político en la espiritualidad de los pueblos indígenas en la defensa de los lugares sagrados, tanto en el pasado colonial como en la era contemporánea, a partir de la reivindicación y defensa de sitios en donde se posa la memoria, la cultura y la política, deviene el horizonte de las luchas socio-ambientales del presente. Los lugares sagrados, más allá de lugares de decoración absoluta del turismo, y más que sitios del ejercicio de su espiritualidad como religiosidad de lo primitivo en el movimiento al progreso establecido en los mitos del Capital como lo ven sus depredadores, representan territorios de lo común en la cultura maya. Si su identificación, como patrimonio cultural, corresponde a la forma estatalizada, sus desbordamientos políticos se construyen en la experiencia de lo común de la vida. Por eso, la defensa de los lugares sagrados en la forma patrimonio cultural es el tipo particular de lucha de clases. Esta toma en su configuración una forma completa del hombre genérico en los procesos metabólicos de la historia.

Así como fuera percibido por Martínez Peláez en sus estudios sobre la violencia y la rebelión en la época colonial, la espiritualidad maya, expresada actualmente en la defensa de los lugares sagrados, está atravesada por este componente insurreccional de la teología-política, que se despliega, históricamente, desde la fractura colonial. Por eso, aquí y ahora, seguimos en este circuito histórico a contrapelo de la dominación colonial y neocolonial manifestado en la activación patrimonial de los Lugares Sagrados Mayas.



Bibliografía

Benjamin, W. (2010). Excavar y recordar. En W. Benjamin, *Imágenes que piensan*, Obras, libro IV, vol. 1 (pág. 350). Madrid: Abada.

Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor, La balsa de la Medusa.

Composto, C. (2012). Acumulación por despojo y neoextractivismo en América Latina. Una reflexión crítica acerca del Estado y los movimientos socio-ambientales en el nuevo siglo. *Astrolabio*. No. 8, 323-352.

Composto, C., & Navarro, M. (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. En *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina* (págs. 33, 75). México, D.F.: Bajo Tierra Ediciones.

De Vos, J. (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1590-2000*. México: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores.

Escobar, A. (26 de 01 de 2016). Desde abajo, a la izquierda y con la tierra. La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. Obtenido de *Pueblos en Camino*: <http://pueblosencamino.org/?p=2213>

Gerzovich, D. (2009). Aura e imagen dialéctica. Teología, temporalidad, hermenéutica y política en Walter Benjamin. V Jornadas de Jóvenes Investigadores.

Holloway, J. (2013). *¡Comunicemos!* Guadalajara: Grietas Editores.

Löwy, M. (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

Löwy, M. (2005). Comunismo y religión: La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui. *Herramienta* No.51, 105-116.

Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Mariátegui, J. (1930). *En defensa del marxismo*.

Marx, C. (2000). *Crítica del programa de Ghotá*. Ediciones elaleph.com.

Marx, C. (2014). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I, Libro I*. México: Fondo de Cultura Económica.



Marx, C., & Engels, F. (1980). Obras escogidas Tomo 1. Moscú: Progreso.

Navarro, M. (2012). Las luchas socioambientales en México como una expresión del antagonismo entre lo común y el despojo múltiple. (CLACSO, Ed.) Revista del Observatorio Social de América Latina , Año XIII, No. 32, 149-172.

Payeras, M. (1996). Asedio a la utopía. Guatemala: Sol y Luna.

Payeras, M. (1998). Los días de la selva. Guatemala: Piedra Santa.

UNESCO. (2003). Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Obtenido de unesco.org: <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>



Parte II.

Arte y estética como producción espacial de lo político.



El muralismo zapatista como arte comunitario de resistencia. Antecedentes y aspectos importantes de su lenguaje visual

Detlef R. Kehrmann

Arte y política: Las experiencias de las vanguardias artísticas europeas

De acuerdo con Bourdieu, se puede hablar de una brecha o “zanja estructural” entre el arte y el activismo político debido a las diferencias de esos “campos” en cuanto a las modalidades de reconocimiento y legitimación, de los modos de subjetivación, de su fundamentación en la estratificación social, etc. (Bourdieu, 1995) Sin embargo, a pesar de esas diferencias, de acuerdo con Rancière, el arte es inseparable de la política, ya que constituye una subversión estética de la “división de lo sensible” (Rancière, 2002), o sea de las condiciones de pensar y actuar en una situación concreta.

Según Adorno “el arte es la promesa de felicidad que se rompe” (Adorno 2004: 184), una promesa que debe entenderse no como consuelo, sino como crítica de la vida alienada y falsa. Es en el arte auténtico donde Adorno ve aún fuerza de resistencia contra la racionalización total del mundo, posibilidad de transformación social. Tiene un doble carácter en relación con la vida: es autónomo, porque sólo separado de la sociedad puede ser crítica, hacer visible su naturaleza opresiva, y a la vez es un hecho social, es parte de la sociedad. En contra del “arte comprometido”, Adorno señala que, si el arte se convierte en instrumento de evaluación social, se regresa al mismo control dominante contra el que el compromiso pretende luchar.

Bürger en su *Teoría de la vanguardia* considera que el ataque de los movimientos artísticos de dadaísmo y surrealismo, de principios del siglo XX, contra la autonomía del arte, su intento de reintegrar el arte en la vida diaria fracasó, tratándose de una “falsa superación de la institución arte” (Bürger, 2000: 110), siendo su crítica absorbida y recontextualizada en el discurso del arte oficial y domesticada y mercantilizada por la industria cultural. Como sus obras no lograron hacerse ampliamente comprensibles para sus receptores, distanciaron el arte aún más de la vida cotidiana, suscitando con ello más bien una imagen hermética y elitista del arte contemporáneo.

Haciendo referencia a los años 1960, como movimiento vanguardista más radical se puede considerar a la Internacional Situacionista (IS, 1957-1972) percibida incluso en el contexto político más que en el artístico, debido a su papel importante en influenciar fuertemente la



cadena de protestas en París de mayo de 1968. Fue radicalmente vanguardista por cuestionar la obra de arte en el sentido clásico de objetos producidos para exposiciones, museos y espectadores pasivos y convertir la vida misma en arte, superar al arte dentro de la vida cotidiana. Las ideas centrales de la IS se refirieron a la construcción de “situaciones”, acciones subversivas contra la “sociedad del espectáculo” (Debord, 1995), el hacer valer la contraposición del *homo ludens* al *homo oeconomicus*, reapropiando el espacio público para la experiencia sensual, la distorsión – *détournement* – de su uso original para lograr un intercambio comunicativo que se opone al intercambio de mercancías.

Se pueden resumir las experiencias de las vanguardias artísticas en el sentido de que la revuelta al interior del arte, incluso si se articula explícitamente en forma política, sólo es percibida por la misma institución arte y carece de efectos sociales y políticos fuera de sus límites. Sabiendo de esta ineficacia, la sociedad capitalista tolera la revuelta cultural o artística, lo que Marcuse denominó “tolerancia represiva” (Marcuse, 2010). Como lo demostró el movimiento situacionista, el arte puede adquirir el carácter de una crítica política sólo si sobrepasa los límites de la institución arte y penetra en el espacio público aun a riesgo de no ser percibido como arte. Buscando cambios en las prácticas cotidianas de los individuos, se desdibujan las fronteras entre arte y política: arte se vuelve política y política arte.

Arte popular y arte indígena

El arte no es mera copia de lo visto, hace visible lo invisible; así una pintura es producto no sólo de lo que el pintor ha visto sino también del cómo lo ha visto. La mirada del artista no es vacía, sino es dirigida y formativa: selectiva, orientadora y valorativa: por consiguiente la obra artística visual revela algo sobre el sujeto de esta mirada (Schweppenhäuser, 2009: 25). En este sentido el lenguaje artístico representa un esfuerzo de ir más allá de un mero medio de comunicación que se limita a nombrar las cosas como son; es “resultado de una simbolización” (Belting, 2007: 14), un lenguaje simbólico.

El arte indígena se nos presenta, a primera vista, como lenguaje simbólico de una cultura diferente de la occidental capitalista. Debido a esta diferencia hay que considerar que los modelos de comprensión estética arraigados en la cultura occidental no son trasladables sin más a otra cultura como es la indígena. A la “dialéctica negativa” en el sentido adorniano como crítica inmanente del pensamiento identitario, para que se libere lo no-idéntico, lo otro, y se reconozca no sólo como alienación bajo la perspectiva de la apropiación en el sentido hegeliano, sino como anti-identidad, como “identidad de lo no idéntico” (Schipping, 2007: 71), se acerca una ética en relación a lo culturalmente diferente, “extraño” que resiste a su



apropiación y no se define desde lo propio sino desde lo ajeno. Tal “ética responsable” (Waldenfels, 1992) nos obliga en el plano individual o en el colectivo, a cuestionar cualquier superación de lo ajeno en la forma de un centrismo como es el eurocentrismo u occidentalismo que representa las pretensiones universalistas del mundo de vida occidental-europeo como modelo único del desarrollo de la civilización. Por ende, una aproximación al muralismo comunitario zapatista debe entenderse como diálogo intercultural dispuesto a renunciar a pretensiones universalistas de la estética occidental. El arte autónomo del mundo indígena rebelde requiere para su comprensión de categorías estéticas propias, autónomas con relación al mundo occidental capitalista.

En el contexto del debate latinoamericano sobre identidad cultural (Nuez Santana, 2012) cobran especial importancia consideraciones acerca de lo popular y lo indígena, en torno a las cuales se ha intentado elaborar una estética o sea teoría del arte propiamente latinoamericano. Lo popular remite al mundo subalterno que ha convivido con el hegemónico desde la época colonial, interrelacionando tradiciones prehispánicas con las europeas y, posteriormente en algunos países y regiones del subcontinente, también con las africanas. Hay un amplio consenso en el debate latinoamericano actual que deben desecharse visiones esencialistas románticas, de origen decimonónico, que consideran lo popular y lo indígena como un mundo estático sin posibilidades de cambio, sirviendo a una política nacionalista y populista que preserva el folclore como reservorio simbólico atemporal, “como archivo osificado y apolítico” (García Canclini, 1977: 102) y “venera la figura proto heroica del indígena precolonial mientras explota y discrimina al indígena concreto” (Escobar; Ramos, 2013: 104).

Sin embargo, las posturas interpretativas en lo referente a la relación entre lo popular y lo hegemónico divergen. Por un lado, se ha hecho énfasis en demostrar la imparable destrucción de bases tradicionales de la cultura popular por el proceso de modernización capitalista. Por otro lado, se ha insistido en el carácter conflictivo de la relación entre lo popular y lo hegemónico, ya que de ninguna manera “los sectores populares constituyen entes pasivos incapaces de réplica y resistencia” al poder de la cultura dominante, logrando conservar, por lo menos desde la perspectiva de la creación artística, sus “reservas alternativas de sentido” (Escobar, 2008: 167). Dichas reservas pueden interpretarse, en sentido adorniano, como espacio de autonomía que, según Escobar, el arte popular comparte con el culto o “erudito”, puesto que “la eficacia de las formas estéticas no debe [...] ser estimada desde su mayor o menor independencia de funciones, sino desde su mayor o menor capacidad de reforzar los muchos contenidos colectivos e imaginar la unidad social” (Escobar, 1991: 109).



De acuerdo con lo anterior, podemos entender el arte popular, a diferencia de la popularización de un arte instrumentalizado como mercancía por la industria cultural, como lo auténticamente creado por y para el pueblo, como expresión cultural de los dominados (Scott, 2000), el arte diferente y opuesto a la cultura impuesta por los dominantes. Escobar se refiere sobre todo a las culturas indígenas, cuyo arte en su dimensión estética rebasa lo meramente utilitario en el caso de la “artesanía” y, a la vez, más allá del disfrute de lo bello, está estrechamente relacionado con el cometido social, intermediando simbólicamente la experiencia colectiva, comunitaria indígena; así que “las formas artísticas fundamentales, las más significativas y ajustadas son las que están mejor insertas en la médula socioétnica compuesta por las principales funciones religiosas, sociales y económicas” (Escobar, 1991: 109). La “mayor coherencia simbólica” (Colombres, 1991: 10) del arte indígena en comparación con las manifestaciones artísticas de otros grupos populares lleva a Escobar a considerar – con referencia al diagnóstico de Benjamin, de una pérdida del aura del arte en el tiempo de su reproductibilidad técnica (Benjamin, 1989) – que “ese arte mantiene el aura – la magia velada de los objetos, del cuerpo pintado o emplumado – sin hacer de ella un valor absoluto” (Escobar, 2013: 120).

Hay que recordar que ya Warburg, en base a su investigación de finales del siglo XIX sobre “el razonamiento simbólico” a través del arte de danzas de indígenas norteamericanos, había llegado a la conclusión que éstos se encontraban en un “estado de hibridación y transición”, porque “viven entre el mundo de la lógica y el de la magia, y su instrumento de orientación es el símbolo”, lo que posteriormente le motivó a Warburg y sus discípulos a interpretar los símbolos en la cultura renacentista italiana a partir de raíces mitológicas y mágico-religiosas, cuya pervivencia indica “la coexistencia de la civilización lógica con una causalidad fantástico-mágica” (Warburg, 2004: 27). En este sentido podemos entender el arte indígena como interconexión simbólica de estos dos mundos, o sea como “memoria social” de comunidades insertadas en una modernidad capitalista occidental con respecto a su pasado remoto, ancestral y precapitalista. De ahí que sería muy erróneo considerar – de una manera etnocéntrica – el arte indígena el arte indígena como meramente “primitivo” (Boas, 1947), vestigio de un pasado remoto; más bien como conexión entre pasado y presente sus creaciones “son al mismo tiempo un arte ‘a secas’ contemporáneo, incluso moderno” (Araiza; Kindl, 2015: 33), lo que pone en entredicho también aquellas interpretaciones “que ven en las formas expresivas de los indígenas, arte popular o artesanía, pero no arte” (Díaz Cruz; Guzmán, 2011: 179). Como expresión de una conciencia y memoria social o comunitaria y no como “folclor” – a eso se refiere también Octavio Paz, según el cual la



creación artística indígena en forma de artesanía “subraya el carácter colectivo del estilo y revela que el engraido yo del artista es un nosotros” (Paz, 1997: 137).

En este contexto se plantea la importancia de la “dimensión pragmática” del lenguaje usado por los pueblos originarios en cuanto a la forma en que se relacionan sus palabras con las condiciones sociales y culturales de los mismos. Las lenguas de los indígenas zapatistas, que en su gran mayoría son de descendencia maya – tojolabales, choles, tzeltales y tzotziles – son lenguas de “hombres verdaderos” (Lenkersdorf, 1996). Podemos resaltar, según Lenkersdorf, en particular una diferencia fundamental de estas lenguas con las del mundo occidental: su forma no-monológica sino dialógica entre múltiples, por lo menos dos, sujetos. Sus oraciones no siguen la estructura sintáctica familiar para las lenguas occidentales “sujeto – verbo – objeto”, sino carecen del objeto gramatical, al disponer de diferentes tipos de sujetos y verbos de carácter semántico tanto agencial como vivencial. De esta manera las dimensiones sintáctica y semántica del lenguaje indígena se encuentran subordinadas a una praxis comunitaria en la cual la subsistencia de un individuo no es posible sin la de los demás, de la comunidad en su conjunto, las relaciones sociales por ende se conciben como relaciones “nosótricas” entre personas igualitarias y no reductibles a relaciones entre cosas (Bustamante, 2013).

El entender la identidad cultural no en forma esencialista sino como evolución, significa no caer en una visión simplificada que ve reunida la cultura indígena y su arte o artesanía como se nos presenta actualmente con su estado prehispánico, sino reconocerla como producto de un largo proceso de convivencia conflictiva y a la vez adaptiva con la cultura dominante, desde inicios de la época colonial, “para sortear escollos y enfrentar desafíos, apelando a toda su imaginación y sus recursos y sacando fuerza de sus recuerdos”, (Escobar, 1991: 160). Por eso no tiene ningún sentido pensar en la desaparición de lo popular y lo indígena en nuestra sociedad actual: pese a la “globalización” y sus fuertes tendencias de homogeneización e “hibridación” culturales las identidades conviven y “siguen manifestando sus códigos de representación y sus estilos narrativos” (García Canclini, 2001: 20).

En los últimos años se puede observar, a partir del estudio de los movimientos y luchas sociales en Latinoamérica, una revitalización de la noción de lo popular en combinación con la de lo comunitario, “en una doble dimensión: como un horizonte de transformación social y, al mismo tiempo, como una práctica cotidiana de lucha”, alumbrando ambas dimensiones “a una forma no enajenada de ejercicio de lo político” (Linsalata, 2016: 19-20) protagonizado por “entramados sociales comunitarios” (Gutiérrez Aguilar, 2015: 19). Teniendo en



consideración lo comunitario-popular como rasgo central del activismo político de los movimientos indígenas, se podría pensar que el lenguaje simbólico de los mismos debería encontrar su forma más idónea en un arte realizado no en forma individual, sino colectivamente.

De hecho, el *arte comunitario* o *arte de la comunidad* (*community art*) implica una redefinición de los conceptos de artista y de obra de arte: la negación del papel del artista como agente aislado, delegando gran parte de sus funciones tradicionales al grupo comunitario; la negación de una obra de arte distanciada de la realidad social, transformándose la obra en un proceso de interacción social. Sin embargo, hay que señalar un problema importante del arte comunitario. Considerándose este mismo en su inicio como un movimiento radical alejado de la institución arte, con el tiempo ha adquirido un carácter muy diferente al convertirse en una parte integral de las políticas de instituciones culturales y sociales oficiales o en un objeto de enseñanza en centros de arte. Si bien por parte de muchos artistas involucrados se ha articulado resistencia contra la institucionalización del arte comunitario, resta la pregunta dónde queda el carácter crítico de una práctica artística que se ve instrumentalizada como un servicio bondadoso y despolitizado de la política cultural oficial (Bishop, 2012).

La revitalización del muralismo en México

La pintura sobre muros públicos, paredes y rocas de cavernas y grutas es una de las más antiguas manifestaciones artísticas de que se tiene conocimiento. La tradición de pintar murales en México empieza con pinturas rupestres de veneraciones sagradas y narrativas de pasajes guerreros durante la antigua cultura olmeca y posteriores culturas precolombinas, y los frescos religiosos relacionados con la cristianización durante el período colonial, para llegar a enfocarse en temas sociales y políticos desde el siglo XIX.

Fue el movimiento muralista surgido después de la Revolución Mexicana de 1910, el que en el curso de su desarrollo durante un medio siglo hasta 1970 llegó a adquirir mucha importancia para el desarrollo del arte del siglo XX no sólo en México, sino también más allá de las fronteras del país. A manera de resumen, como rasgos centrales de este movimiento artístico mexicano podemos destacar:

- Fue un arte público no sólo por intervenir en espacio públicos, sino también por dirigirse a un público grande, tratando de ser comprensible, más allá de minorías, por las masas.



- Se enlazó estrechamente con la educación, siendo didáctico-informativo en cuanto a la narración de acontecimientos históricos importantes y estimuladores para la generación y el fortalecimiento de sentimientos de identidad nacional.
- Fue un arte estatizado por ser promovido y patrocinado por instituciones gubernamentales.
- Fue predominantemente arte figurativo y no abstracto, sin cerrarse a representaciones alegóricas y simbólicas. Sin embargo, hay diversidad de estilos como resultado de las trayectorias individuales de los representantes, usando elementos de diferentes épocas y corrientes artísticas europeas.
- Se desarrollaron diversas técnicas, observándose una apertura muy amplia hacia técnicas modernas relacionadas con el desarrollo tecnológico-industrial.
- Temáticamente en su fase inicial se concentró en la glorificación de la Revolución y del pasado precolonial, en la crítica a la conquista, en acontecimientos y personajes históricos sobresalientes y en tradiciones populares (de campesinos y obreros), abriéndose con el tiempo hacia un más amplio abanico iconográfico relacionado sobre todo con la crítica social y política del México contemporáneo, desde una perspectiva socialista.

El muralismo, a pesar de su decaída como corriente estética nacional predominante a partir los años cincuenta, considerándolo “antimoderno, superado, agotado” (Guadarrama Peña, 2012: 171), ha logrado persistir en México hasta hoy en día, debido al surgimiento de infinidad de muralistas en el ámbito regional y local (Collin, 2003: 28). Pero fue en los años setenta, a través de los grupos vanguardistas neoconceptuales, buscando la exploración de nuevas experiencias creativas a partir de la colectividad, cuando se dio el paso hacia “una real ruptura” con el muralismo clásico, al retomarlo “bajo un nuevo concepto, más contestatario y más público, y alejados del patrocinio estatal” (Guadarrama Peña, 2012: 173).

Tal ruptura en parte ya había sido propuesta por Siqueiros, el muralista clásico quien constantemente había acompañado su trabajo artístico con reflexiones escritas dedicadas a la “experimentación, trabajo colectivo y socialización del arte” (Guadarrama Peña, 2012: 174). Siqueiros muy seguido se había pronunciado en favor del trabajo colectivo y formado en muchas ocasiones agrupaciones de pintores y escultores de varios países para realizar sus trabajos murales, “perfeccionando [...] la coordinación de nuestras individualidades, en relación con la capacidad de cada uno” para “sacar a la plástica del miserable intento



individual para retornarla al procedimiento colectivo racional y democrático” y, al mismo tiempo. Sacarla “al aire libre, [...] hacia la calle” donde se conecta con la mayor población posible (Siqueiros, citado en Guadarrama Peña, 2012: 175-176).

Entre los grupos artísticos de la década de los 70 los que fueron importantes para la revitalización del muralismo se deben mencionar: Tepito Arte Acá, Suma, Germinal y el Taller de Investigación Plástica (TIP).

Tepito Arte Acá se formó en 1973 en el barrio Tepito de la ciudad de México. Su propósito principal fue la identificación social local mediante el rescate de costumbres y tradiciones populares del barrio Tepito, apropiándose de distintos lenguajes artísticos, para integrarles objetos de la vida cotidiana local. Pintó murales en las bardas y paredes de vecindades, propiciando de esta manera la convivencia cotidiana de la población con el arte. La obra maestra del colectivo, según su principal exponente el muralista Daniel Manrique (1939-2010), fue el mismo barrio Tepito, es decir, la fusión entre la vida cotidiana y el arte en el barrio, tratándose de un arte “que viene del pueblo” y siendo los artistas “sólo instrumentos para expresar lo que la gente quiere” (“Dedican mural ...”, 2019).

SUMA fue el grupo con mayor intervención en los espacios públicos de la ciudad de México, desarrollando sus actividades entre 1976 y 1982. Su búsqueda de una mayor comunicación directa con el público lo llevó al grupo explorar la calle como espacio visual artístico en el sentido de un “entramado vivo-afectivo” y, a la vez, un “dispositivo de crítica institucional” (Torres Arroyo, 2017), dejando huellas efímeras en las bardas y banquetas para contrarrestar la contaminación de la calle por los mensajes publicitarios. En sus murales en las bardas incorporaron carteles, copias fotostáticas, offset y otros materiales urbanos encontrados como corcholatas, recortes de periódicos y de publicidad, coladeras y desechos, y con una iconografía basada en personajes ciudadanos menos favorecidos como los teporochos, las marías, los desempleados, tragafuegos, etc.

Germinal, surgido en 1977, fue un grupo que buscaba insertarse directamente en organizaciones sociales y políticas existentes. Consolidó su enfoque de vincular la educación artística con la concientización política y social popular mediante talleres tanto en México como en Nicaragua después de la revolución sandinista. El trabajo mural del grupo se centró en la producción de mantas artísticas, calificados por sus integrantes como “murales con patas” (Guadarrama Peña, 2012: 173), murales móviles que se utilizaron para manifestaciones populares como herramientas para transmitir mensajes directamente relacionados con las necesidades de protesta y denuncia específicas del momento concreto.



El TIP se formó en 1974 como colectivo artístico multidisciplinario. Fue el primer grupo que trabajó con un enfoque de arte comunitario tanto en zonas urbanas como en áreas rurales en Nayarit, Guanajuato y Michoacán. Con la finalidad de empoderar vía el arte a las comunidades en acciones de resistencia contra la violencia de que padecían, en su lucha social y política por resolver problemáticas agudas que les afectaban gravemente en sus derechos fundamentales referentes al agua, la tierra, la energía, el derecho a la biodiversidad, a los recursos naturales y otros aspectos para mejorar la calidad de vida, las obras de arte debían formar parte de esas mismas acciones, involucrándose las comunidades plenamente en ellas, incluyendo hombres, mujeres y niños, desde su conceptualización hasta su realización. Aparte de expresiones artísticas del arte conceptual como happenings, instalaciones y de prácticas performativas y escénicas, fue en particular el mural que tuvo mayor demanda como dispositivo estético para vincularse con las necesidades comunitarias de manifestar públicamente las denuncias y reivindicaciones, convirtiéndose sus inauguraciones además en fiestas populares con teatro, música y danza. El trabajo del TIP como colectivo completo duró 10 años, de 1978 a 1988, sin embargo, posteriormente algunos de sus integrantes originales, sobre todo el fundador José Luis Soto lograron dar continuidad al arte comunitario, contando hasta finales del siglo XX con unos cien murales realizados con este enfoque. (Soto González, 2012).

Se debe recalcar en particular la importancia del TIP en cuanto a la revitalización del muralismo mexicano, convirtiéndolo en muralismo comunitario, i.e. “autogestivo, independiente y participativo” (Soto González, 2012: 316). Lo giró desde su situación como arte público oficial considerado de patrimonio nacional hacia lo social, hacia la resistencia y la denuncia ante y contra las instancias oficiales; hizo realidad del ideal romántico del muralismo desde los años veinte, de acercar el arte al pueblo, al trasladarlo desde los interiores de edificios de gobierno ciudadanos hacia las comunidades donde verdaderamente se necesitaba; convirtió al público en sujeto de la obra misma, pudiendo las comunidades, en vez de ser representadas, auto-representarse en la producción, las imágenes y en el entorno de la recepción de sus murales; recuperó la historia más allá de su lectura oficial, resignificándola, y rehabilitó la memoria colectiva contra el olvido de un pasado subsistente en el presente, de su promesa de felicidad aún no cumplida. Además, todas las prácticas artísticas involucradas “cumplieron con la función estética, porque envolvían los sentimientos como experiencia colectiva, con una serie de signos, pero también de adaptaciones y nuevas creaciones” Con tal propuesta estética se sentaron “las bases en México para la integración del arte con la vida” (Guadarrama Peña, 2017).



El carácter comunitario del muralismo zapatista y su lenguaje visual artístico

El muralismo zapatista inició en 1995, cuando artistas militantes de todo México e incluso del extranjero empezaron a responder a una invitación del EZLN de realizar trabajos pictóricos con y entre las comunidades. Hasta la fecha se cuenta con cientos de murales pintadas en las paredes de edificios públicos y de algunas casas privadas dentro del territorio autónomo zapatista. Estos murales en gran parte han sido resultados no sólo de trabajos de pintores individuales, sino de procesos colectivos.

La responsabilidad de la promoción y el impulso de las pinturas murales cae en la autogestión de la respectiva comunidad (Hijar González, 2013). En este sentido el muralismo forma parte de una cotidianidad de la resistencia sociopolítica en forma participativa. Esa resistencia se logra en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en Chiapas, agrupados desde 2003 en cinco centros regionales, llamados “Caracoles”, cuyo funcionamiento político-administrativo está a cargo de gobiernos participativos, “Consejos autónomos municipales” y “Juntas de Buen Gobierno” dentro de los cinco “caracoles” que agrupan varios municipios – de acuerdo al lema de “mandar obedeciendo” y sus principios de “servir y no servirse”, “representar y no suplantar”, “construir y no destruir”, “obedecer y no mandar”, “proponer y no imponer”, “convencer y no vencer”, “bajar y no subir” –, un sistema democrático radical que supera la separación entre lo político, lo social, lo económico y lo cultural y que ha llegado a ser modelo para otros movimientos de emancipación en el mundo. De acuerdo con los principios “caminar al paso del más *lento*, para ir todos juntos” y “preguntando caminamos”, los zapatistas someten a prueba sus ideas de autonomía y las ajustan sobre la marcha de su implementación práctica. Eso tiene como consecuencia que puede haber diferencias entre las comunidades en cuanto a sus formas de vivir su autonomía, jugando las diferentes tradiciones indígenas un papel importante, en congruencia con el objetivo zapatista de crear “un mundo en que quepan muchos mundos”. Autonomía, en este sentido, promueve la participación de todos en la (re)construcción, “desde abajo”, de sus propias identidades colectivas en vez de identificar y absolutizar de manera esencialista “desde arriba” una imagen dominante de identidad. Son identidades que se definen en forma dinámica continuamente de nuevo, como procesos permanentes, teniendo en consideración la no exclusión de otros indicada por el principio zapatista “para todos todo, para nosotros nada”, el cual implica una pretensión universal de incluir a la lucha zapatista, más allá de “nosotros”, a todo aquel que se sienta “abajo y a la izquierda”. Con la consolidación de los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno se ha ido formalizando la resistencia zapatista a la “hidra capitalista” y al gobierno mexicano, una resistencia que implica una “ruptura epistémica” (Mignolo 2010b) con los



modos tradicionales de la política. Se busca una política independiente del Estado y distanciada a partidos políticos, orientándose a la idea de “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2002).

El tomar distancia de formas de organización tradicionales de la emancipación social es un problema muy difícil de resolver, que obliga a expresar algo que no es parte de la experiencia sensible y requiere de nuevos códigos de comunicación entre los hombres acerca de la interpretación de la realidad en la que viven y de un mundo diferente que deseen. Así, aparte de la invención zapatista de neologismos y simbolismos, el enfoque estético juega un papel decisivo en la apertura de nuevas perspectivas del pensamiento revolucionario (Martínez Genis, 2015).

Todos los murales en cuanto a los diseños y bocetos son autorizados por la comunidad. Los recursos para la realización de los respectivos procesos artísticos son proporcionados por las mismas comunidades y autoridades autónomas o recolectadas a través de campañas. El nivel y la participación de la comunidad comunitaria en los procesos artísticos relacionados con la elaboración de los murales varía. En algunos casos algunos pintores muralistas – como Gustavo Chávez Pavón – tuvieron que realizar la producción mural solo, en otras se logró la conformación de colectivos comunitarios al respecto, acompañando el trabajo pictórico comunitario pedagógicamente con charlas y talleres (Chávez Pavón Guchepe, 2007; Híjar González, 2008). También se ha trabajado con promotores externos – como el colectivo “Pintar Obedeciendo” coordinado por Sergio (Checo) Valdez – que como “facilitadores” o “habilitadores” animan a pintar, “no imponen iconografía ni signos y símbolos, buscan que los habitantes de la comunidad ´expresen lo que sienten y generen su propia estética´ con los elementos gráficos que ellos decidan y quieran” (Híjar González, 2011).

Se debe subrayar que todos los murales, incluso aquellos donde se reconoce la mano de un artista profesional externo a la comunidad, cuentan con una alta aceptación e identificación comunitaria, ya que se vinculan en su elaboración con los imaginarios locales y en su pura presencia forman parte de la vida cotidiana de las comunidades (Vargas Santiago, 2007; Híjar González, 2013; Martínez Genis, 2015).

Los soportes de los murales varían desde material orgánico (madera, adobe) hasta inorgánico (ladrillo, tabique, etc.), aplicándose directamente, sin base de preparación, pintura comercial vinílica o de aceite, lo que dificulta su conservación y al mismo tiempo expresa claramente el carácter efímero de los murales de acuerdo con la idea del movimiento zapatista de hacerse superfluo con el tiempo y no tomar el poder en el Estado (Vargas Santiago, 2007: 23). En cuanto a la paleta cromática, se usan principalmente colores cálidos y



saturados que reflejan la lucha y resistencia como alegre rebeldía. Predomina el estilo popular-indígena con composición espacial de figuras planas y perspectiva jerárquica; pero a veces también hay similitudes con el estilo realista del muralismo histórico y su uso de la espacialidad con mayor dimensión del centro y el primer plano (Vargas Santiago, 2007: 30); asimismo se encuentran elementos del cartelismo de los años sesenta y setenta, del grafiti urbano de finales del siglo XX y de la corriente artística naïf.

La extensa iconografía de los murales zapatistas expresa el deseo de luchar por la supervivencia de la vida indígena tradicional frente a la fuerza destructora del mundo moderno científico y tecnificado, lo que se hace evidente en la predominancia de los motivos de la naturaleza – soles, lunas, árboles, plantas y sobre todo el maíz, palomas y otros animales, ríos, montañas y otros paisajes –, de figuras míticas y religiosas de la época precolonial así como también de motivos cristianos (Virgen de Guadalupe con paliacate). Incluso en los murales chiapanecos con mensajes meramente políticos y con figuras procedentes de la historia mexicana (Emiliano Zapata, Ricardo Flores Magón, los comandantes zapatistas) y otros personajes de los pueblos zapatistas (mujer artesana, niños y niñas tomados de la mano, y, a la vez estrellas rojas, corazones, rostros cubiertos con pasamontaña y paliacates, caracoles) no faltan bordes ornamentales con motivos de la naturaleza (Zimmering 2004). Todos esos íconos representan referentes básicos de los imaginarios del movimiento zapatista, uniendo lo insurgente, lo revolucionario y realidades históricas con el mundo mítico indígena. Además, los murales plasman narraciones: las denuncias de la opresión de la dignidad humana de los pueblos maya, las frustraciones de sus esperanzas y sueños, y, a la vez, los logros que se han obtenido en la construcción de otro mundo.

Reconocemos en el lenguaje visual del muralismo zapatista un esfuerzo de ir más allá de un mero medio de comunicación que se limite a nombrar la cosa como dato inmediato. Trasciende un “realismo” en cuanto a la situación actual de las comunidades zapatistas, expresando la experiencia de éstas en el sentido enfático en que Benjamin usa este concepto referente a lo colectivamente compartido en la vinculación sensorial, emotiva y cognitiva con lo que permanece (Benjamin, 2007). Su carácter simbólico lo podemos entender como apertura del mundo presente hacia la memoria colectiva de experiencias históricas relacionadas con un mundo pasado remoto aún no reprimido por la vivencia capitalista y con los conflictos y luchas en el mundo presente. Tal apertura posibilita una percepción de la “simultaneidad de lo no simultáneo” (Bloch, 1985), del universo como “multiverso” (Bodei, 1979) o sea – en lenguaje zapatista – como “un mundo donde quepan todos los mundos que resisten” (EZLN, 2005).



La imaginación de otro mundo posible que rompa con el “desencantamiento del mundo” (Max Weber) basado en la subordinación del trabajo vivo bajo el trabajo abstracto, reclamando el fin del “tiempo de reificación” y el comienzo del “tiempo de insubordinación” (Tischler, 2004), hace valer, a partir del no como “grito de horror y rechazo” (Holloway, 2002), la “utopía del valor de uso” (Echeverría, 1998) frente a la continua homogeneización y acumulación del valor de cambio como capital. La creación de un mundo de representaciones indirectas, i. e. no visibles, es producto del constante “trayecto antropológico” (Durand, 2004) entre subjetividades y su medio cósmico y social y llega a nosotros como imágenes simbólicas, que en su conjunto conforman los “imaginarios en la génesis del neozapatismo” (Matamoros Ponce, 2005). Fundamental para estos imaginarios es la actualización, a través de la memoria social, de “imágenes solidarias con metafísicas del pasado” (Matamoros Ponce, 2016: 138), no en el sentido de imágenes de un mundo trascendental fuera del mundo vivido, sino como “imágenes dialécticas” inscritas en este mismo mundo, trascendentes por vislumbrar su otredad, su “todavía no”. Son imágenes de un futuro guiadas por la memoria comunitaria que ilumina experiencias de un pasado remoto y reciente: las luchas sociales y sus contradicciones, esperanzas frustradas al hacerse consciente la ausencia de algo, realidades posibles, en proceso de ser, anticipando la realidad presente. Son imágenes que abren una dimensión utópica en un sentido no abstracto sino concreto – “utopías concretas” o “sueños soñados despierto” (Bloch, 1977: Bloch, 2007-2008) – al referirse a un horizonte histórico concreto.

Según Bloch, el arte es “una expedición a la utopía, a la utopía de nosotros mismos” (Bloch, 1977: 164). Para Adorno la utopía llega a ser distopía, utopía negativa, ya que insiste en la utopía como “cambio del todo”, lo que rebasa el mero encadenamiento de contenidos de esperanza (Adorno y Bloch, 1975) y se fusiona con el pensamiento estético de Adorno, siendo el arte “lugarteniente” de la utopía como cambio del todo, es decir como *totum* y *ultimum*. Igual a Adorno, también los zapatistas depositan en el arte la utopía de un cambio del todo: Son las artes y no la política que “cavan en lo más profundo del ser humano y rescatan su esencia [...] el arte entonces no trata de reajustar o arreglar la máquina. Hace, en cambio, algo más subversivo e inquietante: muestra la posibilidad de otro mundo” (EZLN – Subcomandante Galeano, 2016).

El muralismo zapatista es arte en resistencia. Podemos hablar de una autonomía estética que complementa y es parte de la autonomía política zapatista. A través de obras de arte independientes de y opuestos a los cánones del lenguaje artístico ligados a un sistema de arte contemporáneo mercantil, se expresa una “estética de resistencia” (Weiss, 2012), descolonizada con raíces indígenas premodernas, i. e. precapitalistas, como subversión del



monopolio simbólico del mundo capitalista. Al formar parte de la resistencia cotidiana en las comunidades zapatistas, el muralismo está dirigido a actualizar la utopía, la esperanza y la resistencia desde las significaciones imaginarias abiertas por la memoria colectiva en contra del olvido, fortaleciendo de esta manera la unión comunitaria y por ende la construcción de subjetividades colectivas emancipadoras con sus valores fundamentales de la dignidad humana y la autonomía.



Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (2004). *Teoría estética*. Obras completas, vol. 7. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W; Bloch, Ernst (1975). "Möglichkeiten der Utopie heute". Traub, Harald; Wieser, Rainer (Hg.). *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 58-77.
- Araiza, Elizabeth; Kindl, Olivia (2015). "Performance y antropología del arte" *Revista Diario de Campo*, tercera época, nos. 6-7: 32-41.
- Belting, Hans (2007). *Antropología de la imagen*, Buenos Aires: Katz.
- Bourdieu, Pierre (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona: Anagrama.
- Benjamin, Walter (1989). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos*. Buenos Aires: Taurus, 1989: 15-60.
- Benjamin, Walter, (2007). "Experiencia y pobreza". Benjamin, Walter. *Obras*, libro II/vol. I. Madrid: Abada: 216-222.
- Bishop, Claire, (2006). "The social turn: Collaboration and its discontents". En: *Art Forum*, February: 178-183.
- Bloch, Ernst (1977). *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Bloch, Ernst 1985). *Erbschaft dieser Zeit*, Werkausgabe Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp,
- Bloch, Ernst (2006-2007). *El principio esperanza*. 3 vols. Madrid: Trotta.
- Boas, Franz (1947). *El arte primitivo*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bodei, Remo (1979): *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch. Il confronto di Bloch con la tradizione filosofica da Platone a Heidegger*. Nápoles: Bibliopolis.
- Bürger, Peter (2000). *Teoría de la vanguardia*, Barcelona: Península, 3ª. ed.
- Bustamante, Carlos A (2013.: "Carlos Lenkersdorf. El tojolabal y la dimensión pragmática de los lenguajes". En: *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, no 28: 155-170.
- Chávez Pavón Guchepe, Gustavo (2007). "En la pintura rural mexicana, una experiencia en do mayor". *Crónicas*, no.12: 159-176.



Collin, Laura (2003). "Mito e historia en el muralismo mexicano". *Scripta Ethnologica*, no. 25: 25-47.

Colombres, Alfredo (2004). "Prólogo". Acha, Juan; Colombres, Alfredo; Escobar, Ticio. *Hacia una teoría americana del arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1991: 9-32.

Debord, Guy (1995). *Sociedad del espectáculo*, Santiago de Chile: Naufragio.

"Dedican mural a Daniel Manrique, creador del Arte Acá en Tepito" (2019). *La Jornada*, Capital. México, 30 de marzo (<https://www.jornada.com.mx/ultimas/capital/2019/03/30/dedican-mural-a-daniel-manrique-creador-de-arte-aca-en-tepito-1544.html>, 26 de julio de 2019).

Díaz Cruz, Rodrigo; Guzmán, Adriana (2011). "Miradas posibles: los ojos múltiples del arte y del ritual". *Antropología. Revista oficial del INAH*, no. 92: 178-190.

Durand, Gilbert (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. México: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, Bolívar (1998.: *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

Escobar, Ticio (2008). *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*. Santiago de Chile: Metales Pesados. 2da. ed.

Escobar, Ticio (1991). "El mito del arte y el mito del pueblo". Acha, Juan; Colombres, Alfredo; Escobar, Ticio. *Hacia una teoría americana del arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol: 85-181.

Escobar, Ticio (2013); Ramos, Julio (2013). "Los tiempos múltiples. Conversación con Ticio Escobar". *Caracol*, no. 4: 97-126.

EZLN (2005). "Sexta declaración de la selva lacandona" (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es>, 5 de enero de 2018).

EZLN – Subcomandante Galeano (2016.: "Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo". (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo>, 10 de diciembre de 2016).

García Canclini, Néstor (1977). *Arte popular y sociedad en América Latina*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.



Guadarrama Peña, Guillermina (2012). “El muralismo después de Siqueiros, retos y perspectivas”. *Crónicas*, no. especial: 171- 179.

Guadarrama Peña, Guillermina (2017). “El arte comunitario del Taller de Investigación Plástica” *Piso 9. Investigación y archivo de artes visuales*, 6 de marzo (<https://piso9.net/el-arte-comunitario-del-taller-de-investigacion-plastica/>, 26-07-2019).

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Bolivia: SOCEE/Autodeterminación.

Híjar González, Cristina (2008). “Rastros coloridos **de rebeldía, desde Chiapas hasta Palestina. Entrevista con Gustavo Chávez Pavón**”: **Discurso visual, segunda época, no. 10, junio** (<http://discursovisual.net/dvweb10/diversa/diventhijar.htm>, **27-07-2019**).

Híjar González, Cristina (2011). “Pintar obedeciendo. Mural participativo comunitario” **Discurso visual, segunda época, no. 18, diciembre** (<http://discursovisual.net/dvweb18/aportes/apohijar.htm>, **27-07-2019**).

Híjar González, Christina (2013) “Muralismo comunitario en Chiapas. Una tradición renovada” *Nierika. Revista de estudios de arte*, año 2, no. 4, julio-diciembre: 38-47.

Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta, México: Universidad de Puebla.

Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales: lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. México: Siglo XXI.

Linsalata, Lucía (2016). “Introducción. Leer las luchas en clave comunitario-popular. Reflexiones desde el México que no claudica”. Linsalata, Lucía (coord.): *Lo comunitario-popular en México: Desafíos, tensiones y posibilidades*. Puebla: BUAP: 13-27.

Marcuse, Herbert (2010). *La tolerancia represiva y otros ensayos*, Madrid: Catarata.

Martínez Genis, María del Carmen (2015). *Arte, signo y resignificación de la palabra en el movimiento indígena de América Latina. Del movimiento zapatista a la resistencia mapuche*. Tesis doctoral, artes. Granada: Universidad.

Matamoros Ponce, Fernando (2005). *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*. México: Universidad Veracruzana y BUAP.



Matamoros, Ponce (2016). “Lo que vale la pena de la experiencia mediada por violencia. Derecho y esperanza en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO)”. Linsalata, Lucía (coord.): *Lo comunitario-popular en México: Desafíos, tensiones y posibilidades*, Puebla: BUAP; 119-142.

Mignolo, Walter (2010b). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Nuez Santana, José Luis de la (2012). “La crítica artística latinoamericana de fin de siglo y la cuestión de lo popular”. *Aisthesis*, no. 52: 199-220.

Paz, Octavio. “El uso y la contemplación”. *Revista Colombiana de Psicología*, nos. 5-6: 133-139.

Rancière, Jacques (2002). *La división de lo sensible. Estética y política*, Salamanca: Consorcio Salamanca.

Schipping, Anne (2007). *Interkulturalität im Denken Theodor W. Adornos*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Schweppenhäuser, Hermann (2009). “Wahrbilder und Wahnbilder. Sensuelle und intellektive Konstituentien der Visualität”. Schweppenhäuser, Hermann. *Denkende Anschauung, anschauendes Denken: kritisch-ästhetische Studien über die Komplementarität sensitiver und intellektiver Relationen*. Münster: LIT: 20-30.

Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.

Soto, González, José Luis. (2012). “El Taller de investigación plástica. Una nueva travesía participativa a partir del muralismo mexicano”. *Crónicas*, no. especial: 309-327.

Tischler, Sergio (2004). “Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación”. En: *Bajo el volcán*, no. 7, pp. 121-137.

Torres Arroyo, Ana (2017). “Grupo SUMA: imagen, vestigio y montaje”. *REVLAT. Red de estudios visuales latinoamericanos*, 23 de junio de 2017 (<https://revlat.wordpress.com/2017/06/23/grupo-suma-imagen-vestigio-y-montaje/>, 26 de julio de 2019).

Vargas Santiago, Luis Adrián (2007). “Discursos y militancia en imágenes. Los murales zapatistas en Chiapas”. *Crónicas*, no. 12: 19-33.



Waldenfels, Bernhard (1992). "Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena". En: *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, no. 71, pp. 1-6.

Warburg, Aby (2004). *El ritual de la serpiente*. México: Sexto Piso.

Weiss, Peter (2012). *La estética de la resistencia*, Hondarribia: Hiru.

Zimmering. Raina (2004): "La referencia iconográfica a la ciencia y a la técnica: Una comparación entre el muralismo clásico y el muralismo con temporáneo en comunidades indígenas en México." Guzmán Schiappacasse, Fernando et al. (comps.). *Arte y crisis en Iberoamérica. Segundas jornadas de historia del arte*. Santiago de Chile: RIL: 179-188.



Miradas ex-puestas: Muros, imágenes y grietas a 25 años de zapatismo.

José Javier Contreras Vizcaino

Resumen

El artículo que a continuación se presenta, surge de reflexiones nacidas a partir de la experiencia de montaje de la exposición fotográfica: “El Florecer de la Autonomía: 25 años de resistencia y rebeldía, EZLN”; presentada durante los meses de febrero, marzo, abril y mayo de 2019, en múltiples espacios en la ciudad de Puebla, México.

La intención del artículo es problematizar la importancia del montaje en las ex-posiciones fotográficas, con el fin de explicitar la toma de posición de las imágenes en y frente a situaciones y contextos particulares. En este sentido, el escrito ensaya la posibilidad de pensar las nociones de: la mirada, las imágenes, el montaje y la implicación; para comunicar y transmitir las experiencias de resistencia y rebeldía que organizan, aquí y ahora, mundos otros posibles.

Palabras clave: Zapatismo, imagen, montaje, implicación, subjetividad.

Abstract

The article presented below arises from reflections born from the experience of mounting the photographic exhibition: “El Florecer de la Autonomía: 25 años de resistencia y rebeldía, EZLN”; presented during the months of February, March, April and May 2019, in multiple spaces in the city of Puebla, Mexico.

The intention of the article is to problematize the importance of the montage in the photographic ex-positions, in order to explain the position of the images in and against particular situations and contexts. In this sense, the paper tries out the possibility of thinking about the notions of: the gaze, the images, the montage and the implication; to communicate and transmit the experiences of resistance and rebellion that organize, here and now, other possible worlds.

Keywords: Zapatismo, image, montage, implication, subjectivity.



Introducción.

Se trataba... de renunciar a las vanas pretensiones de una literatura “para la eternidad” y de asumir, al contrario, una relación más directa con la actualidad histórica y política.

Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*.

A propósito de los 25 años del alzamiento zapatista en Chiapas, México, un grupo de compas decidimos organizarnos para montar una exposición fotográfica que tuviese como centro la construcción de la Autonomía en las comunidades indígenas zapatistas. En particular, la idea era exponer fotografías que visibilizaran los últimos cinco años del esfuerzo desplegado en las Juntas de Buen Gobierno (JBG). Aunque, cabe resaltar, que el esfuerzo autonómico no se restringe a los territorios delimitados por las JBG, sino que, no en pocas ocasiones, excede y desborda dichas fronteras.

Así pues, lanzamos la convocatoria a compas que, de antemano, sabíamos que poseen trabajo y material fotográfico con las características antes mencionadas. De manera grata, la convocatoria fue recibida con alegría y ánimo colaborativo. Comenzamos a decidir cuales fotografías compondrían la exposición, los espacios-tiempos a intervenir y las actividades complementarias a la exposición.

A lo largo de este proceso organizativo surgieron, como en toda actividad contracultural, una serie de desacuerdos, controversias y limitaciones; empero, también, generó un espacio para la reflexión de las experiencias de organización. Este texto, constituye el esfuerzo personal (en cuanto a que las opiniones sólo me representan), aunque siempre colectivo (pues la fuente del mismo es el espacio-tiempo de la colectividad), para pensar las implicaciones de la exposición fotográfica en la lucha social por la emancipación.

De esta manera, el ensayo se articula a través de tres apartados que, en sintonía con la fragmentariedad de nuestras sociedades, pueden ser leídos de manera fraccionada; pero que, en disonancia con la realidad, también debe ser entendida como un esfuerzo coordinado por desbordar y agrietar las murallas que rodean nuestra mirada.

El primer apartado intenta contextualizar y situar la problemática actual a partir de dos imágenes propuestas por las y los compas zapatistas: el muro y las grietas. Asimismo, las



implicaciones que tiene nuestra situación general en el capitalismo para el pensamiento y la mirada críticas. El segundo apartado expresa el esfuerzo por pensar la noción de “montaje” y, a partir de ahí, desplegar la discusión con las experiencias de las exposiciones fotográficas que, argumento, es siempre una “ex-posición”, un mostrar y salir fuera de los marcos discursivos y de visibilidad a través de los cuales se explica la lucha social indígena. Finalmente, el tercer apartado procura tejer los argumentos previos a través de las nociones de “toma de posición” y “toma de partido”, con el fin de introducir la discusión a la problemática actual y para sustentar que toda actividad cultural es, de por sí, una toma de posición, sea haga explícita o no.

Quizás este artículo tuvo que llamarse, más bien: ¡Romper el cerco! ¡Mirar la grieta!



La mirada, el muro y las grietas.

Van creciendo los muros, murallas, vallas y fronteras, cada vez más altas sus modernas, modernas fortalezas, como enormes jaulas, pero han olvidado construirles techo, ahí es a donde dirijo mi mirada por las noches al cielo.

Lenguaalerta, *Coloridos sueños*.

Las y los zapatistas nos han provisto a través de sus comunicados, a lo largo de estos 25 años de lucha abierta -pues recordemos que llevan 35 años como movimiento armado clandestino y 500 años de lucha-, de una constelación excepcional de imágenes para pensar “la realidad” y mirarla desde la lucha social. En particular, quisiera centrarme en dos imágenes para desplegar el ensayo -la mirada-: el muro y las grietas.

La primera imagen que quisiera presentar es la del muro capitalista²⁵. El muro es la apariencia real²⁶ en la que se expresa el cercamiento de la vida, del tiempo, del espacio y de nuestras relaciones sociales, por el capitalismo. El muro conjunta todas aquellas formas sociales que niegan nuestra existencia y fragmentan nuestra socialidad. El muro puede tomar la consistencia sólida e impenetrable del Estado o la corrupción, o la forma grácil y maleable de las mercancías para el consumo “improductivo” como el arte, el deporte o los *smartphones*. Es decir, lo importante del muro no está tanto en su presentación fenoménica ulterior, sino en su intención “interna”: servir a la valorización del valor y a la expansión de las formas de vida capitalistas.

De esta manera, podríamos señalar que la intención “oculta” del muro es negar la posibilidad de la transformación de las relaciones sociales capitalistas, es decir, negar la posibilidad de mundos otros que no se basen en la explotación y la dominación de clase. La función de la apariencia real del muro es convencernos de que la lucha por otros mundos posibles no vale la pena -es una lucha perdida de antemano-; que, en todo caso, de lo que se

²⁵ Esta descripción del muro y sus grietas está inspirada y, en parte, parafraseada de: (EZLN, 2015; Holloway, 2011; s.f.a; Holloway, Matamoros, & Tischler, 2016; Moisés & Galeano, 2017; Tischler, 2013).

²⁶ El concepto de apariencia real se desarrolla a partir de la propuesta de Sohn-Rethel (Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología, 2017) para criticar la lección ortodoxa del fetichismo de la mercancía que asume la diferencia radical entre apariencia y realidad y, por lo tanto, termina fetichizando las formas sociales capitalistas. Dicha crítica será fundamental para los planteamientos de la llamada Escuela de Frankfurt y del Marxismo abierto.



trata es de embellecer el muro, hacerlo más bonito, más humano, *ecofriendly*, sustentable, justo-conforme a derecho, etc.

El muro redonda en que la vida se vuelva monótona, carente de sentido, que transcurra en normalidad. Ello produce un empobrecimiento de la experiencia. Benjamin define la pobreza de la experiencia no como una imposibilidad de experiencias “nuevas”, sino que se presenta cuando los sujetos sociales “añoran liberarse de las experiencias, [cuando] añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso” (Benjamin, (1933) 2011, pág. 3).

El muro, pues, nos hace que reduzcamos la mirada al muro y su apariencia. Como un imán atrae nuestras miradas a su impenetrabilidad y adaptabilidad, a su aparente eternidad. El muro capitalista equivale al olvido, a la fragmentación, al dolor y a la rabia que nos provoca vivir en el capitalismo. La mirada que se centra en el muro capitalista y su aparente infranqueabilidad, provoca conformismo y fatalidad, dos actitudes fundamentales para “volvemos aptos” a esta vida sustentada en el miedo y la soledad, para normalizar el dolor y la rabia. La mirada que se centra en el muro genera un pensamiento que trata de explicar la realidad a partir de la dominación y la explotación, pero que se queda en ella y en su apariencia natural y ahistórica.

Dicha mirada, conformista o fatalista²⁷ -al final es la misma-, produce un pensamiento que pretende arraigarse en “lo existente”, “lo objetivo”; en un pensamiento que procura reproducir lo real “tal cual es”. El pensamiento referido puebla de información e imágenes el mundo; sin embargo, las imágenes y la información que produce pierden, cada vez con mayor frecuencia, la capacidad de transmitir experiencias. En este sentido, Kracauer señalaba que: “Nunca hasta ahora una época ha estado tan enterada acerca de sí misma... Nunca hasta ahora una época ha informado menos sobre sí misma”. (Kracauer, 2006, págs. 291, 292).

La información y las imágenes producidas a raudales dejan de comunicar experiencias, por el contrario, nos desinforman y nos incomunican. Dicho de otra manera, en vez de acercarnos a la realidad, nos aíslan; en vez de producir encuentros con los otros, nos alejan

²⁷ Lo que comparte ambas actitudes es la aceptación del “orden” social y su perennidad. Lukács (Historia y conciencia de clase, 1985) propone un análisis en suma interesante sobre la implicación ético-política de ambos comportamientos y actitudes.



mientras que, poco a poco, nos vamos confinando en nuestra “segura” soledad. Berger señala al respecto que nuestra experiencia se da en:

Una soledad confirmada a diario por cadenas de imágenes incorpóreas y falsas acerca del mundo. Sin embargo, su falsedad no es un error. Si se considera la búsqueda de ganancias como el único medio de salvación para la humanidad, los rendimientos se vuelven una prioridad absoluta y, en consecuencia, hay que pasar por alto, ignorar o suprimir lo existente. (Berger, 2002, pág. 19).

En particular si pensamos en la producción de imágenes a través de la técnica capitalista, por ejemplo, de la fotografía, observamos que esta cumple una función social de copiar o reproducir el mundo “tal cual es”. Benjamin ahonda al respecto, dice:

Cuanto más honda se hace la crisis del actual orden social, cuanto más rígidamente se enfrentan cada uno de sus momentos entre sí en una contraposición muerta, tanto más se convierte lo creativo —variante según su más profunda esencia, cuyo padre es la contradicción y la imitación su madre— en un fetiche cuyos rasgos sólo deben su vida al cambio de iluminación de la moda. Lo creativo en la fotografía es su sumisión a la moda. Él mundo es hermoso —ésta es precisamente su divisa. (Benjamin, 2013, pág. 10).

Sin embargo, existen otras miradas, otros pensamientos, otra fotografía, otra información y otras imágenes. En pocas palabras, pareciera que existen otras realidades ocultas y negadas por la realidad capitalista al interior de ella misma. Una de esas miradas es la que trata de mirar más allá del muro. Inquieta, insurrecta y solidaria, la mirada que intenta traspasar el muro, que busca otros horizontes, trata de romper con el magnetismo de la normalidad y descentra el foco, como queriendo hacer la dominación borrosa; cuando lo logra, encuentra grietas. En ese momento, se pregunta por la existencia de las grietas, no puede dejar de mirarlas.

Las grietas se pueden explicar, en términos generales, de dos maneras: el primer modo es decir que la grieta es inherente al muro, que se hacen por “fallas en el sistema” propias del muro. Y aunque esta explicación es válida, no es del todo cierta; pues, sobre todo, resulta inadecuada. No la considero adecuada porque, me parece, que aún parte de la dominación y de la explotación. Las grietas son explicadas como consecuencia “natural” del muro y,



aunque estas explicaciones pueden ayudar a describir las contradicciones del muro, comparten con la mirada hegemónica que lo importante es entender el muro, no las grietas en sí mismas.

La segunda manera de explicar las grietas es tratar de comprenderlas en sí mismas. Preguntar por su génesis social, por las subjetividades que las provocan, las habitan y, en ocasiones, las profundizan. Si bien esta mirada no evade la solidez del muro y su consistencia contradictoria, no parte de ahí. El punto de partida son las grietas mismas, ello ayuda a comprender la fragilidad del muro y, por ello, a pensar en traspasar el muro. Las explicaciones que parten de la solidez del muro pierden importancia. Esta mirada que busca grietas, que vive entre grietas, es frágil e incompleta porque depende de las grietas que, en ocasiones, se cierran. Por ello, debe cultivarse. La pregunta obvia es: ¿Cómo se cultiva la mirada desde las grietas?

No estoy seguro de que exista una sola respuesta a esa pregunta, es más, no considero pertinente dejar de pensar la pregunta sino ensayar, constantemente y desde nuestras grietas, diversas maneras de cultivar dicha mirada. Cultivar la mirada desde las grietas implica pensar desde la lucha social, desde las resistencias, desde las insurrecciones, y, por ende, desde sus limitaciones, sus contradicciones y sus experiencias.

Pensar desde la lucha, como dirán Bloch (1980) y Gunn (2005), es traspasar lo inmediato de la realidad; es pensar en contra de la objetividad de la experiencia mediada por el capitalismo; es pensar en contra-y-más-allá de la información y las imágenes exhibidas. Aunque suene un poco esotérico: es buscar en lo existente aquello que está negado, que existe en su forma de ser negado²⁸. Dicho de otra manera, equivale a rastrear en el dolor y la soledad contemporáneos la esperanza existente, la actualidad de la revolución.

Cultivar la mirada es pues un ejercicio por momentos imposible pero siempre necesario; cultivar la mirada desde la grieta implica cultivar la esperanza. El propio Kracauer dirá que: “bajo la fotografía de un ser humano yace su historia soterrada como bajo un manto de nieve” (2006, pág. 271). Berger señala que: “hoy, tratar de pintar [mirar] lo existente es un acto de resistencia que instiga a la esperanza” (Berger, 2002, pág. 19).

La fotografía, aquella que para Benjamin (2013) afirma que el mundo es hermoso y que Kracauer (2006) critica como técnica de desinformación, es rescatada por el primero.

²⁸ Acerca de la negatividad como punto de partida del pensamiento puede revisarse: (Adorno, 1984; 2013; Holloway, 2002; Holloway, Matamoros, & Tischler, 2007).



Benjamin apoya la crítica de Kracauer a la fotografía, pero rescata, de Kracauer mismo, los elementos de esperanza que contiene el despliegue técnico de la fotografía para, intentar, abrir la pregunta del *arte como fotografía*, ya no de la afirmación de la fotografía como arte.

El acto dialéctico que abre la esperanza de la técnica fotográfica, pero que aparece negado en el capitalismo, queda planteado por Benjamin de manera extraordinaria en las siguientes palabras:

En ella [en la divisa “el mundo es hermoso”] se desenmascara la actitud de una fotografía que es capaz de montar cualquier bote de conservas en el todo cósmico, pero que en cambio no puede captar ni uno de los contextos humanos en que aparece, y que por tanto hasta en los temas más gratuitos es más precursora de su venalidad que de su conocimiento. Y puesto que el verdadero rostro de esta creatividad fotográfica es el anuncio o la asociación, por eso mismo es el desenmascaramiento o la construcción su legítima contrapartida. (Benjamin, 2013, pág. 10)

La legitimidad de la fotografía como arte, está pues en su aspecto negado, en la posibilidad del conocimiento que puede producir en tanto logre captar los contextos humanos en los que aparece la imagen. La esperanza en la fotografía reside en la posibilidad de comunicar experiencias, de producir información e imágenes que existan contra-y-más-allá de “la realidad” capitalista.

Otra pregunta nos salta de inmediato: ¿Cómo ejercitar el carácter crítico de la fotografía? A través del desenmascaramiento y la construcción nos dice Benjamin. Pero... ¿qué quiere decir esto?



Memoria e implicación como toma de posición.

La implicación es un nudo de relaciones. No es ni “buena” (uso voluntarista), ni “mala” (uso jurídico policial) ... La génesis social del concepto de implicación obliga a la Sociología... a recibir en pleno rostro las contradicciones más desagradables, y nos obliga a moderar nuestro optimismo.

René Lourau, *Implicación y sobreimplicación*.

A través del desenmascaramiento y la construcción es que la fotografía como arte logra captar los contextos humanos en los que aparece, y con ello, mantiene la esperanza y la posibilidad de comunicar la experiencia: la experiencia del dolor, la rabia, la dignidad, la lucha y la fiesta. De esta manera, Benjamin propone, en primera instancia, una separación entre la mera copia y la imagen, en particular la imagen dialéctica.

“la copia... se distingue de la imagen. La singularidad y la duración están tan estrechamente imbricadas en esta como la fugacidad y la posible repetición lo están en aquélla. Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual en el mundo ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible.” (Benjamin, 2013, págs. 8, 9).

Para Benjamin, lo irrepetible, la singularidad y la duración, son las tres características fundamentales de la imagen dialéctica. Decíamos que la esperanza de la fotografía como arte se halla inscrita en la posibilidad de comunicar la experiencia social. El contexto humano de la producción fotográfica es siempre singular y, con ello, irrepetible. Cuando la fotografía logra captar dicho contexto, lo que comunica es el inacabamiento de la situación, su existencia contradictoria.

La distinción entre la copia y la imagen resulta fundamental, pues implican dos formas diferentes de pensar la realidad y al sujeto que la conoce. Para la copia, la historia y el contexto que reproduce son cognoscibles en su totalidad; precisamente por ello es que son reproducibles. Para la copia, el contexto humano se puede recrear una y otra vez, *ad infinitum*. Para la copia el fin es reproducir el fundamento del cual “proviene” y al cual quiere emular.



La fotografía como imagen dialéctica no pretende reconstruir la totalidad de la historia, sabe que esa tarea es absurda. No pretende seguir la corriente de la historia, en todo caso, trata de “cepillarla a contrapelo”. Pero, ¿cómo una imagen puede cepillar a contrapelo la historia? Expresando los contextos humanos en los que aparece, informando las experiencias de la época.

La imagen dialéctica no reproduce la historia, sino que expresa su interrupción, por ello, tiene siempre algo de anacrónica. La fotografía como imagen dialéctica no pretende emular ni reproducir el momento que interrumpe, por el contrario, trata de alargar su duración; luego entonces, guarda una relación estrecha con la memoria.

En la memoria no se incluye ni la totalidad de un fenómeno espacial ni la totalidad del decurso temporal de unos hechos... La memoria no considera los datos, sino que salta sobre los años o se dilata en la distancia temporal... Sólo así y no de otra manera puede darse la memoria, puesto que las disposiciones y los propósitos exigen represión, falsificación y realce de ciertas partes del objeto. (Kracauer, La fotografía, 2006, pág. 279).

La cita de Kracauer nos aporta un rastro que vale la pena seguir, cuando dice “las disposiciones y los propósitos” demandan “represión, falsificación y realce”. La fotografía como imagen dialéctica demanda del sujeto la toma de posición, lo implica en la selección de los elementos a exponer. El conocimiento de la historia y el contexto que puede aportar la fotografía como imagen dialéctica está condicionada por la implicación del sujeto, la decisión de la experiencia a comunicar. Para ello, tiene que desordenar o descomponer lo dado. En palabras de Huberman:

Para saber hay que tomar posición. No es un gesto sencillo. Tomar posición es situarse dos veces, por lo menos, sobre los dos frentes que conlleva toda posición, puesto que toda posición es, finalmente, relativa... Para saber hay que tomar posición, lo cual supone moverse y asumir constantemente la responsabilidad de tal movimiento. Ese movimiento es *acercamiento* tanto como *separación*: acercamiento con reserva, separación con deseo. Supone un contacto, pero lo supone interrumpido, si no es roto, perdido, imposible hasta el final. (Didi-Huberman, Cuando las imágenes toman posición, 2008, págs. 11, 12).



La imagen que cepilla a contrapelo la historia es una imagen que toma posición. En este sentido, no intenta reproducir el contexto en su totalidad sino romper con ese discurso; exponer sus contradicciones y prepararnos para el encuentro. La fotografía no pretende ser testimonio fiel de la historia, no tiende a retratar la verdad de un contexto humano; por el contrario, busca desordenar dicha verdad captando los momentos de no-verdad inscritos en la imagen, aquellos en los que aparece lo negado, exponiendo los trasfondos de lo inscrito como verdadero.

De tal manera, podríamos decir que la fotografía como imagen dialéctica busca producir contrainformación, provoca un estilo de pensamiento crítico que choca con la desinformación provista por las copias, rompe con la verdad instituida y evade establecer nuevas verdades. (Didi-Huberman, 2012).

Romper con lo dado, incorporar lo negado y transmitir experiencias del antagonismo irresoluble de nuestras sociedades, implica la toma de posición por parte de las imágenes. De lo que se trata es de desbrozar el contexto, dislocar lo puesto de antemano, y abrir el juego a nuevas disposiciones y situaciones en las que lo negativo, los contextos humanos de lucha, permanezcan. (Didi-Huberman, 2008). La toma de posición de las imágenes es imposible sin la exposición y el montaje de las mismas. ¿Qué implica exponer y montar imágenes dialécticas?



La exposición y el montaje.

Cuando la primavera sale por fin de la clandestinidad, nos da la impresión de que “tan pronto llega se ha ido”. No es para nada una estación, sino un anhelo.

John Berger, *La forma de un bolsillo*.

Para la exposición que realizamos sobre el zapatismo, la toma de posición era acercarnos, no para narrar una historia lineal del movimiento, sino para traerlo al frente, para actualizarlo. Producir un montaje fotográfico del EZLN implicó, por consiguiente, preguntar por la actualidad de la lucha social por la autonomía y ponerla al juego crítico de la contrainformación: mostrar un contraplano, producir un espacio estriado y agrietado en la fachada hegemónica de la tesitura lisa y la superficie plana del Capital.

La exposición fotográfica del EZLN no pretendía exponer el proceso de lucha para explicarlo, en el sentido de desplegar una serie de imágenes que contaran el orden justo de su “historia”, no buscaba deducir de las imágenes la “verdad” acerca del proceso de lucha; más bien, lo exponía políticamente y hacía manifiestos sus tomas de posición.

Para Benjamin, la exposición de lo político en la imagen significa “que debe *exponerse*, en todos los sentidos: exponerse a la contradicción de los otros puntos de vista, exponerse para hacer visible para todos sus tomas de posición, exponerse a los peligros inherentes a una postura de este tipo” (Didi-Huberman, *Cuando las imágenes toman posición*, 2008, pág. 146).

La exposición fotográfica, o al menos así me gusta pensarlo, desenmascaraba la desinformación reinante con respecto al EZLN que el pensamiento único ha reproducido a su alrededor, y construía un espacio político de discusión sobre la posición actual del movimiento. La exposición, en otros términos, es un montaje. Huberman señala que:

La exposición por el montaje, al contrario, renuncia por adelantado a la comprensión global y al “reflejo objetivo” ... No muestra las cosas desde la perspectiva de su movimiento global, sino bajo la de sus agitaciones globales: describe los torbellinos en el río antes que la dirección de su curso general. *Dys-pone* y recompone, expone por lo tanto creando nuevas relaciones entre las cosas, nuevas situaciones. Su valor político es por lo tanto más modesto y más radical a la vez, porque es más experimental:



sería, hablando estrictamente, *tomar posición* [desde] lo real modificando justamente, de manera crítica, las posiciones respectivas de las cosas, de los discursos, de las imágenes. (Didi-Huberman, Cuando las imágenes toman posición, 2008, págs. 127, 128).

De esta manera, el montaje no pretende explicar la experiencia del antagonismo social, en todo caso se trataba de exponer su historia como un proceso discontinuo en el que aparecen nuevas situaciones y nuevas problemáticas. No se trata sólo de cepillar a contrapelo la historia del capitalismo para mostrar la negatividad de la lucha social; sino de cepillar a contrapelo, también, las narrativas históricas sobre la lucha social que niegan el movimiento al interior, que enmascaran la lucha en vez de exponerla. De acuerdo con Huberman: “el montaje escapa a las teleologías, hace visibles los restos que sobrevivieron, los anacronismos, los encuentros de temporalidades contradictorias que afectan a cada objeto, a cada acontecimiento, a cada persona, cada gesto” (Didi-Huberman, Arde la imagen, 2012, pág. 21).

Exposición y montaje implican una toma de posición, pero impiden una toma de partido. Al respecto de la discusión entre Benjamin y Brecht acerca del papel de las imágenes, Huberman nos recuerda que la postura del primero -orientada hacia una “filosofía de la toma de posición”- apuntaba al carácter destructor que poseen las imágenes. Mientras que “Brecht ve en la toma de partido el objetivo natural de toda toma de posición, Benjamin comprende la toma de posición como una brecha posible en toda toma de partido” (Didi-Huberman, 2008, pág. 143).

El montaje que tiene la toma de partido como fundamento de la toma de posición se transforma en propaganda, se constituye en discurso que reinstala la noción de superación como positividad, negando, con ello, la contradicción del contexto histórico y de la experiencia social de lucha. Por el contrario, el montaje que toma posición desde la experiencia contradictoria de la lucha social “se desembaraza... rompe la realidad natural y trastoca sus fragmentos... asocia fragmentos y planos en configuraciones extrañas... El juego muestra que aún se desconoce la organización válida en función de la cual se habrán de presentar” las nuevas situaciones abiertas por la lucha social. (Kracauer, La fotografía, 2006, pág. 298).

El montaje trata, en última instancia, de *disponer las diferencias*. Como señala Huberman:



No se muestra, no se expone más que *disponiendo*: no las cosas mismas - ya que disponer las cosas es hacer con ellas un cuadro o un simple catálogo-, sino sus diferencias, sus choques mutuos, sus confrontaciones, sus conflictos... Ahora bien, tal disposición, en tanto piensa la co-presencia o la coexistencia bajo la perspectiva dinámica del conflicto, pasa fatalmente por un trabajo destinado, si se me permite, a *dysponer las cosas*, a desorganizar su orden de aparición. Una manera de mostrar toda disposición como un choque de heterogeneidades. Esto es el montaje: no se muestra más que desmembrando, no se dispone más que *dysponiendo* primero. No se muestra más que mostrando las aberturas que agitan a cada sujeto frente a todos los demás." (Didi-Huberman, Cuando las imágenes toman posición, 2008, pág. 97).



A modo de clausura

También nosotros tendremos que mirar a los
demás.

Walter Benjamin, *Pequeña historia de la
fotografía*.

Pensar significa traspasar.

Ernst Bloch, *El principio esperanza*.

El actual contexto sociohistórico en el que vivimos tiene la particularidad de presentar una cantidad ingente de imágenes e información que, sólo en apariencia, se muestran neutras. El aspecto cualitativo de dichas imágenes y tal información es que pretende una reproducción fiel de la realidad existente y, por lo tanto, niega la posibilidad real de transformar nuestro mundo; es decir, las imágenes y la información que se muestran objetivas poseen una narrativa que cuenta el mundo negando la existencia de otros mundos posibles.

Las imágenes y la técnica artística que tiene como consigna convertirse en copia objetiva de la realidad, carecen de la posibilidad de crítica en tanto se demuestran pobres para comunicar las experiencias y los contextos sociales en las que aparecen. Dichas imágenes producen desinformación, provocan soledad y miedo, y refuerzan el cerco individual y la fragmentación social característicos de las sociedades modernas capitalistas.

Al respecto señala Benjamin:

Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo <<actual>>. La crisis económica está a las puertas y tras ella, como una sombra, la guerra inminente. (Benjamin, (1933) 2011, pág. 4)

“Nos hemos hecho pobres” sentencia Benjamin; su pesimismo aparente es superado con creces por la capacidad para expresar, de manera crítica, una imagen actual de su tiempo.



Los muros crecen, la crisis económica se presiente y viene acompañada de guerra, y, sin embargo, la lucha y el antagonismo social existen, a pesar de que las imágenes provistas por el pensamiento hegemónico las nieguen. Nada más actual para nosotros y por ello, preocupante.

Ante el paisaje oscuro y sombrío de una tormenta que se avecina -o que ya está presente-, nada más difícil que encontrar la esperanza, pero, ¿dónde? La mirada que afirma lo existente la niega, el pensamiento apologético obstinado en vitorear las cosas tal cual son clausura la esperanza, la fotografía que copia la realidad captura imágenes vacías de experiencia. Sin embargo, existen otras miradas, otros pensamientos, otra fotografía, otra información y otras imágenes.

¿Dónde encontramos la esperanza?, insistimos. ¿Qué miran, que piensan, aquellos, aquellas, que divisan otros horizontes? Me parece que más que preguntar por el qué, hay que situar el dónde. Preguntarnos pues ¿desde dónde miran y piensan aquellos, aquellas, que divisan otros horizontes? Desde las grietas en el muro, nos hay situación ni posición más incómoda para mirar, pero, precisamente por ello, lleva inscrita en su existencia la negativa, la crítica a lo que “es”.

Pero, ¿cómo transmitimos la experiencia de la lucha?, ¿cómo compartimos la mirada desde la grieta? Benjamin plantea que no hay mejor manera que a través del montaje. En ese “desorden” de ideas, Huberman nos aporta pistas, dice:

Aquí donde el filósofo neo-hegeliano construye argumentos para *plantear la verdad*, el artista del montaje fabrica heterogeneidades para *dys-poner la verdad* en un orden que no es precisamente el orden de las razones, sino el de las <<correspondencias>> (para hablar con Baudelaire), de las <<afinidades electivas>> (para hablar con Goethe y Benjamin), de los <<desgarros>> (para hablar con Georges Bataille) o de las <<atracciones>> (para hablar con Eisenstein) (Didi-Huberman, 2008, pág. 108).

La mirada y el pensamiento que parte desde la lucha, que camina entre grietas, para pintar otros mundos no puede expresarse ni comunicar sus experiencias sino a través de desmontar la falsedad grabada en la verdad del mundo. Por ello, el y la “artista del montaje” no puede utilizar los mismos métodos ni las mismas técnicas que la mirada y el pensamiento único -hegemónico-; pues no pretende encontrar la verdad sino desenmascararla, no le sirve



explicar el orden de las cosas y los casos sino implicar-se en las rupturas para, desde allí, producir otra narrativa.

El o la “artista del montaje” existe y produce en-contra-y-más-allá de las imágenes y la información dadas por el pensamiento único, dispone de las imágenes y narra la experiencia a través del montaje que crea con ellas. “Una forma de exponer la verdad desorganizando -y no explicando- las cosas... es una *dialéctica del montador*, es decir del que <<dys-pone>>, separando y readjustando sus elementos en el punto de su más improbable relación”, señala Huberman (2008, pág. 108).

Aquí y ahora el o la artista del montaje actualiza la ruina de la existencia negada, aporta una constelación de imágenes que, desde su negatividad, apuntan la configuración más improbable de lo existente: la posibilidad abierta de su transformación. Es en este sentido, y no en el de instauración de un nuevo orden, que la verdad se expone, que la imagen arde:

Es en eso, pues, en lo que la imagen arde. Arde con lo real a lo que, en algún momento, se acercó (como cuando se dice, en los juegos de adivinanza, “te estas quemando” en lugar de “casi encuentras lo que está escondido”). Arde por el deseo que la anima, por la intencionalidad que la estructura, por la enunciación, e incluso por la urgencia que manifiesta (como cuando se dice “ardo por usted” o “ardo de impaciencia”). Arde por la destrucción, por el incendio que estuvo a punto de pulverizarla, del que escapó y del que, por consiguiente, es hoy capaz de ofrecer todavía el archivo y una imaginación posible. Arde por el resplandor, es decir, por la posibilidad visual abierta por su mismo ardor: verdad preciosa pero pasajera, debido a que está condenada a apagarse (como una vela que nos alumbra pero que, al arder, se destruye a si misma). Arde por su intempestivo movimiento, incapaz como es de detenerse a medio camino (o de “quemar etapas”), capaz como es de bifurcarse constantemente, de tomar bruscamente otra dirección y partir (como cuando se dice de alguien que debió irse porque “está en llamas”). Arde por su audacia, cuando vuelve todo retroceso, toda retirada, imposible (como cuando se dice “quemar los puentes” o “quemar las naves”). Arde por el dolor del que proviene y que contagia a todo aquel que se toma la molestia de abrazarlo. Por último, la imagen arde por la memoria, es decir, que no deja de arder, incluso cuando ya no es más que ceniza: es una forma de expresar su



vocación fundamental de sobrevivir, de decir: Y sin embargo... (Didi-Huberman, *Arde la imagen*, 2012, pág. 42).

De lo que se trata y trató en las exposiciones es de traer al campo de visibilidad aquello que está invisibilizado constantemente en la narrativa o discursiva capitalista: la lucha social. La existencia negada del sujeto social contradictorio y antagónico que está en lucha, inmerso en procesos sociales situados en un contexto particular.

Las imágenes que se aportan exponen a sujetos que también nos miran; que pareciese, en algunas de las fotos, se dispone para una conversación de las miradas, cuando miran a quien le fotografía. En este sentido, el o la fotógrafa no es un sujeto externo y objetivo que se puede proteger detrás de la cámara, sino que es interpelado por el acontecimiento y la experiencia irrepetible y singular del presente, del aquí y el ahora.

El esfuerzo del montaje implica hacer presente en y hacer presencia de la memoria de la lucha social para que siga viva mientras se transforma, de actualizarla; la imagen así planteada demanda traer aquí y ahora las experiencias de lucha social que existen, hasta hoy, negadas. Parafraseando a Benjamin, no se trata de una “renovación técnica” o nostálgica de las y los indígenas como reliquia del pasado y pieza de museo para la colección de *especies* en extinción, carente de vida, memoria y fuerza propias; sino, por el contrario, se trata de su movilización para la lucha, de su actualización para la “modificación de la realidad y no de su descripción”. (Benjamin, (1933) 2011, pág. 2).

La exposición es política porque los sentidos de exponerse son: “exponerse a la contradicción de los otros puntos de vista, exponerse para hacer visible para todos sus tomas de posición, exponerse a los peligros inherentes a una postura de este tipo” (Didi-Huberman, 2008, pág. 146). Por ello insistimos en la posibilidad de pensar el arte como un espacio-tiempo en donde es posible, de alguna manera, habitar -y ensanchar- las grietas de la resistencia y la rebeldía. Ello, en tanto agrietar y romper los muros guarda sentido con el proceso de ruptura de la fragmentación de la vida social en el capitalismo y con la organización de relaciones sociales otras. En este sentido, nos apoyamos en el arte para producir un campo de visibilidad (Didi-Huberman) que sea abierto en el sentido de que apunte a las resistencias, que parta desde la experiencia misma de la lucha, pero que también demande por la mirada y la interpretación de los propios sujetos que se ven interpelados en dichos espacios.



Al final del texto *Pequeña historia de la fotografía*, Benjamin (2013) reproduce dos citas de Elisabeth Laske-Schuler que refieren: “¿Cuál es la idea de hablar de progreso a un mundo que se sume en la rigidez de la muerte?”; “Toda época ha rechazado su propia modernidad; toda época, desde la primera en adelante, ha preferido la época anterior”.

Estas citas se presentan hoy en su plena actualidad. En un mundo en el que la muerte ha cooptado todas las miradas e inunda de imágenes la vida cotidiana, repetir el discurso del progreso y la modernización en los mismos términos que otrora carece de sentido. Por el contrario, tenemos la posibilidad de *darle la vuelta* al campo de visibilidad hegemónico para mirar los esfuerzos autonómicos de los pueblos indígenas y sus luchas, no como “reacciones conservadoras”, sino como promesas-deseos de la transformación social y de mundos otros que son hoy no sólo actuales, sino urgentes.

La mirada a las resistencias anticapitalistas no es, pues, una mirada fija en las ruinas del pasado dejadas atrás por la vorágine del progreso civilizatorio capitalista, no corresponde con una mirada “conservadora”, tal como algunas personas quieren hacernos pensar; sino, por el contrario, es una mirada que busca en las cenizas el fuego vivo de la lucha, del hacer y de la organización de otros mundos posibles. Es pues, una mirada que rompe con la teleología del tiempo lineal, de la cronología capitalista, porque lucha por abrir espacios de problematización de la realidad, de incorporación de nuevos campos de visibilidad, del reconocimiento de cronotopías y de heterotopías.



Bibliografía

Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, T. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Benjamin, W. (Septiembre de (1933) 2011). *Experiencia y pobreza*. Recuperado el 9 de Agosto de 2019, de *Semiótica en Lamla*: <https://semioticaenlamla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf>

Benjamin, W. (Marzo de 2013). *Pequeña historia de la fotografía*. Recuperado el 9 de Agosto de 2019, de *Reflexiones marginales*: <http://reflexionesmarginales.com/3.0/wp-content/uploads/2013/03/Peque%C3%B1a-historia-de-la-fotograf%C3%ADa-por-Walter-Benjamin.pdf>

Berger, J. (2002). *La forma de un bolsillo*. (P. Villegas, Trad.) México: Era.

Bloch, E. (1980). *El principio esperanza* (Vol. I). Madrid: Aguilar.

Didi-Huberman, G. (2008). *Cuando las imágenes toman posición*. (I. Bértolo, Trad.) Madrid: A. Machado.

Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Didi-Huberman, G. (2012). *Arde la imagen*. Oaxaca: Ediciones Ve; Fundación Televisa.

EZLN, Comisión Sexta. (2015). *El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista*. San Cristóbal de las Casas: s/e.

Gunn, R. (2005). En contra del marxismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden. En W. Bonefeld, J. Holloway, & S. Tischler, *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana* (Vol. I, págs. 99-146). Buenos Aires: Herramienta; UAP-ICSyH.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (Segunda ed.). Buenos Aires: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Revista Herramienta.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. México: Sísifo editores, Bajo Tierra ediciones, ICSyH-BUAP.



Holloway, J. (s.f.a). *Moviendo Contra-y-más-allá o Revolución Intersticial*. Recuperado el 16 de Marzo de 2019, de Nodo 50: <https://www.nodo50.org/ellibertario/descargas/portoholloway.txt>

Holloway, J., Matamoros, F., & Tischler, S. (2007). *Negatividad y revolución*. Buenos Aires: ICSYH-UAP; Herramienta.

Holloway, J., Matamoros, F., & Tischler, S. (2016). *Zapatismo. Reflexiones teóricas y subjetividades emergentes* (Segunda ed.). (N. López, Ed.) Buenos Aires, Argentina: Herramienta; ICSyH-BUAP.

Kracauer, S. (2006). La fotografía. En S. Kracauer, *Estética sin territorio* (págs. 275-298). Murcia: Colegio de Arquitectos.

Kracauer, S. (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*. Barcelona: Gedisa.

Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.

Marcos, Subcomandante Insurgente. (1997). *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*. Recuperado el 16 de Abril de 2017, de CEDOZ: <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=551&cat=74>

Marx, K. (1981). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En K. Marx, & F. Engels, *Obras escogidas* (págs. 404-498). Moscú: Progreso.

Moisés, Subcomandante Insurgente, & Galeano, Subcomandante Insurgente. (14 de Febrero de 2017). *Los muros arriba, las grietas abajo (y a la izquierda)*. Recuperado el 16 de Abril de 2017, de Enlace Zapatista: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/02/14/los-muros-arriba-las-grietas-abajo-y-a-la-izquierda/>

Sohn-Rethel, A. (2017). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. (M. Domínguez Sánchez, Trad.) Madrid: Dado.

Tischler, S. (2013). *Revolución y destotalización*. Guadalajara: Grietas.



Movimiento escultórico en Oaxaca. Experiencias de autogestión e intervención de espacios a través de prácticas artísticas en/con las comunidades

Abraham Nahón

Resumen

La artificialidad de la vida urbana en la modernidad capitalista y sus contradicciones, entre actores/espectadores, nos ha ido acostumbrado a la violencia, la precariedad y la pasividad política. La severa realidad socioeconómica, la creciente vida administrada, el predeterminado reparto de sensibilidades y una clase política privilegiando reiteradamente a las élites refuerza esa apatía, basada muchas veces en la frustración, impotencia o impunidad que gestionan para expandir la sensación que de nada sirve “actuar”. El campo artístico no está exento de esta desarticulación y fragmentado desaliento. Por ello se indaga cómo y con qué comunidades se articuló este movimiento escultórico gestionado por artistas en Oaxaca con la finalidad de otorgarle un mayor peso a una obra gestada en/con la comunidad. Abriendo, con estas inusuales prácticas artísticas, la posibilidad de intervenir en la historia y *actuar*, como forma de resistencia, en las teatralidades de la vida moderna.

Palabras clave: arte comunitario, escultura, arte urbano, autogestión, espacios públicos

1

Uno debería hacerse preguntas sobre el rol que ejercemos y representamos al vivir, recorrer e interactuar en nuestra ciudad. En nuestras complejas ciudades modernas, somos actores individuales que al ir sumando nuestras actuaciones conformamos, por momentos, una colectividad, una intermitente comunidad. Ya que la mayor parte de la vida pública puede ser teatral, como señala John Berger, en su libro *El sentido de la vista*:

No un teatro del absurdo, como creían ciertos críticos, sino un teatro de la indiferencia. La mayor parte de la vida pública de las ciudades pertenece a este teatro. La cohesión misma de la vida pública está hoy cargada de esta teatralidad. En público nadie se escapa de ella; todo el mundo está obligado a ser, bien espectador, bien actor (Berger, 2006: 99).

Así, en nuestras modernidades barrocas en América Latina, la representación teatral nos habla de una puesta en escena distinta, donde las escenografías representan nuestras



identidades e historias, mostrándonos en su despliegue la posibilidad de intervenir con nuestra actuación. Podemos llegar a pensar que “en un mundo puesto en escena, la teatralidad absoluta invita a invertir las cosas, a plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable” (Echeverría, 2010: 160), reflexionando cómo esa constante escenificación es arbitraria, contingente, y, por tanto, podemos trastocar su aparente sentido.

La artificialidad de la vida urbana en la modernidad capitalista y sus contradicciones, entre actores/espectadores, nos ha ido acostumbrado a la violencia, la precariedad y la pasividad política. Desde luego, la severa realidad socioeconómica, la creciente vida administrada, el predeterminado reparto de sensibilidades y una clase política privilegiando reiteradamente a las élites refuerza esa apatía, basada muchas veces en la frustración, impotencia o impunidad que gestionan para expandir la sensación que de nada sirve “actuar”. Filtrándose estas realidades impuestas y teatralidades en un campo no menos actuado: el campo artístico.

Pero entonces, ¿Cómo volver a reunirnos para establecer en este y otros campos nuevas maneras de hacer comunidad? ¿Cómo activar ciertos espacios públicos de la ciudad para sacudirnos la desidia y la indiferencia social? ¿Cómo el arte puede, si es posible, acercarse a los espectadores en espacios abiertos y provocar otros cuestionamientos al agitar redes de colectividad? ¿De qué manera se puede incitar a los jóvenes artistas a participar para que surja algo *inesperado*, exponiendo su obra en lugares públicos, en contacto con la sociedad? ¿Será posible abatir la rivalidad que el mercado global impone a los artistas individuales, reuniéndolos en una colectividad para darle prioridad a la proximidad de la obra con la comunidad? ¿Cómo intervenir en los espacios públicos para mostrar en una movilización colectiva la posibilidad de activar otras formas de actuar y crear?

Estas son algunas de las preguntas que subyacen en este proyecto artístico colectivo, gestionado por artistas en Oaxaca con la finalidad de otorgarle un mayor peso a una obra gestada para las comunidades (artísticas, sociales, políticas). Hacer, para deshacer la indiferencia. Ese parece el espíritu central en este prolongado trabajo de organización con la finalidad de producir y difundir arte escultórico en espacios abiertos para la comunidad. El artista Manuel Miguel ha sido uno de los principales impulsores de esta iniciativa y junto con Jesús Cuevas y Edison Blas se han mantenido en la dirección, organización y logística de este proyecto, reuniendo a más de 60 artistas plásticos. En las distintas entrevistas y charlas sostenidas con los coordinadores, señalaron la importancia de que sean los mismos artistas quienes propongan esta iniciativa destacando: “el ejercicio fue una provocación, para que



surja algo inesperado”. Y esta noción de lo inesperado, de la posible ruptura con una inercia en el actuar, en el sentir y en el mirar muestra, desde una minúscula resistencia, la posibilidad de construir otra narrativa (trastocando la teatralidad habitual) a través de una organización colectiva y autogestiva.

Y ha sido en una comunidad de los Valles Centrales, específicamente en el Valle de ETLA – sitio de origen o donde se encuentra el taller de algunos de los artistas participantes—, el lugar que ha abierto sus espacios y su sensibilidad para desplegar estas piezas artísticas, inaugurando su exposición el 17 de marzo de 2018. En el umbral de este sitio de la fertilidad, la abundancia y la tradición creativa, sobre el camellón de la glorieta de Santo Domingo Barrio Alto hasta la entrada principal de la Villa de ETLA (en aproximadamente 2 kilómetros), se han apostado las esculturas monumentales, conformando un horizonte y un paisaje creativo en diálogo con los espectadores/actores/pobladores.

Se denominó al inicio “ruta escultórica”, para llegar a convertirse después de sucesivos despliegues en “movimiento escultórico”. No sólo por que busca sacudir esa displicencia y movilizar esfuerzos colectivos hacia la comunidad, sino dinamizar escenarios urbanos (y suburbanos) no considerados en la cartografía de un arte anclado a una estructura centralizada, desigual e inequitativa que prevalece en un nuestro país y en nuestra entidad. El proyecto propone una nueva ruta o, más bien, distintos senderos en/con las comunidades, al descentralizar los espacios de exhibición para los actores del campo artístico que buscan vincularse, desde su obra creativa, con las comunidades de Oaxaca. Pero también, nos lleva a reflexionar cómo el arte escultórico abre posibilidades de creación, técnica e imaginación, tal como Vladimir Tatlin acentuaba al referirse a esa “otra movilidad que hay en la inmovilidad de la escultura”. Abriendo, a contrapelo de la cultura administrada, como bien apuntaron los artistas gestores: la posibilidad de lo *inesperado*.

2

La vinculación histórica —en el momento en que surge el proyecto artístico—, así como la resonancia social y política movilizadas por la obra es importante para dimensionar sus efectos. Como señala Adorno: “el contenido de verdad de las obras de arte, del que su rango depende, al fin y al cabo, es completamente histórico. Las obras de arte son capaces de apropiarse lo heterogéneo a ellas, su enredamiento en la sociedad, porque ellas mismas son al mismo tiempo algo social” (2004: 255, 314). Desde esa presencia social, se construye una obra para trazar su propio camino no en las supercarreteras del fingido “progreso”, sino en los sinuosos senderos de la construcción de comunidad. Ya que la narrativa dominante sigue la valoración que ha mercantilizado al arte en la lógica neoliberal, considerando de mayor



valía obras generadas y expuestas en los centros de poder económico auspiciados en las grandes ciudades. Así, la noción geográfica no está alejada de la estética, en un sistema jerarquizado y dominado por unas élites para quienes la creación artística se valoriza en su función de su posición geoestratégica. Con ello, se marginan no sólo coordenadas geográficas, sino sensoriales de culturas diversas, ajenas a quienes detentan la hegemonía estética.

Rebelarse a esa noción de totalidad y de globalidad, es ejercer iniciativas que escapan – aunque sea por momentos y fases– a los preceptos generales dictados por esa aplastante lógica mercantil. Las singularidades creativas surgidas fuera de esas grandes ciudades, son un desafío que si bien, no escapan del todo a las inercias impuestas por esa globalidad, sí abren la posibilidad de nuevas narrativas y prácticas vinculadas más cercanamente con la comunidad o en las ciudades medianas y pequeñas.

La visión hegemónica del arte se centra precisamente en lo que valoriza el mercado, sin considerar la cercanía del arte con un público no especializado. Desde luego que estas iniciativas y gestos no son homogéneos y su calidad también es variable, así como la posición desde donde cada artista asume su participación. Por ello no destacamos en este primer texto la propuesta como totalidad, sino más bien como una suma de individuaciones artísticas que busca, al agruparse, rescatar esa noción utópica de lo colectivo, pero sobre todo, ese gesto político de intentar aportar a la sociedad una actividad proveniente de una organización autónoma y de autogestión. Cada artista ha asumido los gastos de la elaboración e instalación de su obra, siendo el núcleo organizativo quien ha luchado por abrir espacios y gestionar, en coordinación con autoridades municipales y locales, la instalación de las piezas. Las tensiones siempre están presentes en la colectividad y en las implicaciones de este arduo desplazamiento.

La noción de lo político, entonces, no surge como una temática explícita en las obras a través de una inquietud que los agrupe. Lo político aparece más bien en su compromiso con la esfera de lo social y en la inclusión de autoridades y comunidades en la importancia de posicionar el arte en lugares públicos. La relación del arte y lo social se logra a través de la presencia de las obras –con la intencionalidad de los lenguajes propuestos por cada artista– en una espacialidad común para reconstruir su función social.

Como bien nos recuerda el pensador Jean-Luc Nancy (2011), en su texto “Arte y Ciudad”, el arte sólo aparece con la ciudad pero deriva en su pertenencia a lo común. Enfatiza:



el arte aparece como tal a partir del momento en que la existencia común debe inventarse un orden propio de justificaciones, de fines y de técnicas, por encontrarse desligada de órdenes teológicos, cósmicos y jerárquicos en el sentido fuerte de la palabra. Para decirlo de modo vasto: a partir del momento en el que lo común, en tanto que tal, sólo tiene como fundamento la asociación de intereses, desprovista de una verdadera proveniencia y destino comunes. (...) Así pues, el arte pertenece a lo común, no a la ciudad. Ello no impide que la ciudad tenga respecto a él el deber mayor de permitir su ejercicio.

Desde la libertad y proximidad que otorga el compartir signos, lenguajes y sentidos en una espacialidad común, es como se despliega este ejercicio artístico propuesto para salir a las plazas, avenidas, calles o parques de una ciudad con la finalidad de cruzarse con otras miradas y sensibilidades. Sin duda, escapar de los muros del museo, plantea un contacto de la obra de arte con distintos públicos que seguramente no se sienten atraídos por la sacralidad o elitismo asociado al espacio museístico. Entre los artistas participantes se encuentran algunos con mayor experiencia en el arte escultórico, así como aquellos amateurs decididos a trabajar este digno oficio a través de este proyecto y aprendizaje colectivo que reúne diversas singularidades estéticas. Para Benjamin, “los artistas aprenden en la obra su oficio” (2011: 45). O como bien señala el filósofo Michael Onfray en su libro *La escultura de sí, por una moral estética*, en este acto de creación conteniendo un voluntarismo estético, se genera:

una mineralización de energía, bloques de voluntad, volúmenes de fuerza: no hay ética sin estas actualizaciones en momentos que tienen un sentido, es decir, gestos, palabras, silencios. Lo que se revela toma forma y consistencia en el momento del surgimiento (...) Una singularidad sólo tiene sentido, sólo accede a la plenitud, si le otorga verticalidad una voluntad. No hay identidad sin un estilo que organice el caos y domine lo diverso (Onfray, 2009: 79, 82).

3

Lo público implica abrir espacios de diálogo de las obras con el espectador. Pero el espacio público es también un espacio de conflicto, de confrontación de significaciones, de cruce de territorialidades, de imbricación de posicionamientos al margen, en la periferia de los sitios tradicionales donde se expone el arte.

Las regulaciones y racionalidades del espacio público —plazas, calles, avenidas— sigue una lógica turística-mercantil que pocas veces beneficia directamente a la sociedad. El valor que



asume está signado por un mercado destinado principalmente a los compradores, turistas o a las clases privilegiadas en cada ciudad. Buscar la democratización del arte y su despliegue en diversos espacios finalmente se confronta a esa lógica del abandono, sin considerar a una sociedad activa y ávida de conocer otros lenguajes matéricos. Las dimensiones de lo político y lo cultural se concentran en un acto (actividad) que busca democratizar el arte, no sólo por la inclusión de artistas plásticos entusiastas en la escultura sino por su expansión en sitios y paisajes urbanos y suburbanos difícilmente ocupados por el arte.

El arte urbano convierte el espacio en un lugar practicado, —más que ocupado (Londoño, 2004)—, en un lugar habitable que antes no existía y en su aparición —como apunta Derrida (1999), es un acontecimiento. Una creación que se cimienta sobre las alteraciones sociales y transformaciones políticas, económicas y culturales que se encuentran en continuo desplazamiento dentro del mundo contemporáneo (Méndez, 2015: 8).

Los artistas incluidos, a través de su obra proponen una técnica, un trabajo con la materia, los materiales y un lenguaje estético dispuesto a amplificarse según el contexto donde se sitúe (Incluyendo en su elaboración materiales de desecho, residuos industriales, basura y pedacerías). Hasta la fecha, el movimiento escultórico se ha expandido en diversas sedes y espacios públicos: el 17 de marzo de 2018 en la Villa de Etlá; en septiembre de 2018 en el parque público de la comunidad de Ejutla de Crespo y el atrio de su iglesia; en febrero de 2019 en Tecamatlán, Puebla; y nuevamente, aunque con mayor extensión y presencia, en la Villa de Etlá, a un año de su travesía. La autogestión ha implicado una responsabilidad y compromiso de los mismos artistas en torno a su propia obra, pero además, una continua gestión y diálogo con las autoridades y comunidades.

La fuerza de la obra, se erige como parte de esa voluntad de participar en una puesta en escena colectiva, donde cada uno participa según sus talentos y pasiones. Quienes han aceptado este desafío y se han ido sumado en estas 4 exposiciones son: Adrián Martínez, Alberto Aragón Reyes, Alejandro Pérez, Alma Patiño, Alonso Chávez, Antonio Casas Paz, Armando Flores, Carlomagno Pedro, CEH Luna, Clos, Eber JC, Eddy Vasquez, Edison Blas, Eliezer Jogli, Francisco Rojas, Hernán Hernández, Honorio Cruz, Inés Lara, Ixrael Montes, Jacinto Cruz Chávez, Jesús Cuevas, Jesús Hernández Gutý, Jonathan Chávez, Jonathan Vásquez Bueno, Jorge González Velázquez, Jorge López, José Santos, Judith Ruiz, Juan Aurelio, Juan Manuel Sánchez, Julio Sandoval, Lalo Martínez, Liliant Alanís Martínez, Luis Gala, Luis Gómez, Manuel Miguel, Manuel de los Ángeles Sosa, Marco Antonio Cruz, Max Sanz, Miguel Guzmán, Miriam Ladrón de Guevara, Nelly Cruz Espinoza, Noé Díaz, Noel



Gómez Lorenzo, Omar Talledos, Óscar Vásquez, Pacco Soriano, Patricio Santiago Paz, Ranulfo Sergio Santiago Ibáñez, Roberto Zauteco, Rosendo Vega, Spencer Farías, Víctor Cha'ca, Yari Montes y Colectivo Arte Oscuro (Gameli, Felipe, Julián y Daniel).

Quizá lo más importante es ver cómo todos ellos han desafiado la lógica fragmentada que prevalece en el campo artístico en torno a la participación y difusión de obras, al sumarse a este proyecto autogestivo y colectivo. Al luchar contra las inercias de un mercado que los pone en disputa permanente, despedazando todo intento de colectivización y comunidad. Además, el mismo proyecto posee un carácter formativo al incluir a artistas quienes por primera vez experimentan con la escultura, así como algunos expertos con varios años de trabajo en esta disciplina. La transmisión de saberes en un oficio tan antiguo, sigue ejerciéndose también en la informalidad, en el contagio creativo, en la convivencia intermitente.

Las esculturas propuestas despliegan posibilidades narrativas, simbólicas y formales. De algún modo, las temáticas de las culturas mesoamericanas relacionadas con el cosmos, las religiones, las cosmovisiones y la naturaleza, se *actualizan* abordando inquietudes estéticas contemporáneas en diversas materialidades. Los paisajes suburbanos, las plazas públicas, los parques donde han sido situadas las esculturas, abren la posibilidad del encuentro con comunidades que las contemplan, las rodean, las acompañan, las hacen parte de su biografía visual a través del retrato, autorretrato o *selfie*. Del parque de la comunidad a las fosforescencias de la virtualidad, transitan imágenes de las esculturas y del inusitado encuentro con una pieza de arte elaborada con materiales cotidianos o cercanos a los oficios practicados con destreza en la comunidad. Lo verdaderamente inesperado será que años después un joven espectador se convierta por estas irrupciones, en actor y creador.

Por ello, se deben considerar estas experiencias artísticas y políticas como parte importante de la dimensión cultural de las comunidades y regiones de sus artistas participantes. Nada nace de repente, en cierto modo, es tomar conciencia de un sustrato social, organizativo y cultural sustancial para el devenir de los pueblos de Oaxaca. Es asumir cómo la dimensión cultural de los sujetos influye de un modo determinante en su vida social e imaginativa. El mundo de la cultura no puede ser visto como un remanso de la improductividad al servicio del mundo realista, tal como señala Bolívar Echeverría:

La realidad cultural da muestras de pertenecer orgánicamente, en interioridad, a la vida práctica y pragmática de todos los días, incluso allí donde su exclusión parecería ser requerida por la higiene funcional de los procesos modernos de producción y consumo (Echeverría, 2010: 20).



Existe una falsa dicotomía entre la vida social y cultural, incluyendo las rupturas que implica el quehacer artístico. Pero la dimensión cultural e histórica está presente en los horizontes estéticos de los artistas participantes. Gran parte de ellos, pertenecientes a comunidades indígenas o mestizas, en regiones marginalizadas por las modernidades relucientes. En la precariedad de nuestras modernidades latinoamericanas, todo ellos emprenden una lucha contra las adversidades de una sociedad e historia dominante.

Y una de sus mayores fortalezas es la riqueza cultural sustentada en la coexistencia de pueblos indígenas, afrodescendientes y mestizos, así como en formas de organización sociopolítica que refrendan la colectividad y la vinculación comunitaria frente a la violencia de una modernidad capitalista que intenta pulverizarlas. Todo ello impacta y complejiza la dinámica cultural y artística en Oaxaca, convirtiéndola en un espacio genuino, donde se libran diversas batallas políticas, sociales y estéticas.

Por momentos la aproximan más a un sitio de experimentación sociocultural, donde se encuentran, colisionan o se entrelazan —una variedad de estilos artísticos novedosos vinculados a— la tradición con la modernidad, la conservación con la vanguardia, la reserva con la exhibición desmedida, el chauvinismo con el sometimiento, la individualidad con el torrente masivo, la resignación con la subversión. Construcción de temporalidades que tocan de cerca la política, no sólo como espacio de poder e institución, sino como resistencia estética a los modelos establecidos por los museos y sitios consagrados del arte (Nahón, 2017: 17).

Es factible comprender cómo a partir de estos elementos culturales, en constante tensión en un contexto y una lectura contemporánea, se han ido forjando tanto las realidades como los imaginarios que definen a la entidad y a sus pobladores. Estas impresiones generales, sedimentadas con el paso del tiempo, según los intereses y fines específicos de su conformación, no son neutrales ni estáticas e inevitablemente se filtran en la visión que poseen los propios creadores y, algunas veces, se arraigan también en sus obras creativas.

Entonces, el despliegue de esta colectivización heterogénea, ampliando las experiencias de autogestión en sitios diversos, sumando a un número mayor de artistas especializados y amateurs, va construyendo una experiencia más profunda tanto a nivel individual como comunitaria. Movilizando no sólo una dimensión cultural expresada en temáticas tradicionales y contemporáneas, sino fortaleciendo prácticas comunitarias y sociales filtradas



en las formas de politicidad empleadas por pobladores, artistas y creadores en la entidad. Con ello, desde una *minúscula resistencia*, se busca intervenir en la historia social y común, “reconfigurando una nueva repartición de lo sensible” (Rancière, 2013: 65). Artesanos, mujeres de comunidades, artistas en zonas rurales, creadores fuera del *mainstream*, amplían las posibilidades de significación y participación modificando las coordenadas de la experiencia sensible.

Asimismo, la intención no era situar indefinidamente las esculturas en un lugar. La propuesta de colocar piezas nómadas, eventuales y temporales, les da un significado todavía más abierto, acorde a los propósitos del proyecto. Algunas obras fueron hechas con materiales desgastados en breve tiempo y, ante el desmembramiento sufrido por algunas piezas, se erigieron interviniendo eventualmente los escenarios suburbanos, asumiendo su transitoriedad. Una brevedad que emerge, se entrelaza o irrumpe en el ordenado desorden de lo cotidiano. Una fugacidad como una llama trémula, la cual, desde la belleza de su fragilidad, nos exige movimiento y complicidad. Una intervención colectiva enfrentándonos a una verdad: la transformación de la historia sería posible sólo si cambiamos nuestras maneras de mirar, sentir y actuar en las teatralidades de nuestra sociedad.

Conclusiones

La autogestión de este proyecto colectivo denominado *Movimiento escultórico*, ha implicado una experiencia estética y política de intervención en los espacios públicos —fuera de museos y sitios consagrados—, principalmente en comunidades y breves ciudades alejadas del circuito comercial de las artes. La inclusión de nuevos creadores/actores/espectadores, la transmisión de saberes, la actualización de prácticas artísticas y políticas inscritas en una dimensión cultural potente, ha posibilitado su vinculación con diversas comunidades. Destacando en su ejercicio, la activación de otras coordenadas sensoriales en espacios suburbanos inusuales, democratizando el arte escultórico y desplegando en su ejercicio creativo —como forma de resistencia y a contrapelo de la creciente vida administrada— la posibilidad de lo inesperado.



Referencias bibliográficas

Adorno, Th. W. (2004). *Teoría Estética. Obra Completa*, 7. Madrid: Akal.

Benjamin, Walter (2011). *Calle de mano única*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Berger, John (2006). *El sentido de la vista*. Madrid: Alianza Editorial.

Echeverría, Bolívar (2010). *Vuelta de Siglo*. México: Ediciones Era.

Méndez, Carles (2015). *La otra ciudad. Recorridos de una gráfica disidente*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Nahón, Abraham (2017). *Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria*. México: CIESAS-UdeG-Cátedra Jorge Alonso.

Nancy, Jean-Luc (2011). "Arte y ciudad", Conferencia dictada en el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona. Traducción de Jèssica Jaques. Disponible en la dirección electrónica: <http://www.disturbis.esteticauab.org/DisturbisII/Nancy.html>

Onfray, Michael (2009). *La escultura de sí, por una moral estética*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Errata naturae editores.

Rancière, Jacques (2013). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.



EL GÉNESIS EGIPCIO Y BIBLICO

Las capillas “sixtinas” en Egipto, el Vaticano, Moscú, Grecia

Manlio Barbosa Cano

¿De dónde venimos y adónde vamos? Interrogante fundamental, tan antigua como la humanidad, ha sido respondida desde la perspectiva del mito, leyenda, religión y la ciencia. En este trabajo de comparación analizo los contenidos de las pinturas acerca de las explicaciones relativas a esta interrogante en Egipto, uno de los orígenes de las concepciones orientales y occidentales; en Europa.

En la Basílica de San Pedro, de El Vaticano, Miguel Ángel pintó escenas bíblicas acerca de la creación humana y algunos aspectos de la cosmovisión católica, en lo que se conoce como la Capilla Sixtina, en honor al Papa que la patrocinó. Ahí está dios ante su creación, un hombre. Escenas como estas fueron representadas en diversos lugares y épocas, tanto cristianas como de otras expresiones divinas que con fines comparativos analizaré. Las he llamado “sixtinas” porque plasman también la creación del humano y/o su destino final. Al final de este trabajo están sus reproducciones en el orden siguiente.

La más antigua es la de El Libro de los Muertos en la que el dios Osiris preside en el Más Allá egipcio el Juicio a los que ahí han arribado, lo que determinará su destino final, concepción que puede datar más de cinco mil años. En la siguiente, escenas de la Capilla Sixtina, en la que Miguel Ángel pintó la Creación, al primer hombre, Adán y aspectos de la Biblia relativos a este tema, en el siglo XVI. A continuación una pintura de la Catedral del Arcángel, de el Kremlin, en Moscú, Rusia, data del siglo XVII, representa la Creación de Adán y Eva y el Juicio, que también determinará su destino final. La siguiente es llamada “The depiction of the second coming”, en un muro de la iglesia de San Caralamdos, del monasterio de San Esteban, en Meteora, Grecia, pintada en 1998.

La siguiente, es “capilla sixtina mexicana”, pintada por José Clemente Orozco, en el antiguo Colegio de San Ildefonso, en la ciudad de México, en el siglo XX, que constituye una alusión a la Capilla Sixtina del Vaticano, desde una perspectiva opuesta. Dos visiones entre el siglo XVI y el XX.



El juicio de Osiris

La concepción egipcia del origen del universo y de la vida se halla en diversos documentos antiguos, se basó en la observación de fenómenos de la naturaleza, a los que dieron nombres de dioses, los cuales fueron asimilados por las culturas occidentales en forma asistemática y parcializada, dejando de lado los aspectos objetivos y tomando los divinos. Un análisis de este fenómeno lo he llevado a cabo en otro trabajo (Barbosa Cano, 2020).

En el pasaje de El Libro de los Muertos el dios Osiris está bajo un panel de 14 dioses, 7 de los cuales portan un ank, y dentro de un hermoso portal, ataviado con los símbolos de poder, sentado en su trono, al lado de un ba divino y una flor de loto, preside el Juicio del que ha arribado al Más Allá, donde su corazón será pesado en la balanza, que decidirá su destino final el que, de ser absuelto se integrará al proceso de Osirificación, pero si es condenado será devorado por un monstruo con cabeza de lagarto, torso de león y el resto de hipopótamo, que se halla al acecho. El alma del difunto es transportada por el dios Anubis que tiene cuerpo de hombre y cabeza de chacal.

La Capilla Sixtina

Aquí Miguel Ángel pintó escenas bíblicas, como la Creación del hombre por dios, quien está junto a su creación, de proporciones muy desarrolladas y semblantes caucásicos. Después está el Juicio Final, tema extraído del texto el Apocalipsis según San Juan. Cristo en el centro, con una expresión iracunda, enérgico y con aterrador movimiento separa a los justos de los pecadores. Junto a Cristo, María se esconde asustada ante la violencia de su hijo. Detrás de ellos un poderoso destello de luz y varios santos; algunos aparecen asustados y otros inquietos por la acción de Cristo.

Debajo se encuentra un grupo de ángeles, otros dos sostienen el Libro de la Vida y el Libro de la Muerte, donde están los nombres de salvados y condenados respectivamente. El grupo central está rodeado de una multitud de gente común, algunos en pánico. En la mitad inferior las multitudes se dividen en dos: los que están ascendiendo al Cielo, al lado izquierdo y los que descienden a las tinieblas, al lado derecho. Los que ascienden estaban en la Tierra en el momento en que Cristo los llama, algunos están resucitando, ayudados por ángeles para subir al Cielo. En la Tierra algunos demonios escondidos intentan evitar que las personas asciendan al Cielo.

En el lado derecho se ven a los condenados que están siendo arrojados a las tinieblas, algunos son obligados a subir a la barca de Caronte con violencia, quien aparece con expresión terrible. De la barca, los condenados son tirados por algunos demonios a las



tinieblas. Ríos de fuego y azufre les esperan. Personajes fueron pintados desnudos, de gran tamaño, indican la preferencia de Miguel Ángel por el Canon hercúleo, con una musculatura muy desarrollada, superior a la de las figuras de la bóveda.

En la mitología griega, Caronte o Carón (en griego antiguo 'brillo intenso') era el barquero del Hades, el encargado de guiar las difuntas sombras errantes de los difuntos recientes, de un lado a otro del río Aqueronte mediante el pago de dos o tres monedas, razón por la que los cadáveres se enterraban con una moneda bajo la lengua, costumbre que pasó a la Antigua Roma. Aquellos que no podían pagar tenían que vagar cien años por las riberas del Aqueronte, tiempo después del que Caronte accedía a llevarlos sin cobrar.

A Caronte se le representaba como un anciano flaco y gruñón de ropajes oscuros y con antifaz (o, en ocasiones, como un demonio alado con un martillo doble) que elegía a sus pasajeros entre la muchedumbre que se apilaba en la orilla del Aqueronte, entre aquellos que merecían un entierro adecuado y podían pagar el viaje. Homero y Hesíodo no hacen ninguna referencia al personaje. La primera mención de Caronte en la literatura griega parece ser un poema minio, citado por Pausanias. Dicho poema atribuye a la leyenda de Caronte un origen egipcio, como confirma Diodoro Sículo.

Los etruscos mencionan también a un Caronte que acompañaba a Marte a los campos de batalla. En el siglo I a. C., el poeta romano Virgilio describe a Caronte en el viaje de Eneas, en el descenso al inframundo, después de que Sibila de Cumas mandó al héroe a la rama dorada, que le permitiría volver al mundo de los vivos. Así lo relata un sitio de internet y nos muestra la personal interpretación del pintor Miguel Ángel, en la época del Renacimiento europeo, cuando, al tiempo que retomó el sustrato egipcio, se advierte preocupación por europeizar la cosmovisión imprimiéndole características europeas idealizadas a los tipos físicos de sus personajes, para diferenciarlos de su raíz y de otras visiones cristianas, como se verá después.

Capilla de la Catedral del Arcángel

En la primera sección, la superior, aparecen en el Paraíso, Adán y Eva, junto a la serpiente que los tentó a infringir el mandato de Dios, por lo que a un lado la escena de su expulsión de aquel Paraíso. En el siguiente nivel se halla Jesús, sentado en un trono, flanqueado por María y José, así como por sus 12 Apóstoles. En el tercer nivel están personajes importantes flanqueando un baúl, custodiado por una cruz y dos ángeles, del que sale una mano que sujeta una balanza con dos platos; del de mayor peso sale una persona absuelta, que se dirige al mundo de la salvación, en tanto que del plato de menor peso sale otra que se dirige



al mundo de los condenados, donde un monstruo, de grandes dimensiones, con fauces abiertas, recibe una corriente proveniente del baúl.

El entorno es de llamas muy ardientes, en donde yacen cuerpos fragmentados y personas que están siendo agredidas por un personaje alado, con cola y tocado como los de faraones en tumbas y templos egipcios, portando una maza, en acto de golpear a los condenados. La escena es muy similar a la de muros de edificios egipcios en los que el Faraón golpea a sus enemigos vencidos.

La capilla de Meteora

En uno de los templos, en la parte superior, en el centro, está Jesús, sentado, con un aura rodeando su cabeza (semejante al círculo que los egipcios colocaban encima de cabezas de dioses, gobernantes, flanqueados por cobras y ank), y su cuerpo irradia rayos solares, es decir, es el Sol. Está flanqueado por María y San Juan, 12 Apóstoles y diez y once ángeles - de uno y otro lado- ubicados detrás de los Apóstoles. El conjunto, colocado en arco, representa el Cielo divino. En medio, a la derecha, un grupo de reyes; la Virgen María, a la izquierda, flanqueada por los arcángeles Miguel y Gabriel, y abajo el Paraíso cristiano.

Bajo el arco superior se halla un baúl rodeado por una cruz, dos ángeles, Adán y Eva. El baúl representa la preparación del trono sobre el que se sentará Jesús el día del Juicio Final. Sobre el baúl se encuentra una Biblia y debajo una mano sujeta la balanza con sus dos platos que contienen manojos atados de objetos alargados, tres en cada una, pero los de la izquierda son más pequeños que los de la derecha, lo que puede indicar menor carga pecaminosa, pues del plato izquierdo salen los que ya se dirigen al Paraíso; los del plato derecho son los condenados que están siendo tomados o cargados por personajes oscuros, con alas, colas y cuernos o sin ellos, que ingresan a un torrente del color del fuego, en el que cuerpos son arrastrados, partiendo de los pies de Jesús y ensanchándose termina en las fauces de un monstruo que lo devora.

El monstruo, de dimensiones mayores a todo lo representado, tiene escamas, espinas en el lomo, dientes afilados, garras y una larga cola enrollada, semejante a una serpiente. Puede ser una especie de dragón, ballena, serpiente. A su lado permanecen los condenados, desnudos y en la obscuridad, privados de la luz que en este caso viene de la deidad solar-cristiana. Es marcado el contraste entre los condenados, desnudos, y los personajes importantes, ya sea humanos o divinos, magníficamente ataviados. En el anexo gráfico están reproducciones de ambas pinturas, a la izquierda la del Arcángel, y a la derecha la de Meteora, diferentes en algunos detalles pero semejantes en el contenido del discurso.



La capilla sixtina de Orozco

En uno de los muros el pintor mexicano José Clemente Orozco pintó una parodia de la Capilla Sixtina vaticana, en la que un dios de grandes proporciones, con los rasgos del dios de la capilla vaticana, pero exagerados, nada benevolente, con expresión terrible, en actitud desafiante mira de frente mientras sujeta, con manos iguales a garras, al mundo terráqueo que se le escapa de las manos, en tanto que a su lado, personajes de las élites, elegantemente vestidos, actúan sin control, y en el lado opuesto diablo y monstruo, junto a personas populares, en actitud de ser atacados por aquéllos. En ambas capillas se representa el origen de la humanidad, por un dios creador, terrible en ambas (ya sea Cristo o Dios Padre), con una importante diferencia: en el Vaticano el dios tiene poder, que se le escapa de las manos en la Orozquiana.

Continuidad y cambio

En todos los pueblos de la tierra han surgido explicaciones acerca de su origen, plasmadas en grabados, pinturas, mitos, leyendas, textos que se han transmitido de diversas formas y operado cambios a través del tiempo y el espacio. Ejemplos de este proceso son las imágenes que aquí presento. Las de Egipto y el Oriente antiguo se conservaron en parte, a diferencia de las del mundo clásico, pero pese al tiempo y destrucción, podemos conocer el contenido de sus concepciones. La comparación arroja importantes similitudes.

El Dios Sol

En la visión egipcia Osiris, que es Dios Sol, preside el Juicio, y en la vaticana Cristo tiene detrás de Él destellos de luz, es decir, es también el Sol. En Moscú y Meteora, Cristo y los personajes divinos tienen el rostro rodeado por un aura dorada, igual al círculo que representó al Sol, colocado sobre las cabezas de dioses, faraones o sobre el escarabajo, en las representaciones egipcias, y el de Meteora irradia el Sol desde su espalda.

Los símbolos de poder

En Egipto Osiris se halla sentado en un trono, sosteniendo en cada mano los símbolos del poder, al igual que los faraones, desde el que preside el desarrollo del Juicio, lo que se observa en Moscú y Meteora, donde Cristo preside sentado, en Moscú en un gran trono, y en Meteora no se pintó trono pero se sobreentiende que está sobre uno. Y además, el baúl de ambas pinturas es la representación del trono en el que Cristo se sentará el día del Juicio Final. Así lo explica el texto publicado por Tatyana Viasova (2015). El Cristo de la capilla vaticana expresa, en rostro y ademanes, no sólo poder sino hasta amenaza.



Osiris con ba divino y dioses; Cristo con dios, santos, ángeles cristianos

En los textos egipcios Osiris tiene enfrente a un ba divino, representado como un ojo alado, idea que persiste en las pinturas cristianas en la presencia, junto o cerca de Cristo, de Dios Padre, la Virgen María, San José, San Juan, los 12 Apóstoles, santos, ángeles. Y en la parte superior de la pintura de Osiris hay un panel de 14 dioses, lo que se repite en las pinturas cristianas: en el Vaticano Cristo tiene encima un panel de personajes sagrados; en Moscú también tiene encima y a ambos flancos a los 12 apóstoles, María, José y otros personajes divinos; en Meteora Cristo se halla en el medio de un panel de apóstoles y personajes divinos.

El juicio

La balanza y el pesaje del corazón. En Egipto Osiris preside el Juicio de los que han dejado esta vida y aspiran a la siguiente, lo que es posible si pasan la prueba del pesaje de su corazón en la balanza, en cuyos platos se medirá frente a la Pluma de la Verdad. La balanza está sostenida por una deidad. En el Vaticano no está pintada la balanza pero la posición de los brazos de Cristo la evocan, en tanto que en Moscú constituye el elemento clave del Juicio, lo mismo que en Meteora y están sostenidas por una mano fuerte que sale del baúl, símbolo del Trono de Cristo, lo que es signo de poder divino.

En Moscú los platos están vacíos, pero en Meteora contienen unos cartuchos atados, tres en cada uno. Los del plato de quienes se salvaron son más pequeños que los de los condenados, lo que puede relacionarse con la magnitud de la carga pecaminosa, pues algunos atados están tirados y otro es portado por uno de los demonios. La figura del corazón, que en Egipto contenía los pecados, en las pinturas cristianas fue sustituida por una representación de su contenido.

Los salvados y los condenados. En Egipto, el difunto, de aprobar le espera la felicidad del Paraíso osiriano. En caso contrario será devorado por un monstruo que acecha en espera del veredicto, lo que significa su definitiva desaparición y aniquilación como cuerpo, como alma y como espíritu. Se observa al recién llegado al lugar del Juicio (en El Libro de los Muertos se describe su osirificación final), y no aparecen quienes han sido condenados.

En cambio, en la pintura del Vaticano están los que se salvaron y una multitud de condenados en pánico, a quienes les espera fuego y azufre. En Moscú, por un lado los salvados, en el otro los condenados, empujados a golpes por un demonio alado, al fuego, donde los devorará un monstruo, y en Meteora, los salvados en el Paraíso, y los condenados



son cargados por demonios que los ingresan al torrente de fuego que desemboca en las fauces del monstruo.

El transportador de almas

En las pinturas egipcias el dios Anubis, de cuerpo humano y cabeza de chacal transporta a los difuntos al sitio del Juicio Final, escena sustituida en el Vaticano por Caronte, quien en una barca transporta a los condenados. Miguel Ángel lo dibujó musculoso y terrible. En Moscú no se observa y en Meteora los condenados son cargados por demonios. En la Edad media europea Anubis fue sustituido por San Cristóbal, el que transportó al Niño Jesús, y en algunas representaciones de la edad media San Cristóbal tiene cabeza de chacal, tal lo expresa un sitio de internet que incluyo a continuación, y su imagen en el anexo gráfico:

<https://twitter.com/naxxxos/status/1091188469991460864>

“Como dato interesante está el término "cinocéfalo", alude a la representación de deidades o santos (sí, santos) con cabeza de perro. ¿Qué santo hay con cabeza de perro? San Cristóbal. Es un santo africano y tiene relación simbólica con Anubis. Para los indoeuropeos al perro es 'psicopompos' guía de las almas de los difuntos, elemento que se conserva en la mitología egipcia con el dios Anubis con cabeza de chacal/perro, y en perro cerbero, custodio de el inframundo”.

El monstruo devorador

En Egipto el destino final de los condenados era caer en las fauces del terrible monstruo lagarto-león-hipopótamo, que esperaba a su presa al terminar el Juicio. En el Vaticano el monstruo fue sustituido por el terrible Caronte que golpea a condenados con su remo, arrojando de la barca a unos, en tanto que otros, aterrados, esperan ser golpeados. En Moscú un monstruo león-serpiente recibe, con fauces abiertas, a los condenados que fluyen hacia ella, al igual que en Meteora, donde un monstruo pez-hipopótamo-serpiente devora la columna de fuego que lleva a los condenados a sus fauces abiertas con afilados colmillos.

Análisis

Hay evidente continuidad de la visión egipcia en las representaciones cristianas occidentales, en las que los símbolos de la religión egipcia permanecen, con algunos cambios de forma, pero no de contenido. La divinidad solar egipcia cambió a la divinidad solar Jesús-Cristo, representado con símbolos de poder, como los del Faraón. Afianzan el poder de Osiris los dioses que lo acompañan en el panel superior de las pinturas, así como el ba -alma divina- y



los otros dioses en escena, lo que también se observa en las pinturas cristianas, en la presencia de dios o santos que desempeñan funciones importantes en los temas plasmados.

El proceso del Juicio en Egipto comportó los siguientes elementos: balanza, el pesaje del corazón, transportación del alma del muerto, el veredicto, su salvación o condenación, lo que significó ser devorado y destruido por un monstruo. Este proceso es vuelto a representar en el Vaticano, Moscú y Meteora. En Egipto y el Oriente antiguo nació la concepción del origen de la Creación, descrita en diversos textos, que en las tres pinturas analizadas se conjuntó, retomando elementos esenciales de la concepción del antiguo Egipto, como la balanza, el pesaje del corazón, la transportación del muerto ante el Juicio, el veredicto que condujo a la salvación o la condenación.

Algunos cambios de forma se incorporaron en las pinturas, como la ausencia de la balanza en el Vaticano, aunque los brazos de Cristo parecen evocarla; la sustitución de la imagen del corazón por la de atados que simbolizan la carga pecaminosa, en Moscú; el cambio de un monstruo animal a un remero terrible y golpeador en el Vaticano; la agregación de la carga condenatoria en las tres pinturas, al sufrimiento de padecer el fuego; ser devorados por el monstruo animal, en Moscú y Meteora y también haber sido condenados al fuego. Sin embargo, en Meteora los condenados permanecen oscuros en la obscuridad, lo que significa que no son aniquilados ni padecen el fuego, sino la ausencia de la luz divina.

Otros cambios se observan en el transportador: de Anubis pasó a un remero que golpea salvajemente a condenados y los arroja de la barca, fusionando la figura del dios egipcio y la del monstruo en una figura humana, Caronte, el cual desempeña un rol equivalente a la del monstruo animal. Existe una llamativa similitud entre las figuras del Faraón golpeando con un mazo a sus enemigos en muros de Egipto, a partir de la paleta de Nermer, y Caronte golpeando a los condenados en el Vaticano, y también un demonio alado y con cola golpeándolos con mazo idéntico al del Faraón, antes de ingresarlos a las fauces del monstruo, como se aprecia en la imagen incluida. En Moscú, los condenados son ingresados al torrente de fuego que se dirige a las fauces del monstruo, quien en Egipto está en espera, en tanto que en Moscú y Meteora ya los devora.

Un cambio significativo es el paso de Anubis y monstruo a Caronte, reflejo del paso de una economía y sociedad agraria y comunitaria a otra industrial y ya individualista, en la que predominó la explotación hacia la fuerza de trabajo, por lo que caracteres asociados a la agresividad, plasmados en animales en la primera, pasaron a un humano en la segunda. En otro trabajo (en prensa), describo el cambio de la expresión de sentimientos, menos agresivos en Egipto, a otros arrastrados por pasiones violentas en Grecia, lo que aquí



también se advierte en la ausencia o menor representación de condenados en Egipto, a diferencia de las tres descritas, donde son golpeados y quemados en el Vaticano, golpeados, quemados y devorados en Moscú, y quemados y devorados en Meteora.

Otra importante diferencia en la iconografía es el realismo en los rostros, en pinturas y esculturas del antiguo Egipto, en contraste con la representación de rostros y rasgos idealizados de personas o dioses en las culturas clásicas, correspondientes a dioses o personas, reflejo del individualismo o narcisismo, y una mayor secularización. En el Vaticano esta tendencia se llevó al extremo, representando a humanos y dioses con rasgos europeos y hercúleos, idealización que se hallaba muy lejos de la realidad, ya que el europeo medieval pasaba por hambrunas, pestes, guerras, y sus dioses y santos, que según la Biblia, eran judíos, habrían comportado rasgos asiáticos y no europeos.

Diferencia fundamental en las ideas que sustentaron los discursos pictográficos es el procedimiento por el cual un muerto egipcio accedía al Paraíso: su conducta apegada a las normas morales y sociales, plasmadas en la "confesión negativa", a diferencia de las culturas clásicas, en las que se colocaban monedas en la boca del difunto para pagar el precio por ser transportados por Caronte hacia el Hades, nombre con el que se rebautizó a un sector de El Más Allá.

En Moscú y Meteora vemos a Adán y Eva, en el primero con la serpiente que los tentó para infringir el mandato de Dios en el Paraíso, originando su expulsión. La simbología de la serpiente es un traspaso del concepto egipcio acerca del peligro que acechó al sol en su viaje nocturno por el inframundo, pues corría en riesgo de ser devorado por una gran serpiente. Otro cambio de forma, pero no de contenido: el círculo en pinturas y esculturas egipcias, sobre las cabezas, devino el aura alrededor de la cabeza de dios o santos, en las pinturas cristianas.

En Egipto la balanza representó una especie de crucifixión, ya que su armazón consiste en dos ejes cruzados, uno vertical y otro horizontal, y el pesaje significó un sacrificio que determinó el destino final del muerto, simbología que devino en la cruz cristiana, lugar donde fue crucificado Jesús Cristo, sustituto de Osiris, pues ambos constituyen deidades solares, sacrificados a la misma edad, resucitaron y presiden el mundo de los Muertos. Por eso Pujol afirmó que Cristo nació tres mil años antes que Él.

Entre las expresiones cristianas se observan diferencias muy importantes, como elementos egipcios videntes en la religión cristiana en Grecia y Rusia, en las que el proceso del Juicio y sus elementos egipcios se conservan casi intactos, como el caso de faraones con su mazo



golpeando a condenados en Moscú, frente a los cambios observados en el Vaticano: europeizó la concepción egipcia con rasgos iconográficos, cambiando la forma pero no el contenido, puesto en evidencia en el poema citado por Pausanias y confirmado por Diodoro Sículo.

Continuidades y rupturas se ven en el atuendo de los personajes pintados en relación a Egipto, Roma y Meteora: atuendos de gala, empezando por Osiris quien porta trajes largos que le cubren todo el cuerpo, porta una tiara y en ambas manos los símbolos de su poder; el difunto accede con una túnica que le cubre de pecho a pies. Solamente Anubis porta un traje que le cubre la mitad central de su cuerpo. En la escena de Moscú todos están vestidos con largas y coloridas túnicas, capas que cubren todo su cuerpo, y sólo un personaje ubicado bajo la balanza y un pequeño demonio están desnudos, al igual que en Meteora donde solamente unos pequeños demonios y condenados están desnudos.

En contraste, en el Vaticano la mayor parte de los personajes están desnudos o semidesnudos. Dios se cubre con una bata ligera que se le ciñe al cuerpo y le deja descubiertos brazos y piernas, Adán completamente desnudo, al igual que los ángeles, a Cristo un paño sólo le cubre la mitad central del cuerpo; el de algunas mujeres una bata les cubre la mayor parte y exclusivamente la Virgen María se halla totalmente cubierta por ropajes. En realidad un Papa posterior a Sixto mandó cubrir las partes pudendas de personajes, que originalmente no portaban atuendo.

Los murales de Moscú y Meteora corresponden a expresiones cristianas, pero diferentes a las católicas, que han conservado los elementos primordiales de las concepciones egipcias, sin la preocupación por despojarse de ellas; al contrario, las han conservado y la de Meteora, ejecutada en los umbrales del siglo XXI, plasmó la visión egipcia ya cristianizada. En contraste, la del Vaticano es una expresión que no puede ocultar su origen egipcio, pero trata de europeizarlo representando a los personajes como europeos idealizados, empezando por dios, tratando de difundir una imagen divina que pretende ser similar a la suya.



Bibliografía:

Barbosa Cano, Manlio. Tratado sobre la energías no materiales. En prensa, 2020.

El Libro Egipcio de los muertos. Editorial Cirio, España, 2007.

San Cristóbal con cabeza de chacal <https://twitter.com/naxxxos/status/1091>

188469991460864.

Viasova, Tatyana. *The Archangel Cathedral. Kremlin, Moscow. 2015.*



Parte III.

Memorias y resistencias espirituales en la vida cotidiana latinoamericana.



HACIA UNA SALUD EN CLAVE FEMENINA.

Disputas, tensiones y contradicciones sobre la vivencia del cuerpo de las mujeres²⁹

*Ana Laura Suárez Lima, Pilar Muñoz Lozano,
María Guadalupe Macías Medellín, Lucia Linsalata.*

Resumen

En este texto reflexionamos colectivamente en torno al cuerpo, a la producción de decisión sobre el cuerpo de las mujeres y la salud. Ponemos en diálogo tres investigaciones en marcha sobre procesos vivos de mujeres que, desde diferentes geografías mexicanas, están disputando concepciones y vivencias del cuerpo y la salud poniendo en crisis el modelo médico dominante. Para ello, proponemos una hipótesis de trabajo, estructurada en dos movimientos. En el primero, analizamos la noción de cuerpo-máquina, noción hegemónica del orden patriarcal-capitalista-colonial; el cuerpo como alteridad, segmentado y atendido desde la hiperespecialización médica. En el segundo, proponemos la noción cuerpo-relacional, visibilizando experiencias que conciben el cuerpo como parte de un todo interconectado y autónomo, cuyas necesidades y deseos se atienden en y desde la persona y sus vínculos. Del antagonismo entre ambas formas de vivenciar y producir el cuerpo, construimos nuestra aproximación a la noción de salud en clave femenina.

Palabras clave: salud en femenino, cuerpo-máquina, cuerpo-relacional, mujeres.

Abstract

In this text we collectively reflect about the body, the production of decisions on woman's body, and health. We put in dialogue three ongoing investigations about living processes of women that, from different Mexican geographies, are challenging the current standardized conceptions and experiences of the body and health, leading to a crisis the dominant medical model. As such, we propose a working hypothesis organized in two movements. In the first movement, we study the notion of machine-body; a hegemonic notion from the colonial-patriarchal-capitalist order, which sets up the body as alterity, segmented and addressed from the medical hyper-specialization. With the second movement, we propose the notion of

²⁹ Ponencia presentada en el 3er. Coloquio Internacional: Religiosidades y política en las representaciones estéticas de artes socioculturales en la resistencia. Mesa 4. Estética, cuerpos y territorios: miradas feministas. ICSYH-BUAP. Puebla, México. 31 de mayo de 2019.



relational-body by making visible the experiences that perceive the human body as a part of an interconnected and autonomous whole which necessities and desires are addressed on and from the person and its linkages. As a result of the antagonism between these two ways of experiencing and producing the body, we build our own approximation to the notion of health in feminine.

Key words: health in feminine, machine-body, relational-body, woman

Introducción

Entre mujeres hemos venido explorando y reflexionando aspectos de la salud en clave femenina a partir de tres investigaciones situadas en México sobre procesos vivos de mujeres que se encuentran disputando concepciones y prácticas del cuerpo y la salud que ponen en tensión el modelo médico hegemónico³⁰. Como mujeres, estamos interesadas en reflexionar conjuntamente de qué manera la disputa por el sentido y la producción de decisiones sobre nuestros cuerpos repercuten en nuestra salud y la de otras mujeres, desde subjetividades, prácticas y luchas que, al tiempo de estar atravesadas por un entorno patriarcal, capitalista y colonial, no dejan de confrontarlo de algún modo.

Nuestras investigaciones son diversas en cuanto a escalas y geografías. Sin embargo, comparten el esfuerzo y la apuesta de pensar colectivamente la salud en femenino, desde los desplazamientos y ampliaciones subjetivas de mujeres que participan en espacios de sanación en el centro y sur del país, pasando por preguntarnos cómo es que se produce la decisión en la vivencia del embarazo, parto y puerperio de mujeres urbanas de la ciudad de Puebla, hasta mirar críticamente el proceso que viven mujeres tenek de la Huasteca Potosina, en el que se ha venido criminalizando el ejercicio de la partería tradicional. Nuestra noción de salud en femenino emerge en diálogo con la noción de “lo femenino” propuesta por Raquel Gutiérrez.

De la mano de esta autora, entendemos “lo femenino” (Gutiérrez, 2017) no sólo como un conjunto de espacio-tiempos sociales habitados en su gran mayoría por mujeres (aunque no

³⁰Las investigaciones que se presentan en este artículo están siendo realizadas por las autoras bajo la dirección de la Dra. Lucía Linsalata en el marco de los programas de maestría y doctorado en Sociología de la BUAP. Los tres proyectos se insertan en el trabajo de investigación que se realiza al interior del Seminario Permanente *Entramados comunitarios y formas de político*, y hace parte de una nueva línea de investigación que estamos intentando explorar. Para impulsar y sostener esta nueva línea de reflexión, desde enero de 2019, las cuatro autoras hemos creado un espacio de diálogo entre mujeres, paralelo al espacio de nuestro seminario permanente, en el que, al tiempo de acompañarnos en nuestras investigaciones, estamos intentando generar un mirador analítico común en torno a las disputas femininas sobre el cuerpo y la salud. En este texto, presentamos algunas de las reflexiones y síntesis parciales que hemos ido elaborando en este espacio.



exclusivamente por ellas), sino también como una dimensión práctica, simbólica y afectiva de la vida social que ha sido sistemáticamente negada por el orden simbólico masculino dominante. Esto es, por aquel marco simbólico pretendidamente neutral y universal de intelección del mundo y de la vida social que, al tiempo de legitimar y sostener el orden patriarcal, colonial y capitalista dominante, se ha encargado históricamente de desconocer y menospreciar los conocimientos, los saberes prácticos y las experiencias heredadas y constantemente actualizadas, en los amplios y complejos mundos femeninos del trabajo reproductivo y de las economías de sustento. En tal sentido, al usar la expresión “salud en femenino” o “en clave femenina”, buscamos dotarnos de un concepto que nos permita nombrar y visibilizar una constelación de apuestas prácticas, individuales y colectivas, protagonizadas principalmente por mujeres que, en medio de los límites y de las contradicciones impuestas por el sistema dominante, están disputando otras concepciones y vivencias del cuerpo y la salud que ponen en crisis y resquebrajan la visión de salud implantada por el orden masculino-dominante, el cual se sostiene, en nuestra opinión, en una concepción de cuerpo profundamente mecanicista, antropocéntrica y androcéntrica.

Una parte importante de este ensayo será dedicada a poner en tela de juicio y desnaturalizar dicha noción dominante de cuerpo. Pues, al pensar la salud en clave femenina, una de las necesidades analíticas que atraviesa el conjunto de nuestros procesos de investigación y que, estamos tratando de desarrollar de manera dialogada y conjunta, es la necesidad de indagar a fondo en la noción hegemónica de cuerpo impuesta desde el orden patriarcal y capitalista dominante. Noción que ha estructurado de diferentes maneras la relación que tenemos como mujeres con nuestros cuerpos y la relación de nuestros cuerpos con la vida toda y que además, en nuestros territorios, está atravesada por una dimensión colonial que atraviesa el conjunto de estas relaciones. Sin este ejercicio crítico, nos resultaría imposible visibilizar a cabalidad la apuesta práctica y política que está contenida en formas emergentes y en lucha de vivenciar el cuerpo y la salud que actualmente desplazan, cuestionan y amplían dicha noción hegemónica desde prácticas concretas que vienen disputando relaciones de dominación sobre nuestros cuerpos y sobre nosotras.

Para proceder de manera ordenada en la exposición de nuestras reflexiones, estructuramos el texto en tres partes: en la primera, presentamos una síntesis de los problemas de investigación y las preguntas concretas que actualmente discutimos; en la segunda y en la tercera presentaremos, a manera de hipótesis de trabajo, nuestro acercamiento analítico, el cual busca pensar las disputas, las tensiones y las contradicciones que se producen en torno al cuerpo de las mujeres desde un doble movimiento. Con el primero, argumentamos que existe en términos generales una concepción de cuerpo que ha venido sosteniendo el



complejo de dominación. Recuperando planteamientos de Marx (2017) y Silvia Federici (2014) lo nombramos “cuerpo máquina”. Con el segundo movimiento, planteamos que también existen, en tensión, en contradicción, en disputa, otras formas de entender nuestros cuerpos que, tendencialmente despliegan prácticas curativas más cercanas a reconocer y a hacerse cargo de la interdependencia³¹ que sostiene el tejido de la vida. Este segundo movimiento lo conceptualizamos como “cuerpo relacional³²”. A partir de esta discusión, en las reflexiones finales, regresamos sobre la idea de salud en femenino.

1. La constelación de experiencias femeninas que estamos estudiando³³

Desde la investigación titulada “*Mujeres transformando desde la sanación. Desplazamientos subjetivos y disputas sobre el orden capitalista-patriarcal-colonial desde el cuerpo de las mujeres en México*”, exploramos la participación reiterada de siete mujeres en espacios de sanación en los últimos años. Dichos espacios promueven vivencias, prácticas o ritualidades curativas sobre el cuerpo desde la reinención y recuperación de cosmovisiones diversas o concepciones sobre una medicina alternativa a la hegemónica. Algunos ejemplos de estos espacio son: temazcales, danzas, meditaciones, retiros, covens o aquelarres urbanos (y fuera

³¹ En el Seminario Permanente *Entramados Comunitarios y Formas de lo Político* (ICSyH-BUAP), se ha venido profundizando en la clave de la *interdependencia* como una condición de la vida frente a la ficción del individualismo racional. Inter-dependemos con la vida toda, sin embargo las formas de gestionar la interdependencia se encuentran en disputa, pues el capital también gestiona la interdependencia y lo hace en términos de explotación (Pérez, 2014), colocando en el centro la acumulación de valor abstracto y no la reproducción de la vida (Gutiérrez y Navarro, 2018). El capitalismo amalgamado en el complejo de dominación con el patriarcado y el colonialismo, interviene el *tejido de la vida* (Moore, 2015) separando para reorganizar en su beneficio. Las apuestas de lucha y resistencia, disputan entonces los términos de la interdependencia, apostando por habilitar o recuperar formas que garanticen la reproducción simbólica, afectiva y material de la vida, que sostengan el tejido de la vida.

³² La noción de “cuerpo relacional”, la retomamos de lo que Cristina Vega expuso, durante una sesión del Seminario en mayo de este año. A modo de ejemplo, ella explicaba que en el debate por la despenalización del aborto en caso de violación en Ecuador, las feministas por un lado defendían que se trata de nuestros cuerpos y que sobre éstos decidimos nosotras, por su parte, las fuerzas conservadoras, principalmente la iglesia católica, replicaban que ésta era una posición neoliberal, porque las feministas hablaban de *mi* cuerpo, como algo individual, que nos pertenece. Este intento de leer un sujeto neoliberal en nuestro reclamo resulta falso, porque cuando “las mujeres reclamamos nuestro derecho al aborto, estamos pensando en términos relacionales, no en términos individuales (...) el pensamiento de una red de relaciones que son las que sostienen la vida (...) no pensamos en términos de individuo y la propiedad del cuerpo, pensamos el cuerpo en términos vinculares, pensamos en los hijos que ya tenemos, en qué condiciones vivimos, en cómo vamos a sostener, en qué estamos trabajando (...) estamos pensando en esa red relaciones (...) como si defendiéramos el aborto en términos de individuos, pero lo estamos pensando en términos de interdependencia, de sostenimiento en un nivel profundo.

³³ Presentamos tres investigaciones en marcha como estudiantes del Posgrado en Sociología del ICSyH-BUAP, México. La investigación de doctorado de Ana Laura Suárez Lima (anasuli@gmail.com), se titula “*Mujeres transformando desde la sanación. Desplazamientos subjetivos y disputas sobre el orden capitalista-patriarcal-colonial desde el cuerpo de las mujeres en México*”. La investigación de doctorado de Pilar Muñoz Lozano (filimuno78@gmail.com) se titula “*Producción de cuerpos, subjetividades y capacidad de decisión durante el proceso de embarazo, parto y puerperio: una reflexión entre mujeres de la ciudad de Puebla*”. La investigación de maestría de María Guadalupe Macías Medellín (maria.guadalupemm@gmail.com) se titula “*Concepciones y prácticas sobre el cuerpo y la salud femenina tenek, disputas frente a la criminalización de la partería tradicional en la Huasteca Potosina*”.



de las ciudades), círculos sobre lo “sagrado femenino³⁴”, ritualidades lunares, ceremonias uterinas, círculos de canto, talleres de herbolaria, etcétera. Si bien es difícil obtener datos estadísticos precisos al respecto, actualmente observamos que miles de mujeres (y hombres) a lo largo de América Latina y Europa gestionan espacios similares por fuera de instituciones y de lo que conocemos como “salud pública”, es decir, estamos indagando en ámbitos más cercanos a lo que Bolívar Echeverría (1998) nombra “lo político” o Suelly Rolnik (2018) llama “micropolítica”. Así pues, exploramos cómo es que estas mujeres han decidido en algún momento de su trayectoria, buscar espacios de sanación exclusivamente femeninos. Desde un conocimiento situado y parcial, que también parte de nuestra propia experiencia al participar en estos espacios, nos venimos preguntando ¿qué estamos necesitando sanar algunas mujeres en México en este particular momento histórico? ¿Por qué entre mujeres? ¿De qué formas sanamos y cómo es que logramos potenciar la identificación y transformación del daño patriarcal, capitalista y colonial en estos espacios? Planteamos que, por una lado la *desesidad* (Pérez, 2014)³⁵ de sanar de las mujeres en yuxtaposición con desplazamientos y ampliaciones subjetivas, detona disputas y resignifica (de manera tensa y contradictoria) aspectos clave del orden simbólico dominante sobre el cuerpo y la salud de las mujeres; y por el otro, planteamos que sanar entre mujeres posiblemente esté reconectando y revitalizando capacidades políticas de tejernos materialmente con la vida al resimbolizar vínculos con lo humano pero también con lo no humano. A partir de experiencias concretas en estos espacios, se vienen desplazando y ampliando para muchas mujeres, formas de concebir la sangre menstrual, la sexualidad, los vínculos con el linaje femenino o la relación con las plantas, entre otras cosas. Trabajamos en visibilizar y entender dicha constelación de saberes y prácticas curativas que disputan entendimientos y decisiones sobre los cuerpos singulares de las mujeres pero también sobre los entramados o las corporeidades con las que estamos interconectadas y que reproducen la vida. Las movilizaciones subjetivas que observamos desplegarse en las mujeres al hacerse cargo de lo que necesitan y desean sanar, se entretajan con una creciente convicción por producir bienestar para sí mismas y para sus congéneres. Posiblemente estemos ante una marejada

³⁴ Lo sagrado femenino se relaciona con el hacer frente al despojo de saberes y de riqueza simbólica que las religiones formuladas desde un principio masculino han puesto en marcha sobre diversas tradiciones indígenas, orientales y paganas, desde el anclaje en el imaginario social de la mayor parte de la humanidad de un Dios creador varón. Estos círculos son propuestos como ámbitos de transformación y de búsqueda sobre la capacidad de reconocer la fuerza de lo femenino, para potenciar y accionar “aquello que tradicionalmente estuvo relegado debido al menosprecio del patriarcado” (Ramírez, 2014)..

³⁵ Para no entramparnos en la dicotomía deseo/necesidad propia de una epistemología heteropatriarcal que, por un lado, vincula las necesidades con los requerimientos fisiológicos que posibilitan la sobrevivencia y, por el otro, usa el deseo como lo que el capitalismo atrapa y desde el cual nos engancha (no por lo que nos da, sino por lo que promete darnos), recupero el término *desesidad* de la mirada feminista a la economía de Amaia Pérez (2014).



de impulsos por transformar el ordenamiento simbólico y material dominante sobre el cuerpo, la salud y la manera en la que concebimos el tejido de la vida.

Desde otra geografía y contexto, en la investigación *“Concepciones y prácticas sobre el cuerpo y la salud femenina tenek, disputas frente a la criminalización de la partería tradicional en la Huasteca Potosina”*, estudiamos los despojos y resistencias que se han gestado a partir de la deliberada prohibición de la práctica de la partería tradicional en la Huasteca potosina. Según la experiencia de mismas mujeres y parteras de la región, desde 2006 este proceso violenta de manera concreta las vidas y cuerpos de mujeres tenek y nahuas y está mediado por la implementación de políticas públicas que, ancladas en directrices internacionales que son legitimadas en la ciencia médica hegemónica, *medicalizan la vida* (Ilich, 1975). Se subordinan así, saberes particularmente femeninos y se trastocan concepciones y vivencias del cuerpo y la salud de culturas ancestrales. Desde la experiencia de trabajo en la región junto con otras compañeras nos preguntamos: ¿Qué sucede en la vida y la historia de una mujer que ha dedicado su vida a atender partos ante la deliberada prohibición de su labor? ¿Cómo se transforma la imagen de sí misma y su lugar como mujer sabia en su vida cotidiana y comunitaria? ¿Cómo esto afecta también la vivencia del cuerpo y de la salud de las otras mujeres de su comunidad? ¿Resisten? ¿Cómo resguardan, transmiten y practican sus saberes? Nos interesa profundizar por un lado, cómo la deliberada prohibición de la partería tradicional trastoca no únicamente la pervivencia de la práctica misma, sino que disputa la capacidad política de tejer de vínculos, memoria y concebir el cuerpo desde la cosmovisión tenek de la Huasteca Potosina. Y por el otro, cómo resisten y reinventan su ser y hacer como mujeres tenek con otras mujeres habitando su territorio imbricando que se actualiza de manera constante y se vive desde el presente en contradicción.

En la investigación *“Producción de cuerpos, subjetividades y capacidad de decisión durante el proceso de embarazo, parto y puerperio: una reflexión entre mujeres de la ciudad de Puebla”* abordamos la forma en que la producción del cuerpo y la construcción de subjetividades alrededor de la vivencia del proceso de embarazo, parto y puerperio entre mujeres de la ciudad de Puebla, están siendo disputadas, por un lado por la producción heterónoma de la salud a través de la hiperespecialización clínica que sustenta y es sustentada por el complejo de dominación capitalista, patriarcal, colonial, proveyendo discursos, prácticas y materialidades que atraviesan nuestras decisiones en un momento que nos es particular y al mismo tiempo liminal; y por el otro, por la revitalización de la atención, el cuidado y el autocuidado que rigen estos procesos, de mano de parteras y doulas que acompañan a mujeres urbanas quienes deciden cómo vivir sus procesos, reapropiándose de



sus cuerpos y convirtiendo la experiencia en un proceso de autonomía política. Es así que la capacidad que tenemos las mujeres para decidir las formas en que deseamos, y necesitamos, experimentar este proceso, si bien está mediada por dicho complejo de dominación a partir del cual lo subjetivamos, simbólica y materialmente, se mantiene en tensión con la posibilidad autonómica de gestionarlos, en tanto tiempos y espacios. Ambos modos de producción del cuerpo y de las subjetividades, intervienen y administran nuestros procesos de maneras muy distintas: dentro de la clínica el protagonismo queda en los representantes de esos espacios: médicos, enfermeras, incluso administrativos de los hospitales y maternidades, que elaboran nuestros cuerpos como si se tratara de máquinas a ser arregladas; fuera de la clínica, el protagonismo lo detentan la mujer y su hijo o hija acompañadas por otras mujeres que conocen, por herencia, práctica y actualizaciones, formas de vivir este proceso de maneras más vinculadas y vinculantes, que establecen lazos entre las mujeres, sus hijos o hijas, sus parejas o sus familiares cercanos involucrando a todos en el despertar de esta nueva vida. En un modo de producción lo que se produce es un cuerpo máquina, en el otro, se produce un cuerpo relacional o interdependiente. Aquí nos preguntamos, ¿qué estamos deseando y necesitando las mujeres al momento de vivir nuestros procesos de embarazo, parto y puerperio?, ¿qué aspectos entran en juego en esa confusa frontera entre el deseo y su materialidad?, ¿cómo hemos venido siendo despojadas de nuestra capacidad de decidir sobre nuestros cuerpos?, ¿en qué formas desbordamos, desde el espacio íntimo, la imposición de un modelo gineco-obstétrico a todas luces androcéntrico?

Ahora bien, en las tres investigaciones en marcha, encontramos una constante: todas las mujeres protagonistas de las realidades que estudiamos están desplegando con el apoyo de otras mujeres, una lucha para reapropiarse de algún grado de la capacidad de decidir sobre sus cuerpos y producir bienestar físico y emocional para sí, para sus congéneres y los entornos humanos y no humanos en los que habitan. Gran parte de esta lucha se está jugando en el terreno simbólico y, por lo mismo, atraviesa múltiples dimensiones, desde las fibras más íntimas de cada una, allí donde radican las construcciones subjetivas que nos hacen y marcan el rumbo de nuestras decisiones, hasta la lucha abierta con las instituciones de salud y el modelo médico edificado sobre el par salud/enfermedad, pasando por los ámbitos familiares y comunitarios. ¿Cuál es el contenido de esta lucha simbólica? ¿Cuál es la noción de cuerpo a la que éstas y otras mujeres nos enfrentamos una y otra vez en nuestra búsqueda por recuperar la capacidad de decidir sobre nuestro bienestar y nuestra salud?

Para comenzar a aproximarnos a una respuesta, en los siguientes apartados presentamos el resultado de las primeras reflexiones colectivas que hemos realizado, sintetizadas en una



hipótesis de trabajo y en una serie de apuntes a partir de los cuales estamos intentando construir una plataforma común de entendimiento desde la cual abordar el análisis de nuestros casos. Centraremos las siguientes reflexiones en desentrañar principalmente la noción de “cuerpo máquina” para comprender la dominación sobre los cuerpos y la naturaleza. Posteriormente buscaremos visibilizar cómo las mujeres de cada realidad de estudio están dando su disputa contra esta visión dominante del cuerpo, para desde allí proponer una aproximación inicial a las nociones de “cuerpo relacional” y “salud en femenino”.

2. El primer movimiento: la imposición del cuerpo máquina.

A menudo concebimos el cuerpo como algo extraño a nosotras mismas, desde nuestra experiencia como mujeres urbanas, profesionistas, clase-medieras, mestizas nos es común no conocernos y acudir a un “experto” cuando enfermamos para que nos diga qué nos pasa y cómo nos curamos. En cierta medida esto nos hace sentir que hemos perdido soberanía sobre nuestro primer territorio: nuestro cuerpo. Concebimos entonces la enfermedad en oposición a la salud y encontramos en la primera, una dificultad para continuar con nuestras labores diarias que han automatizado mirar el reloj y acudir a trabajar. De manera general, las formas en las que seremos diagnosticadas y luego medicadas no considerarán nuestras variaciones hormonales en tanto mujeres cíclicas, es decir, serán androcéntricas y todo lo referente a nuestra salud sexual será vinculada inmediatamente al ámbito reproductivo, es decir nuestro tratamiento será heteronormado y nuestro cuerpo sexuado, será visto únicamente en tanto nuestra potencia de parir.

Quizá recurramos como complemento, a los remedios que con suerte pudimos adquirir en el saber que nuestras madres o abuelas transmitieron, pero que no se encuentran avalados desde la mirada científicista, son saberes femeninos subordinados. Además, nuestra atención en muchos casos será gestionada por el estado a través de los servicios de salud pública y las políticas en curso en torno a factores como la natalidad, la tasa de mortalidad, etc. Por supuesto que, esta experiencia será distinta en mujeres que provienen del mundo rural o indígena, como las mujeres teenek, sobre quienes la violencia se multiplica por su condición de clase y por ser indígenas. En todos los casos, una parte de nuestra capacidad de decidir nos será expropiada y vivenciaremos nuestro cuerpo como algo ajeno, sobre lo que aparentemente no tenemos capacidad de auto-conocer, un pedazo más de esa naturaleza-objeto que no nos pertenece completamente y que entonces puede ser disciplinada, controlada y explotada por aquellos que saben, los expertos en turno. Tal como sucede en nuestros territorios, sobre los cuales avanzan los proyectos extractivistas, junto



con una noción de mundo que concibe el planeta entero como fuente de recursos para el enriquecimiento capitalista, reiterando esa misma noción antropocéntrica y androcéntrica de naturaleza-objeto, separada del ser humano. Y así continúa expandiéndose el complejo de dominación patriarcal, colonial y capitalista, desde nuestros cuerpos físicos, pasando por infinidad de saberes femeninos hasta la tierra o el agua.

Consideramos que la construcción de esta noción de cuerpo y de naturaleza como alteridad, tiene su anclaje epistemológico e histórico en la imposición del mecanicismo y en lo que Frédérique Apffel-Marglin (2018) ha llamado “el asesinato de Alma Mundi”, es decir, en aquel proceso histórico que llevó a la destrucción -por mano del Estado, la inquisición y el pensamiento de los filósofos mecanicistas- tanto de las cosmovisiones del campesinado europeo como de las de múltiples pueblos originarios de Asia, África y América, en las que estaba presente de diferentes formas la idea de la existencia de un mundo vivo, donde todas las cosas -tanto humanas como no humanas- eran de algún modo expresión de lo divino, tenían una dimensión sagrada y mantenía una íntima relación entre sí (Ibidem, p.9). Entre el siglo XV y el siglo XVIII, a partir del suministro de inmensas dosis de violencia sobre los cuerpos y los territorios de diferentes geografías del mundo, los pueblos que compartían tales nociones de mundo fueron sistemáticamente masacrados, y sus cosmovisiones relegadas al mundo de la herejía, sepultadas bajo las cenizas de las hogueras que vieron tan solo en Europa y América la muerte de centenas de miles de campesinos e indígenas, junto con sus filósofos ocultos, sus chamanes, sus médicos tradicionales y sus parteras: los herejes y las brujas de las iglesias católica y protestante de ese entonces (Federici, 2014).

A partir de estos procesos históricos, el mundo moderno capitalista impuso al mundo entero su propia cosmovisión: la que Descolá (2005) ha llamado naturalismo. El autor propone entender al naturalismo como aquella cosmovisión que plantea una separación radical entre el ser humano y el mundo natural, separación a partir de la cual pudo emerger y consolidarse el horizonte civilizatorio inscrito en la modernidad capitalista. El postulado principal sobre el cual se erige dicha forma de comprender y ordenar el mundo es, en efecto, la idea de que sólo los humanos están dotados de vida interior, los demás existentes - plantas, animales y materia inorgánica, es decir, todo aquello que es asociado con el mundo natural - están privados de la misma y, por tanto, pueden ser objeto de control y dominio por parte del ser humano. Dicho principio quedó claramente definido con la separación que Descartes, uno de los padres del pensamiento moderno y de la ciencia mecanicista, estableció entre *res cogitans* y *res extensa*, separación según la cual todo aquello que corresponde a la segunda, incluyendo el cuerpo humano, es convertido en un mecanismo inerte sin agencia (Apffel-Marglin, 2018) que responde a las leyes físico-químicas de la



naturaleza y que, por tanto, es susceptible de ser estudiado, viviseccionado, controlado y finalmente conquistado por el “ser humano” y sus grandes capacidades racionales que, por lo general, son detentadas por varones con buenos títulos de estudios.

El horizonte simbólico del naturalismo cosificó así a la naturaleza y decretó la primacía de lo humano sobre lo natural, estableciendo una relación dicotómica y jerárquica entre el ser humano y la naturaleza; y entre las calidades interiores del mismo, según e caso, la razón y/o el alma, y su cuerpo, su parte “natural”. Bajo este nuevo paradigma de comprensión del mundo, todo lo asociado con “lo natural”, se transformó en objeto de subordinación y conquista por parte del hombre moderno y occidental y de su nuevo amo: el mercado capitalista. El cuerpo humano, y en particular el cuerpo de las mujeres, se transformó en una de estas fronteras de lo natural a ser conquistada por parte de la racionalidad moderno capitalista. Tal como reconoció Marx, la instauración y el desarrollo del modo capitalista de producción ha tenido como corolario la producción de una noción de cuerpo funcional a sí misma. La naciente burguesía mercantil, comenzó a concebir el cuerpo como una máquina para el trabajo. Dice el autor:

(...) a menudo se fuerza al obrero a convertir su consumo individual en un mero incidente del proceso de producción. Él se suministra medios de subsistencia, para mantener en funcionamiento su fuerza de trabajo, de la misma manera que se suministran carbón y agua a la máquina de vapor (Marx, 2017: 703).

En paralelo con el proceso de enajenación en el que el obrero no es dueño de lo que produce, la alienación del cuerpo es también un elemento característico de las relaciones capitalistas de producción. Dicha alienación, se instala fuertemente no solo sobre los cuerpos masculinos, sino también y sobre todo sobre el cuerpo de las mujeres. Siguiendo Federici (2014), con el advenimiento del capitalismo comenzó a haber un control mucho más estricto por parte del Estado y de la Iglesia sobre el cuerpo de las mujeres, llevado a cabo no sólo a través de la caza de brujas, sino también a través de la introducción de nuevas formas de vigilancia del embarazo, el parto y la maternidad, y la institución de la pena capital contra el infanticidio (cuando el bebé nacía muerto o moría durante el parto). La voluntad política de destruir el control que las mujeres habían ejercido en la edad media y en otras épocas históricas sobre su capacidad reproductiva y su sexualidad (recurriendo a los saberes heredados, a las habilidades de las médicas tradicionales y de las parteras) debe de ser asociada, según la autora, con la concepción que el capitalismo ha promovido del trabajo. Cuando el trabajo se convierte en la principal fuente de riqueza, el control sobre los cuerpos



de las mujeres adquiere un nuevo significado: estos cuerpos comienzan a ser vistos como máquinas destinadas a la producción y reproducción de fuerza de trabajo; como una apéndice de la Gran Máquina al servicio del ser humano, es decir, de la naturaleza (Ibídem)

El conjunto de estos procesos históricos y políticos que con Foucault (2009) podemos llamar de “disciplinamiento del cuerpo”, llevan a las sociedades modernas a interiorizar una noción de cuerpo profundamente mecanicista que se verá reflejada de manera ejemplar en el modelo de cuerpo adoptado por la biomedicina. Para ésta, el cuerpo, al igual que una máquina, es un conjunto de “piezas” que deben ser estudiadas y “arregladas” de manera separada; un conjunto de piezas analizadas y tratadas a partir de una serie de signos y síntomas sometidos a una batería de “mediciones” y pruebas diagnósticas que sólo pueden devenir en enfermedades explicadas desde este modelo, dejando fuera una inmensa cantidad de padecimientos de filiación cultural, emocional y psíquica. En estas sociedades, el cuerpo de las mujeres es enajenado doblemente, además de ser reducido a una máquina, es obligado a encajar en un nuevo modelo de feminidad que las relega al papel de máquinas paridoras y cuidadoras de otros cuerpos, subordinándolas a una posición social de inferioridad respecto a los hombres.

Por cuestiones de brevedad, no seguiremos profundizando aquí sobre los procesos históricos que llevaron a la interiorización del cuerpo máquina por parte de las sociedades moderno-capitalistas. Nos limitaremos a decir que, para nuestras investigaciones, lo que resulta sumamente importante subrayar es que la concepción del cuerpo-máquina gesta una relación de alteridad con el propio cuerpo, separa el cuerpo del alma, el cuerpo de la mente y coloca a la naturaleza en esa misma relación de extrañamiento, que servirá para apropiarse de ésta como recurso y del cuerpo como fuerza de trabajo. Asimismo, la dicotomía mecanicista no sólo escinde al mundo de lo humano, sino que también instala un sentido jerárquico y, por lo tanto dominante, en el que el cuerpo, la naturaleza y las mujeres, quedamos subordinadas al poder de la razón, la ciencia y lo masculino.

El modelo médico hegemónico asume y reproduce dichas jerarquías. De acuerdo con Vals Llobet (2014), actualmente los patrones dominantes de la medicina han sido y siguen siendo androcéntricos. Existe un vacío científico desde el cual se quiere tratar a las mujeres desde parámetros masculinos, principalmente desde la medicación con antidepresivos y sedantes, sin estudiar a fondo una salud diferencial. La salud femenina está siendo medicalizada porque los síntomas que presenta una mujer en atención primaria, en su mayoría son dolor y cansancio ante lo cual, se recetan psicofármacos sin que sean estudiadas las causas del malestar. Es importante señalar, que de acuerdo con esta autora dichas “microviolencias



sanitarias” se deben en parte, a la exclusión de las mujeres en la investigación sobre la salud hasta fines del siglo pasado.

La instauración de estas concepciones no ha sido gratuita, como hemos visto, por un lado, implicó la persecución de herejías y el proceso histórico de la caza de brujas que también fue exportado a territorio latinoamericano en el periodo colonial. Por otro lado, los patrones dominantes que dictan las pautas para sostener nuestra salud desde entonces y hasta nuestros días, devienen en un cuerpo diseccionado en partes, separado de la naturaleza toda, gestado desde una perspectiva antropocéntrica del mundo y un sistema médico hiper-especializado; un cuerpo aparentemente individual, desencantado, heterosexual, desafectado y androcéntrico.

3. El segundo movimiento. Del cuerpo máquina al cuerpo relacional: la disputa por la posibilidad de otros sentidos y nociones de cuerpo.

Con estas reflexiones en mente, pasamos ahora a pensar el segundo movimiento para mirar cómo, desde una constelación de experiencias vivas en torno a la salud, están resistiendo y emergiendo nociones *otras* de cuerpo que entran en tensión y buscan desestructurar el ensamblaje dominante. A través de este segundo movimiento, buscamos dar cuenta de experiencias antagónicas al modelo médico hegemónico que conciben el cuerpo como parte de un todo interconectado y a la vez autónomo, cuyas necesidades y deseos se atienden en y desde la persona y sus vínculos con el mundo. En las siguientes páginas, veremos, a partir de un diálogo con las realidades de estudio, cómo la existencia y disputa de concepciones *otras* del cuerpo, antagónicas a la concepción mecanicista, individualizante, antropocéntrica y androcéntrica, amplían la perspectiva moderno-capitalista de un cuerpo-máquina hacia un cuerpo relacional, interdependiente, percibido y vivido en vínculo con todo lo existente.

En la investigación que se está realizando sobre la capacidad de decisión de las mujeres durante el proceso de embarazo, parto y puerperio, podemos reconocer claramente dos formas divergentes de producir el cuerpo de las mujeres en este proceso. Por una parte, el capitalismo (que ha sido sustentado por la producción del cuerpo-máquina, esto es, un cuerpo que como hemos dicho se puede capitalizar en tanto mano de obra mercantil) encuentra un buen caudal de recursos en toda la instrumentalización a la que se ha sometido el cuerpo de las mujeres durante este proceso, pero además, se ocupa de ubicar qué mujeres han de tener hijos, cuántos y de qué manera. Así, por ejemplo, en las clínicas del servicio público en México, se ejercen formas de violencia auspiciadas detrás del conocimiento científico de los expertos, desde malos tratos verbales, hasta físicos: en un hospital de maternidad del IMSS es posible encontrar unas diez camillas con mujeres sufriendo los



dolores de parto, sin poder acomodarse como prefieran porque de inmediato las enfermeras las regañan y las insultan y sin poder ni siquiera hablar con el médico, quien llega directo a hacer su labor. En las clínicas de servicio privado, aunque el maltrato es menor porque a las mujeres se les considera más bien como clientes, se aplican igualmente intervenciones innecesarias, costosas y muchas veces dolorosas e incómodas: tricotomías, edemas, aplicación de oxitocina sintética que aceleran las contracciones produciendo más dolor, aplicación de epidural en la médula ósea cuyas consecuencias pueden salir incluso años después, episiotomías si es que se logra un parto vaginal, o bien, cesáreas, que no dejan de ser cirugías mayores con sus consabidos riesgos. Además, en estos espacios los neonatos son separados de sus madres, puestos en cunas, se les baña, se les inyecta vitamina K, se les ubica en incubadoras siendo o no necesario y se les introducen biberones con fórmulas lácteas, lo que dificulta el posterior enganche con la teta materna. Todo esto implica, pues, un trato mecanicista, desafectivo, sobre el cuerpo de las mujeres, pero también sobre el de los recién nacidos, ellas y ellos tratados como objetos a medir, a vigilar, a controlar desde la heteronomía clínica.

Por otro lado, podemos ver cómo algunas mujeres están decidiendo llevar sus procesos de embarazo, parto y puerperio como un suceso holístico que reconoce diversos lazos de interdependencia. Esto les permite hacerse cargo del proceso acompañadas de sus afectos más íntimos y de otras mujeres que, en su trabajo cotidiano se dedican a promover estas formas renovadas de vincularnos entre nosotras y para nosotras, con la vida toda. Por ejemplo, cuando una mujer logra llevar su parto en casa, acompañada de una partera, una doula y de la gente con la que se siente segura y amada, podrá decidir cada uno de sus movimientos porque además conoce cada espacio en el que se desplaza, podrá decidir si quiere comer o beber algo, si quiere dormir o prefiere estar activa y caminar. En este caso, la mujer logra conectarse con su ser más íntimo, con su cuerpo, con sus instintos, con el Calibán (en palabras de Federici), se asume autónoma porque descubre la sabiduría que encierra su cuerpo y entonces es capaz de manejar el dolor, de utilizar el miedo para descubrir la fuerza con la que parirá a su bebé. Éste, será puesto sobre el seno materno donde recibirá el calor que necesita, escuchará el mismo latir de corazón de su madre que escuchaba en el vientre y podrá tomar instintivamente la teta y alimentarse, mientras se da el tiempo de espera necesario para cortar el cordón umbilical una vez que deje de pulsar (entre 10 y 20 minutos). Esta experiencia entra en tensión con los mandatos que han convertido este proceso en una especie de enfermedad a la que hay que atender como un suceso heterónimo, poniendo en crisis, desbordando pues, el aparato clinicológico desafectivo en el que se ha colocado al proceso de embarazo, parto y puerperio.



Estas formas divergentes de producción de cuerpo de las mujeres que pasan por la experiencia de ser madres, pasan también por la intersección de raza y clase. En la Huasteca potosina estamos viendo, por un lado, que el cuerpo-máquina se configura a partir de mecanismos de control del cuerpo de las mujeres guiados por el mandato heteropatriarcal de reproducirse; por el otro, que este proceso es gestionado por el estado a conveniencia de los requerimientos del capital. Se decide entonces que nacer como tenek en la Huasteca potosina debe regularse al grado de criminalizar la práctica de la partería tradicional, al tiempo que las mujeres están viviendo las atrocidades de la violencia obstétrica y sus consecuencias. Nos estamos acercando a mirar entonces la continuidad y refinamiento de los dispositivos del complejo de dominación, que siguen buscando aniquilar violentamente creencias, prácticas y sujetos sociales, en pos de la instauración de un modelo de cuerpo mecanicista, hipersegmentado y un modelo de salud biomédica, científicista, que coloca las explicaciones culturales y sociales del cuerpo, como factores secundarios, concibiéndolo únicamente como organismo biológico.

Estos procesos tienen una concreción particular en la instrumentalización de la política pública dirigida a mujeres “indígenas”. Sin hacer aquí un análisis de estas políticas, podemos mencionar que desde finales los ochenta, en México se implementaron programas sociales de corte asistencial en los que al recibir dinero del estado, se sujetaría a infinidad de mujeres al sistema médico hospitalario (Solidaridad, Progresá, Oportunidades, Prospera). Estos programas en los que subyace el control del cuerpo de las mujeres, fueron implementados antes que las últimas reformas estructurales, que terminaron por privatizar las empresas nacionales. Es así como en el contexto político neoliberal, se reitera que el control del cuerpo de las mujeres es primordial. Es este el mismo contexto el que ha gestado la deliberada prohibición y criminalización de la partería tradicional que extiende el despojo de saberes femeninos por todo el país y que según las referencias de las mismas parteras, en la Huasteca potosina desde 2006 promotores o médicos han limitado su práctica, en voz de las propias parteras: “Ahorita ya no nos dejan atender partos, todos deben ser en el hospital, que las mandemos cuando empiecen los dolores, que solamente las sobemos y que las enviemos al hospital” (Documental Penal Tsakam, 2018).

Esta deliberada prohibición está transformando la subjetividad de mujeres sabias que han dedicado su vida al trabajo de la partería con las implicaciones políticas y sociales que ello conlleva y que garantizaban de alguna manera su lugar en la comunidad: “Pues ahí nosotras como parteras también perdemos práctica de cómo atender un parto. También perdemos el trabajo” (Documental Penal Tsakam, 2018). Pero este proceso no sólo las afecta a ellas, sino a toda la trama comunitaria y de manera particular afecta la vida de las mujeres quienes han



sido exponencialmente expuestas a la violencia obstétrica y sus consecuencias individuales y sociales. Afecta entonces, la concepción y vivencia de ese cuerpo relacional.

Pese a lo anterior, las médicas y parteras tradicionales tenek, así como las mujeres y su descendencia, siguen disputando concepciones de cuerpo y de salud ancladas en cosmovisiones ancestrales que no limitan la concepción de cuerpo a la persona individual, sino que la existencia se encuentra tejida con el mundo, los vientos, su genealogía, la vida. Su resistencia no es una lucha desplegada, ni se encuentran organizadas aunque se pueden ver destellos de antagonismo, se la puede rastrear en quehaceres cotidianos, en el entendimiento de la enfermedad y la curación que vincula a la persona con plantas, espacios en el territorio y deidades, así como a acciones propias y de otras personas. Para dar cuenta de esto, a continuación se narra brevemente lo que se suele hacer durante el *kaldhi*, práctica ritual que comúnmente se realiza (o realizaba), a los ocho días de haber nacido: El *kaldhi* es una fiesta familiar en la que la invitada principal es la madrina, es decir, la partera, la que levantó y cortó el cordón de quien acaba de nacer; es ella quien saca por primera vez al/la bebé del cuarto, le carga alrededor de la casa. Luego “barre” con plantas a la cría y a la madre; después entierra el ombligo junto con el corazón del pollo con el que se preparó el bolim (tamal ceremonial grande hecho de maíz, salsa de chile y un pollo entero), afuera de la casa, en el mismo lugar donde se enterró la placenta el día del nacimiento. Se reza, se sahúma con copal y se echa aguardiente a la tierra. Y en este mismo sitio se entierra una mata de plátano, que estará en conexión con la vida de la persona recién nacida. Se ofrece de comer el bolim y se convive.

Es así que estas concepciones se enfrentan al despojo de saberes que instrumentaliza el estado. Lo que está en disputa es nacer como tenek en la Huasteca potosina, hecho que despliega prácticas que involucran a la red familiar y comunitaria, y que coloca en el centro saberes y poderes de orden femenino; a la partera, como mujer de conocimiento, en un papel fundamental de acompañamiento, que también significa un lugar de prestigio.

Ahora bien, desplazando la mirada a otro contexto encontramos que, sensaciones cotidianas e intermitentes pero constantes de malestar físico, emocional y/o espiritual que vienen atravesado a muchas mujeres urbanas, mestizas, universitarias en México, impulsan en algunos casos *desesidades* por sanar pero no sólo el aspecto orgánico del cuerpo que parcialmente encuentra restablecimiento desde la medicina occidental institucionalizada, sino también dolores, vacíos, sobrecargas y heridas profundas personales, familiares, históricas que algunas veces brotan en la intimidad de los espacios de sanación para ser reconocidas, dialogadas y movilizadas. Dicen las compañeras:



Me lastima ver tanta inseguridad social, abusos, feminicidios, maltratos, violaciones [...] Me lastima ver como la industria avanza sin límites y tanta contaminación se genera, la desaparición de varias especies, la voracidad humana, las humillaciones, las instituciones que aplastan al ser humano [...], vulnerarme a mí misma por adaptación a un entorno masculino y agresivo [...], la ansiedad crónica por exceso de trabajo [...], no contar con la seguridad económica necesaria para dedicarme a lo que realmente quiero [...], mi salud emocional se vio mermada por un abuso en la infancia [...], la normalización de la violencia en la sociedad [...] la calidad de los alimentos, de agua, de malestar social y la violencia espejo de la naturaleza profundamente dañada [...] estoy necesitando sanar el apego a mi pareja, la relación con mi hermano [...] la expresión de mi voz reprimida, mi experiencia minimizada, aguantarme las emociones hasta explotar [...] lo femenino siempre (Comunicaciones personales).

Desde esta investigación, vamos identificando dichos malestares como daños patriarcales concretos sobre el cuerpo de las mujeres que se vinculan por una lado, con la sujeción y dominación directa del cuerpo como es el caso de la constante violencia sexual, pero también con manifestaciones físicas en el cuerpo a partir de conflictos relacionales o tensiones emocionales, que van desde salpullidos y colitis crónica hasta tumores en la tiroides o lupus. Si bien ésta última relación es mucho más difícil de identificar, al acercarse a espacios de sanación posiblemente las mujeres van ganando o recuperando poco a poco cierto autoconocimiento y sensibilidad sobre sus cuerpos que les permite reconocer cómo los daños gestados en una relación violenta con un padre o una madre, en una violación o en una relación de pareja de codependencia se vienen manifestando en un lenguaje propio de sus cuerpos o lo que Suelly Rolnik (2018) llama *saberes corporales*. En la voz de las mujeres,

La violencia me ha hecho más insegura, me ha lastimado emocionalmente y al no resolverlo me ha intoxicado y me han regalado unos quistes cancerígenos en la tiroides [...], son huellas emocionales y energéticas que se han transformado en miomas, quistes, en dudas, conflictos y miedos [...], considero que la violencia de pareja que sufrí en mis embarazos fue la principal causa de la pérdida de mis bebés [...] la piel, mi contacto con el mundo exterior [...] me he sentido muy amenazada y he estado protegiéndome de relaciones por malas experiencias vividas” (Comunicaciones personales).



Miramos pues, cómo las mujeres van explorando que muchas veces la solución para las sensaciones de malestar físico o para la curación de una enfermedad clínicamente diagnosticada, no está únicamente ni necesariamente en tomar un tratamiento médico (aunque en muchos casos se lleven a cabo), sino en el reconocimiento personal y colectivo, a partir de conversaciones y prácticas corporales vinculadas con el autoconocimiento, de especificidades que gestaron y mantienen el daño, así como el reconocimiento y la expresión de intensas emociones de rabia, rechazo y sufrimiento anidadas en el cuerpo, para luego, si se logra, hacerse cargo de las mismas³⁶, recuperando lentamente y con dificultad soberanía sobre las posibilidades de enfrentar manifestaciones corporales de pérdida de energía y vitalidad, que comúnmente llamamos enfermedad al tiempo que se va disputando el control y el disciplinamiento sobre el cuerpo en el proceso de sanar los daños.

Por otro lado, los daños patriarcales, capitalistas y coloniales que vamos identificando a partir de las conversaciones en marcha con estas mujeres, se refieren precisamente a la experiencia de enajenación y alienación, sobre la naturaleza y el cuerpo concebidos como objetos separados de lo “humano” y susceptibles de ser controlados como ya lo hemos señalado, pero también sobre las relaciones al interior de sus tramas familiares. Es una constante la vivencia de separación, fragmentación o división que experimentan las mujeres en y desde sus cuerpos que pasa por la sensación de desconexión con las propias necesidades emocionales, pasando por la sensación de fragmentación entre el trabajo y el camino que da sentido a sus vidas, o por la separación y ruptura de relaciones afectivas principalmente con varones, pero también con mujeres, hasta llegar a la sensación de desconexión con la tierra y los ciclos cósmicos. Así pues, al interior de los espacios de sanación estos dolores se están poniendo al centro para ser reconocidos y para ser sanados desde acuerpamientos muy diversos de mujeres en una multiplicidad de espacios de México y América Latina.

Si bien hasta el momento resaltamos principalmente las consecuencias de daños y malestares asociados con lo que identificamos como cuerpo-máquina, la sanación de éstas heridas se va dando como un proceso que nos permite ir ubicando otras formas de concebir y vivenciar nuestros cuerpos que, por un lado, nos han sido despojadas y que nos han disminuido las posibilidades materiales de gestionar nuestra salud, y por el otro, detonan posibilidades creativas que se gestan colectivamente para reconectar y reinventar universos

³⁶ Encontramos una pinta callejera en algún momento de este conversar juntas que nos parece iluminadora para entender un alcance importante de los espacios de sanación autogestados que exploramos: “No es lo mismo darse cuenta que hacerse cargo”. Si bien nos vamos aproximando a los dos movimientos, en este texto únicamente presentamos aspectos acotados del reconocimiento del daño, por ahora no profundizaremos en la manera en que las mujeres se están haciendo cargo del mismo.



simbólicos que logran movilizar formas fijas, únicas y fragmentadas de entender y vivenciar el cuerpo y la salud en constante tensión con la lógica patologizante de la psique y el cuerpo. Otro será el texto para poder profundizar en ello. Por ahora, desde estas lecturas consideramos que lo que se está disputando son saberes y prácticas sobre la salud de las mujeres que entran en tensión con este modelo de cuerpo y de comportamiento social. Así como la capacidad política de producir decisión y de tejer vínculos en el sentido amplio.

Reflexiones finales: hacia una salud en clave femenina.

A partir de todo lo dicho hasta aquí, nos atrevemos a hipotetizar que estamos en un proceso de elaboración colectiva en diálogo abierto, de una conceptualización de salud otra, de una *salud en clave femenina*, como una concepción dinámica sobre el bienestar de las mujeres que, va dando forma a la creación y recreación de otro *orden simbólico* (Sendón, 2002), como un proceso vivo desplegado por miles de mujeres y que exploramos a través de experiencias diversas en México.

Observamos posibilidades de reapropiación de la salud de las mujeres desde distintas derivas que, como una suerte de constelación, están replanteando y resistiendo desde otro entendimiento sobre el cuerpo y nuestros vínculos con el tejido de la vida. Posiblemente estamos ante una concepción de salud que se aproxima al reconocimiento de la interdependencia para hacerse cargo de ella, desde la generación y regeneración de vínculos reproductivos, el cuidado colectivo y el autocuidado.

Estas experiencias a las que nos acercamos a través de nuestras investigaciones, desplazan el entendimiento del cuerpo propio como ajeno, por lo que creemos entonces que de alguna forma están desestructurando el complejo de dominación patriarcal, colonial y capitalista que concibe al cuerpo como ente mecánico. Por ello, consideramos urgente seguir rastreando y pensando críticamente, cómo entra en tensión el modelo médico hegemónico con las otras formas de vivenciar la salud; para explorar e identificar lo que implica en las mujeres nombrar, significar y actuar nuestra salud desde estos modelos médicos que nos han despojado histórica y reiteradamente de vínculos y saberes corporales y curativos.

Proponemos entonces, una concepción de salud femenina e interdependiente, en relación antagónica con el complejo de dominación que en estas experiencias tiene concreciones diversas: desde la clinalización del parto, la patologización de las dolencias de las mujeres hasta la prohibición de prácticas ancestrales; que pueda ser un eje teórico-epistémico-político nutrido y construido a través de nuestras investigaciones en marcha.



Es en esta dirección que, al explorar y conversar el conjunto de experiencias hasta ahora expuestas pensamos que desde los desplazamientos y ampliaciones sobre el entendimiento de nuestros cuerpos, posiblemente podamos desestructurar el modo en que se han venido engranando distintos aspectos de prácticas y narrativas antropocéntricas y androcéntricas que *dañan la vida*. Se trata pues, de nuestra corporeidad como seres humanos, pero también de la corporeidad del mundo y de una apuesta por el *acuerpamiento* colectivo y *entre mujeres*.



Bibliografía

Apffel-Marglin, Frédérique (2018) “La colonialidad de las raíces de la modernidad occidental”. Ponencia presentada en la *Primera Conferencia Nord-Sur sobre Decrecimiento*, Ciudad de México, 3-7 de septiembre de 2018

Descolá Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Echeverría, Bolívar (1998/2012). “Lo político en la política” en *Valor de uso y utopía*. México: Siglo Veintiuno.

Federicci, Silvia (2014). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

_____ (1991). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.

Gutiérrez A., Raquel (2014). “Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas” en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: Caminos para andar*. México, D.F.: Red de Feminismos Descoloniales

_____ (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gutiérrez A., Raquel y Navarro T., Mina (2018). “Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos” *Bajo El Volcán*, Núm. 28, marzo-agosto 2018.

Illich, Iván (1975). *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barcelona: Barral Editores.

Marx, Karl (2017). *El Capital. Crítica a la economía política*. Tomo I. México: Siglo XXI.

Moore, Jason (2015). *Capitalism in the web of life. Ecology and accumulation of capital*. EUA: Editorial Verso

Pérez, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños

Ramírez, María del Rosario (2014). “La espiritualidad femenina desde los círculos de espiritualidad” en Afef Hagi, Giovanna Campani (Coord.) *Conflitti Sociali e Religione nel Mediterraneo*. Florencia: Mauro Pagliai, p.p.157-164.



Rolnik, Suely (2018). “¿Cómo hacernos un cuerpo? Entrevista a Suely Rolnik por Marie Bardet” en Gago Verónica, Gutiérrez Raquel, Draper Susana, Menéndez Mariana, Montanelli Marina, Rolnik Suely. *8M|Constelación feminista. ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?*. Buenos Aires: Tinta Limón, p.p. 109-131.

Sendón, Victoria (2002). *Marcar las diferencias. Discursos feministas ante un nuevo siglo*. Barcelona: Icaria.

Valls-Llobet, Carmen (2014). “Ética, salud y acto médico. Una perspectiva de género” en María Casado, Florencia Luna y Rodolfo Vázquez (Coord.). *Género y Bioética*. España: Fontamara, p.p. 41-73

Material audiovisual

Documental Penal Tsakam. Córdova, Sofía; Aguilera, Alí y López Aída. Realizadoras. DERAFFE, A.C. México, 2018 (sin estrenar)



El capitalismo como religión: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* ¿Cómo hacer de la muerte una pregunta?³⁷

Guillermo López Varela

“La tarea de la historia consiste en establecer el más acá (Diesseits) de la verdad, después que se ha desvanecido el más allá (Jenseits) de la verdad (...) la misión de la filosofía puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma sagrada (Heiligengestalt) de la autoalienación bajo sus formas profanas (unheiligen). La crítica del cielo se torna de este modo en la crítica de la tierra (...), la crítica de la teología en la crítica de la política”

Karl, Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (2007: 492).

“Pero a esos fundamentalistas conservadores que se reivindicán como los genuinos estadounidenses se les debe recordar algo: ¿Qué es el cristianismo? Es el espíritu santo ¿Y qué es el espíritu santo? Es una comunidad igualitaria de creyentes ligados por el amor mutuo, y que sólo tienen su propia libertad y responsabilidad para hacerlo. En ese sentido, el espíritu santo está aquí hoy con nosotros. Y allá en Wall Street están los paganos que veneran ídolos blasfemos. Así que todo lo que necesitamos es paciencia. Lo único que me asusta es que algún día vayamos a la casa, nos veamos una vez al año, tomemos cerveza y recordemos con nostalgia “qué bien lo pasamos aquella vez”. Prométanme que esto no ocurrirá. Sabemos que a menudo la gente desea algo, pero realmente no lo quiere. No tengan miedo de querer lo que desean”

Fragmento del Discurso de Slavoj Zizek en Liberty Plaza, 9 de octubre de 2011.

Situándonos con Marx en nuestra perspectiva histórica del “más acá”, las preguntas centrales de este capítulo tienen que ver con pensar-nos como sujetos, individuales, pero ligados a problemáticas colectivas de la historia crítica en la tierra y la teología como producción de la política. ¿Cuál podría ser el *aquí* y el *ahora* de esperanzas en las religiones? ¿Parfraseando a Marx, ¿cuál sería el lugar de lo religioso en un mundo descorazonado? ¿De que forma habríamos de pensar-nos en el mundo alienado, que venera ídolos, mercancía y dinero, para que el pensamiento utópico de los creyentes en otro-mundo tuviera un lugar? ¿Desde dónde podríamos mirar la irrupción de posibilidades en una experiencia de negatividad en la vida cotidiana? ¿Que implicaciones tiene hablar de una acción afirmativa, negativa, creativa/utópica? En ese sentido, queremos avizorar solo dos remanentes de este

³⁷ “Los que aquí entren, pierdan toda esperanza”.



horizonte; uno que tiene que ver con el despliegue del pensamiento religioso en tiempos “post-seculares” y otro con la complejidad del lenguaje y la insurgencia de la negatividad social en tiempos de crisis. Al mismo tiempo que estas preguntas acompañaran teóricamente nuestras reflexiones sobre la muerte, insistiremos vehemente que si para nosotros el mito de la modernidad capitalista se ha erigido sobre el olvido y la negación de la muerte, paradójicamente, la muerte en los marcos de este proceso de subjetividad y subjetivación patriarcal, colonial y capitalista, -dialogando con lxs compañerxs del seminario de “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” en la BUAP-, es el tejido que dota de (sin) sentido a la experiencia moderna, acumulativa y violenta. Así mismo, queremos subrayar como el estudio de la devoción de la muerte en la ciudad de Puebla permite avanzar en una reflexión, desde la cual, la muerte no es una experiencia negada, sino, por el contrario, el constante anhelo de urdir la vida como éxtasis de cara a la *forma* mercancía/muerte.

Para entrar en detalles, como lo referíamos en las líneas inaugurales de esta investigación (Marx y Zizek), nosotros concebimos que las religiones no expresan dogmas de fe sin sujeto histórico concreto, sino, reflexionando con los aportes epistemológicos de Horkheimer, un irrefrenable *anhelo de justicia* (2000), un impulso de búsqueda de lo *radicalmente otro*, la ansia de *apertura* (Nancy, 2010), la posibilidad del momento comunitario en un mundo regido por la desesperación de un mundo sin corazón (Marx, 2009).

Entonces, nuestra investigación tiene como brújula meditativa la fuerza de recuperar los hilos históricos, imágenes esparcidas del sujeto social. Como Marx (1980) en los *Manuscritos filosóficos y económicos* de 1844, queremos liberar los deseos de las entrabas empíricas de la propiedad privada y la acumulación de Capital, aspectos considerados por otras teorías sociales que solo describen empíricamente el mundo como sistema autorregulado, de cabo a rabo, eminentemente lógico e indiferente a los proyectos internos de luchas por la sociedad emancipada de la auto-alienación (el *Eros* contra la civilización) (Marcuse, 2010).

Por ello, pretendemos argumentar que el momento de devoción religiosa popular no sólo encarna un momento de dominación lineal y atemporal, sino, por el contrario, instantes múltiples que abren remanentes hacia un cambio social radical. Por ello, en un primer momento, desplegamos que la reflexión que hacía Walter Benjamin en su penetrante ensayo *El capitalismo como religión* (¿1921?) para tejer algunos de los remanentes genealógicos del fenómeno religioso desde la Teoría Crítica. En un segundo momento, desde el espacio y temporalidades de la antropología filosófica e histórica de los deseos humanos creadores, asociados a la filosofía de una praxis política liberadora, nos preguntamos si en el contexto



de las religiones post-seculares es posible hablar en clave del lenguaje utópico de la sensualidad contemplativa y la oración como movimiento estético crítico del mundo. Con Teodoro Adorno (2008) sabemos que el conocimiento deberá abrir el objeto para, como una “caja de pandora”, liberar el proceso acumulado en las constelaciones (humanas, históricas y antagónicas) del concepto.

El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto en su constelación es saber el proceso que ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación el concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o un sólo número, sino gracias a una combinación de números (Adorno, 2008: 166).

Así, en primer lugar, subrayando el proceso histórico acumulado en el concepto *capitalismo como religión*, en sus múltiples constelaciones de lucha, procederemos a hablar de distintos horizontes de traducción que provoca la lectura del texto de Benjamin, cuya difícil datación implica hacer una exégesis de la propia obra. El manuscrito *Kapitalismus als Religion* fue publicado por primera vez en 1985 en su *Obra Reunida* por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser para la editorial Suhrkamp. Como se ha especulado, si este manuscrito fue escrito en 1921, podríamos ubicarlo dentro de la obra temprana de Walter Benjamin. Sería contemporáneo de su periodo de juventud anarquista con un individualismo rebelde, pero ligado a preocupaciones del sentido social de esperanzas en la palabra: “Sobre la crítica de la violencia” y el “Diálogo sobre la religiosidad del presente”; de “Sobre las Afinidades electivas de Goethe”, pasando por el “Fragmento teológico-político” y “Sobre la lengua en general y sobre la lengua de los hombres”. Lo que podría situarnos respecto a las preocupaciones del Benjamin, ligadas al lenguaje en sus dimensiones sensuales y poéticas de lo teológico/político, la traducción de sentidos contenidos en la palabra, el mesianismo como posibilidad de la felicidad buscada, las interpelaciones al Todavía no aún de Ernst Bloch (*Geist der Utopie* -1918) y sus debates con Max Weber (*Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* -1904-1905) y la *Philosophie des Geldes* de Georges Simmel (1900).

Hay que subrayar una instancia que ha condicionado el texto del autor de los *Passagenwerk*; la producción de universos de sentido de la lengua alemana en que está escrito; y que, cuando es recreado culturalmente desde otra lengua es difícil comprender el verdadero significado del texto, como sucede con la perspectiva de Foffani y Ennis (2002). Así mismo, la



mayor parte de los especialistas que han bordado su mirada al texto, Wiegel (2008), Agamben (2012) o Baecker (2003), Löwy (2009), convergen que la reflexión del *Capitalismo como religión* es un texto fragmentario, escrito a la manera de una *iluminación profana* que será siempre inacabada, irradiante, provocadora y afin electivamente con el espíritu utopía, pregonado también por Ernst Bloch.

Una de las ideas centrales de *Kapitalismus* tiene que ver con la idea de que el cristianismo se habría metamorfoseado en capitalismo, a manera de un organismo parasitario que se adhiere a la formación religiosa de su receptor, gracias a que los dos se edifican entorno a un déficit, una falta, una deuda, una carencia. En este sentido, Benjamin, despliega en su texto la palabra alemana *Schuld*. Ya que significa tanto deuda como culpa, Benjamin inserta una ambigüedad provocadora y una intuición irradiante, ya que a través de esta relación podemos asimilar las deudas financieras que provoca el sistema capitalista (*Schulden*) con las culpas, legal, afectiva, moral o ética (*Schuld*) que el sistema religioso prodiga. William Rasch (2003) propone que el texto debería llamarse *Schuld als Religion* desde una lectura que establece relaciones con *Crítica de la violencia* del propio Walter Benjamin. No sólo nos propone que existe una relación simbólica entre una “culpabilidad mítica” y “una deuda económica”, sino que problematizará la idea del capitalismo como una religión universal de la culpa que solamente el trabajo alienado podría resolver.

Benjamin establece expresamente que el capitalismo como culto de la culpa [o de la deuda, *Schuld*] no puede hacerse desaparecer sin más. El culto hace la deuda/culpa universal, y no hay reforma, o siquiera abjuración de ese culto, no hay violencia política, reforma o revolución que pueda expiar esa culpa. Frente a semejante poder, el mismo dios se vuelve impotente. Pero ése es precisamente el punto. La universalidad de la culpa que impone el capitalismo es llevada a tal extremo que la desesperación se transforma en esperanza, la esperanza de una completa destrucción del mundo tal como lo conocemos (Rasch 2003: 262).

Esa religión que hace que la *desesperación se transforme en esperanza*, o que la única esperanza sea *la completa destrucción del mundo tal y como lo conocemos*, es donde podríamos encontrar una de las claves de lectura de lo que nosotros llamamos el debate post-secular. Siguiendo en lo fundamental el argumento de Michael Löwy (2009:28), nosotros consideramos que Walter Benjamin advierte desde su *Trauerspiel* (1928) que el teatro barroco es la expresión de una época que no tiene ya ninguna fe en la redención. Para el crítico literario berlinés el teatro barroco de Calderón de la Barca intenta resolver los conflictos propios del estado de la criatura privada de la gracia haciendo un llamado a una



monarquía que aparecería como una instancia redentora secularizada. Desde el estudio de la doctrina barroca de la soberanía absoluta de los príncipes, Benjamin revelará en el universo de la contrarreforma católica la ausencia de una escatología en los remanentes luteranos de la cuestión barroca. Si para el filósofo de Heidelberg, Max Weber, en su *Ética protestante*, la génesis del capitalismo derivaría de la conducta de una vida disciplinada y austera - *Berufsethik*-, que prodiga el ahorro de los creyentes, para el autor del *Fragmento teológico político* se sugeriría lo contrario. No habría una relación de determinismo, sino tan solo de culpabilidad: “Le luthéranisme est fondé sur une croyance obscure en la toute puissance de la fatalité” (Löwy, 2009: 29)³⁸. Esta suerte de fatalidad provendría de aquella vieja maldición del pecado original, transmitida de generación en generación. Entonces, si el argumento del *Origen del drama barroco alemán* (1928) pone en evidencia la secularización bajo la aparente dominación de las iglesias, el *Capitalismo como religión* (1921) demostraría la persistencia de lo religioso bajo la apariencia de la secularización institucionalizada en el Estado.

En ese mismo tenor, tocante al proceso secularizador de la forma dineraria, en el estudio del capitalismo como religión hay claras reminiscencias a la *Filosofía del Dinero* de Georges Simmel (1900), sobretudo en lo tocante a la perspectiva de análisis de la vida cotidiana desde una mirada psicosocial. Simmel no sólo explicará cómo el dinero logrará afianzarse como aglutinador de la experiencia social y nivelador de las lógicas de producción y reproducción en las sociedades capitalistas, sino, al mismo tiempo, nos permitirá comprender la mitología del dinero como una racionalidad creciente, secularizada y penetrante de todas las esferas de la vida cotidiana. No es menester que estemos frente a Simmel como el primer filósofo de la urbanidad moderna, como lo deja ver *La metrópolis y vida mental* de 1903. La *huella mnémica* de Simmel en Benjamin la podemos notar con claridad en un pasaje de “Sobre la lengua en general y sobre la lengua de los hombres”. Subraya el paralelismo figurativo entre los billetes y las estampas religiosas: “Comparación entre las imágenes de santos de las diversas religiones, por un lado, y los billetes de banco de los diferentes Estados, por el otro” (Foffani y Ennis, 2012: 12).

Aquí Benjamin es portavoz de la preocupación en Simmel. La constatación más clara de que se está viviendo un proceso de secularización con la *retirada de Dios*. Un proceso histórico ambivalente en la sociedad capitalista. Aunque produce separaciones y fragmentaciones no deja de alimentar una idea teleológica y escatológica de trascendencia; pérdida de la esfera religiosa al tiempo que desesperada tentativa de vuelta a un principio creador como promesa y fin último. Por cierto, Michael Löwy (2009) en *Walter Benjamin (1892-1940) et la religion*

³⁸ “El luteranismo está fundado en una creencia oscura en el poder de la fatalidad”. Traducción nuestra.



capitaliste expresa que, en el título del fragmento que venimos reseñando podríamos atestiguar las huellas del libro de Ernest Bloch, *Thomas Müntzer, théologien de la révolution*. En una carta a Gershom Scholem (27 de noviembre de 1921), Benjamin no solamente cuenta tener una copia de este texto de las manos del propio Bloch, sino subraya los peligros socioeconómicos que contiene el protestantismo. Según Löwy:

Dans la conclusion du chapitre dédié a Calvin, l'auteur dénonçait dans la doctrine du réformateur genevois une manipulation qui va "détruire complètement" le christianisme et introduire "les éléments d'une nouvelle "religion", celle du capitalisme érigé au rang de religion et devenu l'Église de Mammon³⁹.

Otro de los grandes lectores del texto benjaminiano, Giorgio Agamben, en una entrevista radiofónica aparecida el 16 de febrero del 2012 (*Se la feroce religione del denaro divora il futuro*) en el diario italiano *La Repubblica*, habla del texto *El capitalismo como religión*. Subraya que el texto teje relaciones entre los conceptos, crédito, fe y futuro presentes en el mismo documento. Una reflexión benjaminiana que nosotros podríamos situar como una anticipación a las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) con su crítica de la idea de progreso, desde una teología política de la Modernidad, (Tesis XII). Para Agamben, el capitalismo en Benjamin es de igual forma la religión de la desesperación, una religión de sustitución, *Erzatzreligion*. Un culto *sin tregua ni misericordia* que engulle todos los objetos en su sacralidad de consumo. Un improfanable que consume todo y lo enajena para fundar un nuevo cosmos desmiraculizado. En esa entrevista publicada en la *Repubblica*, Agamben nos recuerda que:

Para comprender lo que quiere decir la palabra "futuro" antes hay que entender lo que significa otra palabra, una que ya no acostumbramos a usar más que en la esfera religiosa: la palabra "fe". Sin fe o confianza no es posible el futuro, hay futuro solo si podemos esperar o creer en algo. Ya, pero la fe ¿qué es? David Flüsser, un gran estudioso de la ciencia de las religiones –pues existe una disciplina de tan extraño nombre– estaba hace poco trabajando en la palabra *pistis*, que es el término griego que Jesús y los apóstoles usaban para "fe". Aquel día, que iba paseando por casualidad por una plaza de Atenas, en un momento dado alzó la vista y vio ante sí escrito con grandes caracteres: *Trapeza tes pisteos*. Estupefacto por la coincidencia, miró mejor y a los pocos segundos se dio cuenta de que se encontraba simplemente

³⁹ "En la conclusión del capítulo dedicado a Calvino, el autor denunciaba en la doctrina del reformador genovés una manipulación que va a "destruir completamente" el cristianismo e introducir "los elementos de una nueva "religión", aquella del capitalismo erigido al rango de religión y devenida la Iglesia de Mammon". Traducción nuestra.



a la puerta de un banco: *trapeza tes pisteos* significa en griego “banco de crédito”. Ese era el sentido de la palabra *pistis*, que llevaba meses tratando de entender: *pistis*, “fe”, no es más que el crédito del que gozamos ante Dios y el crédito del que goza la palabra de Dios ante nosotros, a partir del momento en que la creemos.

Por ello es que consideramos al *Kapitalismus als Religion* un texto fundamental para comprender las lógicas de la violencia en la culpa o las nuevas narrativas de la necropolítica (Mbembe, 2011) en la cotidianidad de la vida religiosa. Pues de la exasperación de los modos de existencia capitalistas de la culpa, la deuda y la violencia sagrada podemos colegir cómo hacer de la desesperación un modo central de ruptura en la organización de la vida.

En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones. La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo –no sólo, como opina Weber, como una formación condicionada por lo religioso, sino como un fenómeno esencialmente religioso– derivaría aún hoy en una polémica universal desmedida (Foffani y Ennis, 2002: 11).

Si toda nuestra *pistis* va a parar a la banca, como de hecho algunas monedas lo garantizan: si *el banco central promete garantizar de alguna manera ese crédito*, entonces, la religión capitalista es la más implacable de la historia, como lo menciona en la entrevista de radio, Giorgio Agamben.

La Banca, con sus grises funcionarios y expertos, ha ocupado el lugar que dejaron la Iglesia y sus sacerdotes. Al gobernar el crédito, lo que manipula y gestiona es la fe: la escasa e incierta confianza que nuestro tiempo tiene aún en sí mismo. Y lo hace de la forma más irresponsable y sin escrúpulos, tratando de sacar dinero de la confianza y las esperanzas de los seres humanos, estableciendo el crédito del que cada uno puede gozar y el precio que debe pagar por él (incluso el crédito de los estados, que han abdicado dócilmente de su soberanía). De esta forma, gobernando el crédito gobierna no solo el mundo, sino también el futuro de los hombres, un futuro que la crisis hace cada vez más corto y decadente. Y si hoy la política no parece ya posible es porque de hecho el poder financiero ha secuestrado por completo la fe y el futuro, el tiempo y la esperanza (Agamben, 2012).

1.1 Manifestaciones del capitalismo como religión



En suma, Walter Benjamin menciona que serían cuatro los trazos que constituyen la experiencia del capitalismo en tanto religión.

- 1) el capitalismo como una pura religión del culto;
- 2) la duración permanente del culto *sans (t)rêve et sans merci*;
- 3) ser la primera religión en el mundo que no expía la culpa, sino que la engendra;
- 4) que su Dios permanece oculto.

Con respecto a la primera característica, para Benjamin el capitalismo no necesita ninguna adhesión a un credo, una doctrina o una teología, lo que cuentan son las acciones que remiten a un carácter cultural utilitarista. En un fragmento de *Calle de sentido único* (2015), *Consultoría fiscal*, el propio Benjamin compararía los billetes de banco con las puertas del infierno, “*Fassaden-Architektur der Hölle*”.

Habría que hacer un análisis descriptivo de los billetes de banco. Un libro cuya ilimitada fuerza de sátira solo tendría su igual en la fuerza de su objetividad. Pues en ningún lugar como en estos documentos se comporta ya el capitalismo ingenuamente en su sacrosanta seriedad. Los inocentes niños que aquí juegan con cifras, las diosas que sostienen las Tablas de la Ley y los héroes maduros que envainan su espada ante las unidades monetarias son un mundo para sí: arquitectura para la fachada del infierno (Benjamin, 2015: 80).

Esa sacrosanta seriedad del capitalismo en los dinteles del infierno de Dante: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* nos exhortan, al entrar en sus fauces, a olvidarnos o dejar de lado la idea de cualquier esperanza. Las mismas palabras de fe en la libertad del trabajo podríamos encontrarlas en la entrada de la fábrica, según Marx (1971); pero sobre todo, más tarde, en Auschwitz encontraremos la sepulcral frase: *Arbeit macht frei*, el trabajo libera. Para Löwy, el carácter mítico del papel moneda, como manifestación de una divinidad... es un eco de la obra del socialista romántico Gustav Landauer de 1919, *Aufruf zum Sozialismus*.

Dieu est un artefact fait par les humains, qui gagne une vie, attire vers lui les vies humains... Le seul coulé (Gegossene), le seul idole (Götze), le seul Dieu (Gott), auquel les êtres humains ont donné vie, c'est l'argent (Geld). L'argent est artificiel et il est vivant (Löwy, 2009: 33)⁴⁰.

Para Benjamin, entonces, el segundo trazo del capitalismo es la celebración de un culto sin tregua (sueño) *-t-rêve-*, ni misericordia. Por lo tanto, las acciones capitalistas no conocen

⁴⁰ “Dios es un artefacto hecho por los humanos, que gana una vida, atrae hacia él las vidas humanas...El único vertido (Gegossene), el único ídolo (Götze), el único Dios (Gott), al cual los seres humanos han dado vida, es el dinero (Geld). El dinero es artificial y el está vivo” Traducción nuestra.



pausas, dominan la vida del sujeto de la cuna al sepulcro, del alba al cenit, de la primavera al invierno: “No hay ningún día de semana, ningún día que no sea festivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda la pompa sagrada” (Foffani y Ennis 2002: 11).

Con respecto al tercer trazo, el autor de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936), al decirnos que el capitalismo es un culto no sólo expiatorio, sino culpabilizante, nos inserta en la necesidad de pensar ¿Qué implicaciones tendría para el estudio del fenómeno religioso estudiar cultos que no hablan ya de redención o liberación, restauración, comunión, sino que hacen de la desesperación y la culpa sus matrices de significación? Dice Fofani y Ennis:

En el ser de este movimiento religioso, que es el capitalismo, reside la perseverancia hasta el final, hasta la completa inculpación de Dios, el estado de desesperación mundial en que se deposita justamente *la esperanza*. Allí reside lo históricamente inaudito del capitalismo: en que la religión ya no es la reforma del ser, sino su destrucción. La expansión de la desesperación al rango de condición religiosa del mundo, de la cual debe esperarse la curación (Foffani y Ennis 2002: 11).

Con Benjamin, podríamos decir que la cura-salvación nunca llegará con el capitalismo, pues, en primer lugar, el propio sistema se define como la forma natural y necesaria, *-fatum-*, de la economía moderna como la propia salvación. En segundo lugar, la sociedad que rige la mercancía reduce a la mayoría de la población a una vida precaria, donde el Dios de la religión capitalista no tendrá ninguna piedad si no tienen dinero, siendo, por ende, culpables de ser excluidos de la gracia divina y sin derecho a cualquier suerte de esperanza de redención. En tercer lugar, porque el horizonte capitalista es la ruina del ser, al sustituir el Ser por el Tener, *la tempestad que llamamos progreso* (Tesis IX, Tesis sobre el concepto de historia), solo da cuenta de relaciones humanas que son relaciones monetarias, donde el único valor de las relaciones culturales es el valor del dinero. Un dios oculto. Un *deus absconditus* secularizado por el cuarto trazo del capitalismo como religión; lo reprimido como infierno de lo inconsciente.

Este tránsito del planeta hombre a través de la casa de la desesperación en la absoluta soledad de su senda es el *ethos* que define Nietzsche. Este hombre es el super-hombre, el primero que comienza a practicar de manera confesa la religión capitalista. Su cuarto rasgo es que su Dios debe ser mantenido oculto, sólo cenit de su inculpación podrá ser invocado. El culto es celebrado ante una deidad no madurada, cada representación de ella, cada pensamiento que se le dedica, vulnera el secreto de su maduración...Lo reprimido, la representación pecaminosa, es –por una



analogía más profunda y aún por iluminar- el capital, que grava intereses al infierno del inconsciente (Foffani y Ennis 2002:12).

En ese orden de ideas, podemos plantear que el análisis de las dimensiones religiosas secularizadas del capitalismo van a acompañar la obra benjaminiana hasta sus últimas reflexiones. Si en la tesis XVIIa de sus *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) (Löwy, 2002:154) podemos leer que: “Marx secularizó la representación de la era mesiánica en la representación de la sociedad sin clases”, no nos debería extrañar que, para nuestro teólogo materialista, el concepto de revolución en la obra marxiana sea una especie de secularización de la interrupción mesiánica del curso de la historia y la figura del obrero como “clase redentora”, una secularización del Mesías. Como lo dejan ver pasajes de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* del filósofo de Tréveris:

El (Cristo) a pesar de su figura divina (Gestalt Gottes), no se aferró a su categoría de Dios, sino que al contrario se alienó a sí mismo y tomó la figura de esclavo (Knechtsgestalt) (Marx, 1971: 157).

Entonces, ¿Cuál sería el lugar de la esperanza en una sociedad donde el crédito (*pistis*) gobierna no solo el mundo sino el futuro de la humanidad? En suma, nosotros consideramos que lo que Benjamin nos está planteando es, -además del hecho de que el capitalismo es la religión de la culpa-, y quizás la única religión sin redención, que la Economía Política sería una rama de la Teología. El capitalismo una religión cuyo culto es el dinero. Una religión cuyo horizonte escatológico conduce a la humanidad al reino de la desesperación. Donde el nuevo templo y los sacerdotes de la religión capitalista serían por una parte los centros financieros y el crédito y la fe en el futuro se inscribiría en la posibilidad del crédito y por ende la deuda. Así, el espíritu del capitalismo se expresaría en el sacramento del papel moneda que materializa las lógicas cosificantes. Los milagros que obra esta religión tendrían que ver con que el dinero hace el milagro de poder consumir productos que ni siquiera existen en el tiempo presente. Haciendo que el tiempo presente y futuro se manifiesten en un mismo lugar que es el mercado; residencia de la historia donde el dinero se vuelve de *improviso soberano*.

En el apartado sobre la *Acumulación del dinero, trabajo asalariado y capital* en los *Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de 1857-1858, Carlos Marx (1971: 156) apunta que (El dinero), de su *figura de esclavo* (Knechtsgestalt) en que se manifiesta como simple medio de circulación, se vuelve de *improviso soberano* y *dios* (Gott) del mundo de las mercancías. Entonces, en una sociedad regida por el capitalismo como religión, donde el soberano deviene esclavo y un *simple medio de circulación* deviene el dios



del mundo de las mercancías: ¿Cuáles podríamos imaginar son los horizontes utópicos que aún nos tocaría plantear desde la imagen de la Santa Muerte? ¿Sería posible hablar de redención en un mundo desesperanzado, dominado por el ídolo, el “becerro de oro” adorado como representación dolarizada de la vida? ¿Qué entendemos por Utopía con la Imagen de la Santa Muerte vestida con billetes dolarizados? ¿Qué entenderíamos por pensamiento utópico desde las representaciones de esperanza en la santa Muerte? ¿Cómo podríamos hacer de la crítica del cielo una crítica de la tierra? ¿Cómo una crítica de la teología mitificada por el dinero y la mercancía deviene una crítica de la política? ¿Cómo podríamos hacer de aquella comunidad igualitaria, -evocada por Slavoj Žižek-, de creyentes ligados por el amor mutuo, y que sólo tienen su propia libertad y responsabilidad para hacerlo, un nos-otros de cara a aquellos que veneran los ídolos del dinero?



Doña Dólar, Altar ambulante de la Santa Muerte en Puebla, Foto: GLV

1.2 La posibilidad de hablar de *Utopía* en un mundo sin redención.

“La lengua determinó en forma inequívoca que la memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vivido. Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava.



Ante todo, no debe temer volver una y otra vez a la misma circunstancia, esparcirla como se esparce la tierra, revolverla como se revuelve la tierra. Porque las "circunstancias" no son más que capas que sólo después de una investigación minuciosa dan a luz aquello que hace que la excavación valga la pena, es decir, las imágenes que, arrancadas de todos sus contextos anteriores, aparecen como objetos de valor en los aposentos sobrios de nuestra comprensión tardía, como torsos en la galería del coleccionista. Sin lugar a dudas es útil usar planos en las excavaciones. Pero también es indispensable la incursión de la azada, cautelosa y a tientas, en la tierra oscura. Quien sólo haga el inventario de sus hallazgos sin poder señalar en qué lugar del suelo actual conserva sus recuerdos, se perderá lo mejor. Por eso los auténticos recuerdos no deberán exponerse en forma de relato sino señalando con exactitud el lugar en el que el investigador logró atraparlos. Épico y rapsódico en sentido estricto, el recuerdo verdadero deberá proporcionar, por lo tanto, al mismo tiempo una imagen de quien recuerda, así como un buen informe arqueológico debe indicar no sólo de qué capa provienen los hallazgos sino, ante todo, qué capas hubo que atravesar para encontrarlos. *Desenterrar y recordar*, (Benjamin, 2002:175).

Por lo tanto, el cielo no es una cosa de otro mundo; hay que buscarlo en esta vida, y la tarea de los creyentes consiste en establecer aquí, en la tierra, ese cielo que es el Reino de Dios" *Sobre la religión*, (Marx, 1974: 211).

En *La tarea del traductor* (2000), escrito en 1923, Walter Benjamin nos invita a pensar ¿qué es lo que comunica la obra literaria?. Esta preocupación nos permite una reflexión prodigiosa entorno a lo que podríamos llamar las formas de la memoria en la construcción de una arqueología de lo social. Un decurso que nos plantea una metodología que es consciente de los materiales de la memoria, los recuerdos y sus poéticas. En ese sentido, lo que en nuestra perspectiva Benjamin nos está advirtiendo, tiene que ver con el hecho de que todo documento cultural, al tiempo que busca ser traducido, atraviesa dos muertes simultáneas; la de la lengua que lo vio nacer y la de su proceso de significación de cara a la sociedad que lo engendra:

Pues así como el tono y la significación de las grandes obras literarias se modifican por completo con el paso de los siglos, también evoluciona la lengua materna del traductor. Es más: mientras la palabra del escritor sobrevive en el idioma de éste, la mejor traducción está destinada a diluirse una y otra vez en el desarrollo de su propia lengua y a perecer como consecuencia de esta evolución. La traducción está tan lejos de ser la ecuación inflexible de dos idiomas muertos que, cualquiera que sea la forma adoptada, ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra



extranjera, siguiendo los dolores del alumbramiento en la propia lengua. (Benjamin, 2000, p. 246).

Lo entendido y el modo de entender del proceso social son dos categorías de la filosofía del lenguaje que son fundamentales para Benjamin. Ya que nos permiten entender la forma contradictoria en que todos los acontecimientos sociales se despliegan en la experiencia entre *su misterio y revelación* (Benjamin, 2000). Entonces ¿Qué es lo que hay en un acontecimiento social de *intraducible*? Para nuestro autor aquella parte que buscamos traducir, paradójicamente, siempre permanecerá intangible e incluso incomunicable. Nosotros pensamos que aquello que permanece incomunicable en la experiencia social son las múltiples negatividades que el sujeto despliega en un mundo que lo niega; y que aparecen como desbordes, anticipaciones oníricas y ensoñaciones despiertas que prodigan un mundo que ya existe dentro del nuestro y urge históricamente hacerlo despertar. Lo que Bolívar Echeverría (2012) caracterizará como dos afluentes del pensamiento del socialismo revolucionario; el *utopismo* y el *mesianismo*. Aquella inquietante fuerza, - *Unheimlich*-, que silenciosa aguarda en cada segundo de la historia, Bloch (2017) la llamará *fermento utópico*, la *liberación del eros* en Marcuse (1968), lo *no conceptual* encarnado en el concepto de Adorno (2008), la *capacidad de dar forma* (2012) a la experiencia de Echeverría. *La fuerza que llega, aunque la fatiga acosa*, como nos lo recuerda John Berger.

La historia toda estriba en anhelos que se mantienen, se pierden, se renuevan. Y con las nuevas esperanzas llegan nuevas teorías. Pero para los hacinados, para aquéllos que tienen muy poco, o nada, excepto algunas veces el arrojo y el amor, la esperanza funciona de manera distinta. Es entonces algo que morder, algo que poner entre los dientes. No olvides esto. Sé realista. Con la esperanza entre los dientes, llega la fuerza para seguir aún cuando la fatiga acose, llega la fuerza, cuando es necesaria, para elegir no gritar en el momento equivocado, llega la fuerza, sobre todo, para no aullar. Una persona, con la esperanza entre los dientes, es un hermano o hermana que exige respeto (Berger, 2006: 25).

Por estas razones del amor y los sentimientos anidados en la crítica social, para nosotros, es impostergable pensar al lenguaje en el espejo de la negatividad que lo interpela, porque no solo estamos intentando hablar sobre lo que no se puede decir cosa alguna, la muerte. Sino también porque consideramos que sólo en la experiencia de un lenguaje que no alcanza a nombrar a la cosa, podremos revelar los contenidos humanos moviéndose al interior del concepto. Una *esperanza entre los dientes* (Berger: 2006) desplegándose como un anhelo que afirma la vida de cara a los múltiples procesos de muerte establecidos por el sistema



religioso de los mitos del capitalismo. Consideramos pues importante estudiar cuál es el papel de la acción humana en los esquemas de creencias religiosas, tanto en la mitigación, superación y cuestionamiento de la dominación como en el sistema social vigente subsumido bajo la forma mercancía. Si la devoción popular es un modelo para la acción social de los creyentes y las instituciones que las mantienen, el pensamiento en torno a los horizontes de esperanza dentro de esas acciones nos ayudará a entender cómo el sistema social vigente persiste, se fractura o se profundiza en las contradicciones de las devociones populares. En ese orden de ideas sabemos con Theodor Adorno que: “El concepto no es real, como querría el argumento ontológico; pero no podría ser pensado de no haber algo en la cosa que impulsase a él” (Adorno, 1990: 402).

Como veremos con Karl Marx, la hipótesis central que configura nuestros análisis de las representaciones socio-religiosas entorno a la Santa Muerte en Puebla es que no solamente son expresión de la dominación, y por lo tanto experiencia de conflictos. Por el contrario, las representaciones religiosas, mitos y leyendas populares, fantasmagorías sociales, tienen fundamentos del hombre concreto; ideas, pensamientos que materializan negatividades teológicas del más allá, pero siempre en el mundo concreto, en ese *Reino de Dios, pero aquí en la Tierra* del que habla Karl Marx (1974). Lo importante de estas afirmaciones es que las religiones se nutren y se materializan históricamente en la construcción de espacios y tiempos concretos de esperanzas y contradicciones concretas del mundo de las creencias. Así, veremos con Marx que las subjetividades religiosas son materializaciones de la historia.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión, [como] conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que la consuela y justifica (Marx, 2009: 2).

Entonces si el hombre hace a la religión y no la religión al hombre: ¿Cuál podríamos decir es el lugar del pensamiento utópico en el cuestionamiento de las lógicas que perviven a una sociedad regida por la desesperación, la culpa y la deuda? ¿A partir de la palabra utopía,



cómo podríamos entender la configuración conceptual del sujeto histórico en la acción colectiva de ruptura en una sociedad de la dominación, la violencia y la usura; y, en ese sentido, repleto de conciencia anticipadora de un proyecto de transformación de la sociedad? ¿Por qué acercarnos sociológicamente al ámbito de las devociones populares religiosas, pero desde una perspectiva teológica negativa? En nuestro trabajo concebimos que aquello es posible cuando somos capaces de romper con la lógica racional, violenta y que tiende a la categorización del llamado *tercero excluyente*.

Todo lo que no se adecúe a éste (el tercero excluyente), todo lo cualitativamente distinto, recibe el marchamo de la contradicción. La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad (Adorno, 2008: 17).

Lo que pensamos deja afuera lo diferenciado de la experiencia humana, volviéndolo disonante, divergente y negativo, en tanto la pretensión de la consciencia de la contradicción es el reforzamiento de la unidad, en la medida en que mide la densidad histórica de lo no-idéntico con sus pretensiones de totalidad. En ese sentido, también parafraseamos lo que Gunn (2005: 139) conoce como *abstracción determinada*. Si la teoría general se aleja de su objeto y reflexiona sobre él, la teoría crítica de lo social, por el contrario, ejerce una práctica reflexiva que se sitúa al interior de su "objeto" (reflexividad práctica); y se construye a sí misma con-y-más allá del objeto que habita al enunciarlo. La diversidad cualitativa de la experiencia humana, social e histórica se diluye cuando la empobrece la dialéctica que cierra discursivamente la realidad, que vuelve las cualidades en funciones, al pensar la dialéctica sólo como una danza alternada de contrarios, aporías, antípodas que responden al pensamiento de fragmentación de la sociedad administrada, uniforme y abstracta.

Creemos que la búsqueda de los momentos *no conceptuales en el concepto de la Santa Muerte*, por ejemplo, como los enuncia Adorno, nos permitirá hacer estallar la autorreflexión sobre la vida que comporta la apariencia identitaria del concepto utopía como una unidad aislada, en sí, inmanente, óptica. En palabras de Adorno:

El concepto es un momento como otro cualquiera en la lógica dialéctica. Su ser mediado por lo no-conceptual sobrevive en él gracias a su significado, que por su parte fundamenta su ser concepto (...), toda definición de conceptos ha menester de momentos no-conceptuales, deícticos (...). La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida,



comporta. Su autorreflexión sobre el propio sentido aparta de la apariencia de ser en sí del concepto en cuanto una unidad de sentido (Adorno, 2008: 23).

En este sentido, pensamos que estudiar la significación de la *forma alienada* es una búsqueda sobre los contenidos de esperanza a través de los instrumentos del lenguaje cosificado. Una manera particular de relación del hombre con el mundo que lo determina, pero que lo moviliza, desde el inconsciente, para la conciencia de la esperanza. Un concepto, producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es sólo en la medida en que se convierte en lo que no es. De esta manera, será nuestra labor metodológica referir los momentos en que nuestro objeto empírico (representaciones religiosas, pensamiento utópico y sociedad), las devociones populares han respondido a aquella forma originaria de determinación objetivante, por la que el concepto y cosa se han separado recíprocamente.

Entonces, si bien el lenguaje es, en su origen, expresión dialéctica del sujeto, cuando se estructura como tal, como sistema, se separa de la cosa. El valor en el lenguaje implica que algo no es por lo que es, su referencia a la cosa, sino por lo que no es, adquiriendo su significado en relación con los otros elementos del tejido social de significación. Por ello, para nosotros, pensar desde la negatividad (Adorno, 2008) los contenidos sociales del pensamiento utópico en la Santa Muerte es vislumbrar la relación de dominación sujeto/objeto en su constelación, haciendo irrumpir las relaciones que han hecho posible una configuración del presente/ausente (la divinidad, el deseo, la salvación), el de los muertos del pasado en el presente de la memoria de los creyentes. En ese sentido pensar la teología desde la negatividad no tendría que ver con la simple contemplación del “ser divino” en su representación dolorosa, sino como una acción comunitaria, para pensar más allá de las aldabas científicas de las disciplinas y sus pretensiones administradoras de la realidad. Aquellas aldabas que representan el recorrido de una racionalidad instrumental en los orígenes de la Moral en Occidente y su afán acumulador y violento.

Verbigracia, la posibilidad de hablar de utopía en un mundo regido por el capitalismo como una religión universal de la culpa, solo podría ser expresada si comprendemos cuál es el núcleo del discurso crítico al fundamento material de la modernidad capitalista de Karl Marx. Para uno de los más agudos sociólogos latinoamericanos, el ecuatoriano Bolívar Echeverría aquel núcleo se movería entorno a la palabra *enajenación*:

Para construir su mundo propio, la vida moderna necesita descansar sobre un dispositivo económico peculiar, consistente en la subordinación, sujeción o subsunción del proceso “social-natural” de reproducción de la vida humana bajo un proceso “social-artificial”, sólo transitoriamente necesario: el de la reproducción del



valor mercantil de las cosas en la modalidad de una “valorización del valor” o “acumulación de capital”. En la base de la vida moderna actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la “lógica del valor de uso”, el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de “los bienes terrenales”, a la “lógica” abstracta del “valor” como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y sólo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de “valor de cambio”. Es la realidad implacable de la enajenación, de la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la “voluntad” puramente “cósica” del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista (Echeverría, 2012: 63).

Aquella *sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la “voluntad” puramente “cósica” del mundo de las mercancías*, consideramos, es lo que impide desplegar al interior del pensamiento moderno un inalienable e improrrogable relación con una metafísica materialista, constituida por escenarios del éxtasis, cuando soñamos otro mundo, radicalmente otro, más allá del dolor y el sufrimiento representados, por ejemplo, en la devoción popular de la Santa Muerte. Sólo es posible conocer las lógicas sociales de ruptura en las representaciones religiosas cuando somos conscientes del vacío alienante que nos horada la mirada y cuando somos capaces de mirarnos en el semejante (deseos contra la muerte y el destino afirmado en la cosificación de la sociedad capitalista): nosotrxs, el diferente, el irreconciliable, el puente a construir y remontar. Ese parece ser un gran reto, como lo planteaba Levinas (1993) en el *Humanismo del otro hombre*.

Para Bolívar Echeverría en *Valor de uso y utopía* (2012), habría que distinguir también en el pensamiento moderno una tendencia al *mesianismo* y otra tendencia al *utopismo*. Para el pensador ecuatoriano *Las tesis sobre el concepto de Historia* (Walter Benjamin, 1940), de las que también sería traductor, nos permiten introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario.

El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo coexistente en él, una versión suya, perfecta, acabada o auténtica; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino. Este mundo perfecto que esta allí como posibilidad del mundo actual,



y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental (Echeverría, 2012: 130-131).

Por otra parte, lo que caracterizaría a aquella otra corriente enunciada como *mesianismo* en un registro mítico completamente diferente sería:

De stirpe oriental, capaz de percibir una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable por haber roto el equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano (Ibíd., 2012: 131).

En ese horizonte, en ambos afluentes se viviría una riqueza cualitativa del mundo como metamorfosis, solo que en el flujo utópico occidental se habitaría como un cambio de máscaras; mientras que, en el otro flujo oriental y mesiánico, se vivenciaría como un cambio de residencia. Para Echeverría el pensamiento utópico provendría de pueblos atados a un territorio que verían en lo existente una versión disminuida de lo que podría existir, mientras que el pensamiento mesiánico, que provendría de pueblos errantes, ve en lo existente una pérdida de lo que algún día en alguna parte podrá recobrase. Este fluir mesiánico como lo refiere Morey (2011) podemos atestiguarlo en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (Benjamin, 1916). Donde se distinguen tres dimensiones del lenguaje, que evocan horizontes fuertemente emparentados con un pensamiento errante y con una fuerte exigencia de redención:

En primer lugar, la lógica del verbo divino para la que crear, nombrar y conocer son lo mismo. Luego, el ser áfono de las cosas, que conservan la marca muda del nombre que las creó, pero vaciada de la sonoridad del poder creador. Y finalmente, el lenguaje del hombre, capaz de escuchar en el mutismo de la naturaleza el eco del nombre que presidió su creación, y capaz por tanto de convertir el lenguaje mudo de



las cosas en lengua articulada, el poder de Adán, pero que no puede ser poder del habla sobre las cosas sin ser a la vez poder del lenguaje sobre el propio cuerpo (Morey, 2011).

Nombrar, crear y conocer acompañan el pensamiento mesiánico benjaminiano de la historia. Lo que se trataría de conjugar a través de un proceso de rememoración -anamnesis- sería la caída de la torre de Babel como urgencia histórica de la tragedia humana; la escucha como posibilidad de abrir la historia a las narrativas de los subyugados, los invisibilizados de la historia. La Biblia de Jerusalén (1966, Génesis, 11: 1-9) nos relata:

Bajó Yavéh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos, y dijo Yavéh: He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan será imposible. Ea, pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, y de modo que no entienda cada cual el de su prójimo. Y desde aquel punto los desperdigó Yavéh por toda la faz de la Tierra, y dejaron de edificar la ciudad.

Por esa razón, en los procesos de investigación debemos comportarnos como sujetos que excavan, pues con Benjamin (2002) estamos convencidos que *la memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vivido*. Nosotros consideramos que no puede existir un pensamiento utópico que no sea un pensamiento memorioso. Una memoria desde “abajo” que, como Sergio Tischler (2014) plantea en su texto *La Escuelita Zapatista. ¿Desafío epistemológico?: No es lo mismo resistir para sobrevivir que resistir para transformar el mundo*. Lo cual puede ser una *acción desbordante, una potencia, un dolor*:

La letra de la canción zapatista nos decía en diversas maneras que ese “abajo” está en todas partes, y lo constituimos los hombres y mujeres comunes. A veces, está escondido, pero existe. Es sabido que la negación de ese “abajo” por parte del poder es constitutiva de las relaciones de dominio. Ahora bien, negación no es inexistencia. Negación implica lucha. El poder se esfuerza por invisibilizar ese “abajo”, pero le es imposible disolver el antagonismo que desborda el sistema de mil formas en la vida cotidiana. El “abajo” está en todas partes, ya sea como acción desbordante, como potencia o como dolor. Hacer de ese “abajo” un nosotros rebelde es el llamado de la Escuelita (Tischler, 2014: 58).



El pensamiento utópico estaría ineludiblemente ligado a un *novum*, un *todavía aún no consciente* que inquietantemente se mueve en los márgenes del mundo administrado de la mercancía. Un registro en clave esperanza que es posible gracias a la idea ferviente de que el mundo tal y como lo conocemos no ha sido concluido por completo: “De que tiene que haber aquí, por tanto, algo que no esté totalmente determinado, que no esté acabado” (Bloch, 2017: 46). ¿De qué modo habríamos de pensar el mundo para que la utopía tuviera un lugar? Con Bloch, podemos decir que la *utopía concreta* que queremos ver florecer en el mundo no es una emoción estática como la de la *confianza* (en algún momento las cosas cambiarán) o la de la *desesperación* (no hay nada ya por hacer), sino ensoñaciones despiertas que minan las lógicas del mundo dado y apremian los amaneceres de un mundo otro, como itinerarios, latencias, esbozos. El papel o el rol, entonces, de la utopía concreta sería mantener, estudiar y comprender las tendencias existentes al interior de la esperanza, como despliegues de un *novum*. Por ello, el pensamiento utópico es también una epistemología. El *fermento utópico* del que habla Bloch (2017: 72) sería ese *desvelamiento detectivesco de la situación existente* a través del cual actualizamos las múltiples historias de lucha, a la manera de la cabeza bifronte de Jano, en cuya mirada se dibuja un pasado que germina un futuro y en el futuro se apremia un pasado. En esta perspectiva lo utópico sería lo propiamente humano. Por ende, la experiencia que apremia la utopía no sólo sería una espera eterna a que algo ocurra, sino la fuerza que inquieta al mundo cerrado de la forma mercancía. La utopía sería aquella fuerza que desborda los márgenes de lo dado, lo bosquejable, lo concluido, lo *realmente existente*:

El *utopicum* sitúa, pues, al hombre como ser cambiante y volitivo, el mundo le es dado como potencialidad (...), como el ente en tanto posibilidad. En el hombre es posible lo utópico porque es el único ser que no tiene el futuro por algo falso, ni por algo que consiste en la mera posterioridad de repeticiones continuas. El hombre puede considerar el futuro como un auténtico todavía-no y como un *novum* verificable, si bien completamente mediado. La gran esfera de lo todavía-no es algo distinto de la negación, el no-tener está en el siguiente nivel y es también algo distinto de la nada, que es un resultado. Lo todavía-no es aquello que está en suspenso, lo que todavía no se ha realizado pero no está por ello fuera del mundo. La categoría de lo todavía-no es posible en el mundo si este se considera como lo bosquejable, lo modificable, lo que todavía puede acontecer, como lo propiamente abierto, inconcluso, en proceso y, por ello, fragmentario, como un mundo con un horizonte que lo rebasa (Bloch, 2017: 86-87).



Evocar la obra de intelectuales como Ernst Bloch nos apremia en la necesidad de pensar el lugar del *utopicum* en un mundo distópico, donde pareciera que solo hace falta a-guardar a la desesperación de la muerte programada o a la confianza de una sociedad postsalarial que hace del *muerto de hambre* la constancia histórica de su gloria obsoletamente programada. En nuestro camino, la urgencia histórica de fracturar la sociedad de la devastación y la amargura hace ineludible la búsqueda del *aún no todavía* como una esperanza desesperanzada, pero ateamente convencida y soñadora en la vigilia de un mundo que aún puede ser transformado. Nosotros creemos es posible hablar aún de redención en un mundo que ha arrojado a los márgenes del discurso nuestras propias vidas y las múltiples muertes creyentes de la Santa Muerte que día con día nos encienden la mirada.



Bibliografía

Adorno, T. W. (2004). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.

_____ (2004). *Teoría Estética*. Madrid: Akal.

_____ (2005). *Escritos sociológicos I*. Tomo 8. Madrid: Akal.

_____ (2006). *Introducción a la Sociología*. Barcelona: Gedisa.

_____ (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

_____ (2009). *Consignas*. Madrid: Amorrortu.

_____ & Horkheimer, Max (1997). *Dialéctica del iluminismo*. Trad. H.A. Murena. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Agamben, G. (2005). *Elogio de la profanación. Profanaciones*. Buenos Aires, Argentina: Anagrama.

Agamben, G. (2012). *Se la feroce religione del denaro divora il futuro*. (Audio podcast). Recuperado de <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divora.html>

Baecker, D. (Ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin, Alemania: Erich Schmidt Verlag.

Benjamin, W. (1974-1991). *Gesammelte Schriften*, (Ed). de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp, 7 tomos.

_____. (2002). *Ensayos (Tomo IV)*. Madrid: España, Editoria Nacional.

_____. (2002). *Ensayos (Tomo VI)*. Madrid: España, Editoria Nacional.

_____. (2000). *La tache du traducteur*. En W. Benjamin. (2000). *Ouvres I*. Paris, Francia: Gallimard.

Berger, J. (2006). *Con la esperanza entre los dientes*. México: La Jornada.

Biblia de Jerusalén (1996). México: Ediciones Paulinas.



Bloch, Ernst (1979). *El principio esperanza* (3vol.). Madrid: Aguilar.

_____ (2002). *Thomas Müntzer. Teólogo de la Revolución*. Madrid: A. Machado Libros.

_____ (2017). *¿Despedida de la Utopía?*. Madrid: A. Machado Libros.

Cohen, E. (2015). Walter Benjamin, resistencias minúsculas. A manera de introducción. En E. Cohen. (Ed.), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, (pp. 5-15). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot.

Cordero, B. (2018). Trabajo vivo, hacer y producción de lo común: notas para ampliar diálogos entre tradiciones distintas. En Gutiérrez, R. (ed.), *Debates contemporáneos sobre Comunalidad, lo comunitario y la producción de lo común*, Pez en el árbol, México: Oaxaca.

Echeverría, B. (2002). *La clave barroca de la América latina*. Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, doi: <http://www.culturamas.es/blog/2016/10/16/giorgio-agamben-walter-benjamin-y-el-capitalismo-como-religion/>

_____. (2012). *Valor de Uso y Utopía*. México: Siglo XXI editores.

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario*. Madrid: Traficantes de sueños.

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario*. Madrid: Traficantes de sueños.

_____. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños

Foffani, E. y Ennis, J. A. (2002). *El capitalismo como religión*. Recuperado de http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf

Forster, R. (1997). *El exilio de la palabra. Ensayo en torno a lo judío*. Santiago de Chile, Chile: Universidad Arcis/Lom.

Grimm, J. y Wilhelm. (1854-1960). *Deutsches Wörterbuch*. 16 tomos en 32 vols. Leipzig: Alemania: S. Hirzel. Recuperado de <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb>

Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político”, en: Gutiérrez, R. (Coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Pez en el árbol, México.



Gutiérrez, R., Navarro M. L. y Linsalata, L. (2017), Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión, en: Inclán, Daniel, Linsalata, Lucia, Millán, Mágina, *Modernidades Alternativas*, México, UNAM-Ediciones del Lirio.

Gutierrez Aguilar, R. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos. *Acta sociológica, volumen* (62, septiembre-diciembre), pp. 11-30.

Gutiérrez, R. & Salazar Lohman, H. (2015). *Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente*. El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios. No. 1 (Puebla: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos), pp. 15-50.

Gutiérrez, G. (2005) . Dos naufragios en el mar incógnito de Walter Benjamin. *Katatay. Revista crítica de literatura latinoamericana, volumen* (1-2), pp-106-111.

Hamacher, W. (2002). "Guilt history. Benjamin's sketch 'Capitalism as religion'". *Diacritics, volumen* (32, n° 3-4), pp- 81-106.

Herlinghaus, H. (2009). *Violence without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. New York, EEUU: Palgrave MacMillan.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. México, Bajo Tierra/ BUAP-ICSyH.

Lévinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós Editores.

Löwy, M. (2010). Anticapitalist readings of Weber's Protestant Ethic: Ernst Bloch, Walter Benjamin György Lukacs, Erich Fromm. *Logos. A Journal of Modern Society and Culture, volumen* (9/1). Recuperado de www.logosjournal.com

_____. (2009). *Walter Benjamin (1892-1940) et la religion capitaliste* en Löwy, M et Dianteill, E. (ed.) *Sociologies et religion. Approches insolites*. Paris, Francia: Puf.

_____. (2006). Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber. *Raisons politiques, volumen* (2006/3, N° 23), pp- 203-219.

_____. (2002). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires, Argentina: FCE.



Marx, K. (2007). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Obras fundamentales, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.

_____. (1974). *Sobre la religión*, ed. Hugo Assmann, Madrid, España: Sígueme.

_____. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI editores

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid, España: Melusina.

Morey, M. (2011) La tarea del traductor. *El país*. Recuperado de https://elpais.com/diario/2011/12/26/opinion/1324854010_850215.html

Navarro Trujillo, M. L. (2018) . Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Dinámicas de autonomía e interdependencia en Gutiérrez, R. (ed.), *Debates contemporáneos sobre Comunalidad, lo comunitario y la producción de lo común*, Pez en el árbol, México: Oaxaca.

_____. (2016). *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana*. México, BUAP-ICSyH.

Rasch, W. (2003). *Schuld als Religion*. En Baecker, D. (Ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin, Alemania: Erich Schmidt Verlag.

Simmel, G. (1989). *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.

Tischler, S. (2014) No es lo mismo resistir para sobrevivir que resistir para transformar el mundo. La Escuelita Zapatista. ¿Desafío epistemológico? En Sandoval, R. (ed.). *La escuelita zapatista*, México: Grieta Editores.

Vernik, E. (2009). *Simmel. Una introducción*. Buenos Aires, Argentina: Quadrata,

Wiegel, S. (2008). *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt, Alemania: Fischer.

Sitios en internet

Mapocho Press, (10 de diciembre de 2011). Filósofo Slavoj Zizek en Wall Street: “Estamos viendo como el sistema se destruye a sí mismo”. *Contrainjerencia*. Recuperado de <http://www.contrainjerencia.com/?p=27551>



Manifiesto por una política aceleracionista de Alex Williams y Nick Srnicek (2013), Recuperado de <https://syntheticeidifice.files.wordpress.com/2013/08/manifiesto-aceleracionista1.pdf>

Phys, (26 de Mayo de 2016). A post-work economy of robots and machines is a bad utopia for the Left. *The Conversation*. Recuperado de <https://phys.org/news/2016-05-opinion-post-work-economy-robots-machines.html>



Secularización de la memoria en espacios patrimoniales: Museo comunitario de Xiutetelco (Sierra Norte de Puebla, México) y Casa Museo Luis de Lion (San Juan del Obispo, Guatemala).

Manuel Alfonso Melgarejo Pérez

Resumen:

En este artículo nos proponemos mirar en los procesos organizativos de dos experiencias distintas, ambas comunitarias y relacionadas con objetos del pasado, en distintas geografías pero con elementos de organización peculiares; por un lado la forma organizativa del Museo Comunitario de Xiutetelco, en el Estado de Puebla, México y por otro lado la Casa Museo Luis de Lion en San Juan del Obispo, Guatemala. El vínculo que desarrollaremos en ambas experiencias, con sus antagonismos y contradicciones, será el proceso de secularización de la memoria. Basándonos en planteamientos de Enzo Traverso, trazamos el concepto memoria como un terreno en disputa y como un problema de transmisión de la experiencia. Además, apuntando con la reflexión de Walter Benjamin, pretendemos analizar la figura de museo comunitario o casa museo desde su contexto específico local y el Estado Nación. Obviamente atravesado por lógicas capitalistas, como lo puede ser la idea de mercancía del arte y el consumidor espectador. Para delimitar los espacios como lugares secularizados, ya que no se pueden llamar sagrados, es porque se convierten en espacios patrimoniales, claramente direccionados por los discursos del poder y organización administrativa de las mercancías. Estos espacios no sagrados en la secularización, paradójicamente, se convierten en lugares de conmemoración sagrada fija y homogeneizante de la forma fetichizada de la mercancía, al mismo tiempo que en lugares de memoria conflictual de los contenidos de verdad de las luchas contra las formas establecidas por el Capital. Así, a través de los despliegues de una racionalidad antagonica intentamos mirar cómo las palabras de los actores construyen desde el conflicto de subjetividades procesos de recuperación de las raíces de memoria entran en tensión con las subjetividades en espacios y territorios del mercado. ¿Cómo son los procesos secularizantes en un museo comunitario de la Sierra Norte de Puebla o de la Casa Museo Luis de Lion? ¿En la experiencia logramos observar dichos procesos?

Palabras clave: memoria, museo, experiencia, secularización, patrimonio.



Museo Comunitario Xiutetelco, Puebla, México.

La Sierra Norte del estado de Puebla, es un espacio con una amplia diversidad natural y cultural. Esta región ha sido habitada desde tiempos inmemoriales por diversas sociedades. En la actualidad estos procesos de abandono-ocupación se pueden observar en sitios específicos como lo es Xiutetelco. Se trata de un asentamiento humano, probablemente de mediados del siglo XIX, que se sentó sobre los restos de un sitio prehispánico. Probablemente, nunca hubo un abandono total del lugar, sino migraciones y establecimientos periódicos. Esto hace que el actual poblado sea un entramado social, como muchos otros que existen en México y el mundo, en el que se observa de manera dinámica las relaciones entre los objetos del pasado lejano y los procesos sociales actuales.

En Xiutetelco puedes palpar el pasado, lo que hace que esta interacción con los objetos antiguos sea una interacción cotidiana. En el centro de la población se encuentra una estructura arquitectónica prehispánica coronada con un campanario, la cual se encuentra a un costado de la presidencia municipal, mientras que al otro costado está la fachada de la iglesia católica (con una arquitectura contemporánea, probablemente asentada sobre otro edificio más antiguo). Esto es lo que hace diferente a la conformación novohispana estándar en la que la iglesia y la presidencia se encuentran frente a frente. Quizá esta conformación espacial responda a la necesidad de acomodar los edificios religiosos y administrativos sin afectar a la “pirámide”, o tal vez simplemente cuando se erigieron los espacios la población era mínima y los edificios principales fueron muy posteriores. Podríamos seguir soltando hipótesis de la dinámica ocupacional del lugar, pero lo que pretendemos en este momento es más bien enunciar la falta de investigaciones histórico-antropológicas del sitio. Aunque, no podemos dejar de mencionar los aportes que investigadores de la talla de Vicente Lombardo Toledano (1995) o José García Payón (1950a, 1950b) hicieron en Xiutetelco; y más recientemente investigadores como Sergio Suarez, Elisa Pérez Alemán o Alberto Diez (2016).

El punto es que sabemos muy poco de Xiutetelco como sitio arqueológico y de la forma en la que los pobladores reapropian sus espacios patrimoniales. Esta preocupación que tenemos desde la academia parece ser nada vanguardista, ya que los pobladores del lugar se han preocupado y ocupado de la conservación y la interpretación de esos objetos del pasado . Así surgió un Museo Comunitario en Xiutetelco, si, de manera individualizada a simple vista, pero con un impulso de la colectividad que en algunos instantes se logra percibir. De manera sucinta, podemos describir que el Museo Comunitario de Xiutetelco surgió primeramente por el ímpetu de un profesor de artes que se interesó por la arqueología, que comenzó a coleccionar figurillas y otros artefactos antiguos que muchas veces sus alumnos le traían



(esto a finales de la década de 1970 y durante la de 1980). Posteriormente, con la intervención de sujetos “externos”, se pasa a una nueva etapa en la que los objetos coleccionados entran en gestión para lograr la materialidad de su espacio en 2014.

El museo se constituye de cuatro salas, a las cuales los museógrafos locales les asignaron nombres que tienen que ver con el desarrollo general del área llamada Mesoamérica, es decir, su primera sala denominada Olmeca, la segunda Influencias y finalmente su tercera sala llamada Totonaca. Como se puede notar se trata de una teoría de la historia completa, o sea una línea del tiempo continua sin contradicciones: Olmecas-preclásico, Influencias-Teotihuacán-Clásico y Totonacos-Posclásico.

La historia de la organización tiene muchas vicisitudes. Como lo mencionamos anteriormente comenzó con la colección de un profesor de artes, el profesor Rafael Julián. Después de ser sabedor de que debe registrar las piezas arqueológicas ante el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el profesor Rafael es asesorado por el Antrop. Gerardo Pérez. En esta comunicación le comentan que puede tener las piezas a resguardo sin ningún problema, sólo que debe hacer el registro ante el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Y además le introduce una idea, que en los 80's estuvo en auge, que son los museos comunitarios.

Si, al principio me dijeron que se podían tener las piezas como colección particular, triste decepción que me llevé. Por un lado, estuvo bien, de que ya cuando pedí ya información al Instituto Nacional de Antropología e Historia [INAH] en aquel tiempo cobraban por tener cada piececita 72 pesos. Cuando quise registrar la colección en el 86, ya como colección particular, pues resulta que no se pudo, no se pudo porque ya tenía como 280-300 piezas (Entrevista Rafael Julián 13/04/2017).

Posteriormente, el profesor Rafael se conjuntó con otras personas de la comunidad. En 1992 se constituyó la Organización Cultural Xiuthechtli A.C., donde el objetivo inicial fue el de poder constituirse como una asociación para poder registrar las piezas ante las instituciones estatales correspondientes. No obstante, ese objetivo se convirtió en un pretexto para poder realizar diversas acciones en pro de la comunidad. Haciendo un esbozo, podemos mencionar que registraron las piezas; juntaban la basura cuando no existía un servicio en el municipio; se preocuparon por los manantiales y ríos, realizando campañas de limpieza en los mismos; realización de periódicos murales en el kiosco; y comenzaron con el rescate de las danzas dentro del municipio. Además, situación que es muy reciente, hace un par de años



comenzaron con la posibilidad de tener una defensoría de derechos humanos dentro de la organización.

Así, con estos logros y acuerdos, lograron tener en 2014 un espacio adecuado, convirtiéndose en una de las gestiones primordiales de la organización, un espacio propio para el museo comunitario. Apuntando que hasta ese año las piezas se hallaban en el domicilio particular del profesor Julián, en el trienio de 2011-2014 la presidenta del municipio, Corona Salazar ayudó a la gestión del Museo Comunitario de Xiutetelco. En un programa denominado Peso a Peso, el gobierno del Estado de Puebla, en conjunto con el municipio, invirtió para la creación de un centro cultural a finales de 2012 (Vergara, 2012). Ya en 2013, en el mes de febrero, comenzó la construcción del centro cultural; anunciándose una inversión superior a los cinco millones de pesos (Puebla Noticias, 2016). Finalmente, en marzo de 2014 fue inaugurado el “Centro Cultural de Xiutetelco” por distintos funcionarios de carácter federal, estatal y municipal (e-consulta, 2014).

Fue un logro importantísimo para detonar algo que a ellos les preocupaba mucho, que las piezas fuesen compartidas con la comunidad. Es decir, con los elementos adecuados de exhibición lograron que las personas de la comunidad que donaron piezas arqueológicas para el museo pudiesen verlo en un espacio público, que las personas de otros municipios pudieran ver lo que ellos protegen con tanta pasión. Sin embargo, los miembros de la organización siguen quizá pendiente de un hilo, ya que el espacio de museo fue dado por la administración 2011-2014 solamente de palabra. Y así, sigue siendo en las siguientes administraciones municipales, no existe un acuerdo de cabildo para que el edificio esté bajo la custodia de la Organización Cultural, por lo tanto en cada cambio entran una serie de negociaciones. Esto nos permite introducir la idea del museo como resistencia, durante esas negociaciones tienen dinámicas distintas. Como por ejemplo, usar más espacios del edificio montando exposiciones extras, en otras palabras, argumentar que ocupan más espacios para solventar la presión de las autoridades de ir desalojando paulatinamente el edificio. Esto es dinámico, no existe una planeación ni un manual de resistencia entorno a la protección del patrimonio apropiado.

La pretensión que tenemos con este intento de visualizar el contexto de formación de un museo comunitario en la sierra norte, es que no se encuentra en procesos estáticos, sino más bien es procesos dinámicos y antagónicos. Si, tienen una teoría de la historia completa, en la que la armonía lineal de tiempo es visible, y donde no lo es, insertan elementos externos como pueden ser piezas que representan dinosaurios o extraterrestres. Definitivamente se encuentran en espacios de negociación, en los cuales la resistencia es



algo cotidiano, y la entendemos en el amplio sentido del concepto, o más bien desbordando el concepto. Y, además, la colección y recopilación de piezas arqueológicas se convirtió solamente en un pretexto para desencadenar otro tipo de actividades comunitarias. Se convirtió en una bola de nieve en la que se van retomando más y más actividades que rompen por momentos con la individualización que el capitalismo nos impone.

En la actualidad el museo comunitario alberga alrededor de 3000 piezas arqueológicas, aunque también algunas piezas etnográficas. Sigue resistiendo para salir a flote, de los 27 integrantes que comenzaron en la década de 1990 ahora solo quedan dos integrantes, y lo son de tiempo completo. Nuestro interés fue a los recuerdos que ellos tienen de la conformación del museo, a buscar las huellas del porqué Rafael Julián y Pablo Miranda tienen una pasión por cuidar ese espacio patrimonial.

Si los conquistadores nos vinieron a destruir todo, nosotros, [sin pensarlo] seguimos siendo conquistadores en ese sentido. [...] Entonces tú te pones a valorar, cuántas personas ahí no dejaron su energía, su sudor, su vibración y toda su intención en ese lugar y que nosotros actualmente no valoremos todo eso, es una triste [y dolorosa historia], solamente los que lo vivimos y luchamos contra esa destrucción, nos duele más que al que sólo observa y critica (Entrevista, Pablo Miranda Pérez, 29/08/2018).

La Casa Museo Luis de Lion, San Juan del Obispo, Guatemala.

Conocimos esta experiencia en una estancia de investigación con la Universidad San Carlos de Guatemala en el año de 2018. El objetivo principal en la estancia fue la de hallar espacios patrimoniales similares al caso de Xiutetelco, es decir, espacios con objetos del pasado en que se encuentre una dinámica organizativa, distinta a la organización jerárquica de los grandes museos, parques o jardines estatales o privados. Y vaya sorpresa que nos llevamos.

El planteamiento etnográfico quizá fue el problema o quizá el mal del arqueólogo que nos ronda, que es encontrar el entierro el último día de la excavación. Y así fue, la estancia duró un poco más de un mes y pudimos conocer la experiencia de la Casa Museo Luis de Lion en la última semana de la misma. Además, que quizá esto sea bueno, estuvimos físicamente con ellos en la mitad de un festival que organizan, por lo que los sujetos de la organización se encontraban cansados y con el tiempo limitado para que un sujeto externo-extranjero intente hacer etnografía en su espacio. Algo que no es una justificación, sino más bien el intento de describir el contexto en el que conocimos la experiencia.



Merece la pena describir el festival que se estaba ejecutando en esa fecha, ya que será parte sustancial para nuestra argumentación final. Y tiene que ver con la historia personal de Luis de Lion. En el contexto guatemalteco no es necesario ahondar en una especie de biografía, pero para otras latitudes será necesario. Luis de Lion nació en San Juan del Obispo en 1939, un pueblito cercano a la Ciudad de Antigua, Guatemala, espacio fundado por el obispo Francisco Marroquin cuatro siglos antes, dos figuras importantes para la cultura guatemalteca. Uno, profesor rural, indígena katchiquel, escritor y activista político y el otro un evangelizador, el encomendador español del San Juan del Obispo, definitivamente en contextos diferentes, tiempos diferentes pero un solo lugar. Además, reconocidos por el Estado de manera distinta, uno asesinado en el conflicto armado interno y el otro recompensado saliendo en los billetes actuales de 100 quetzales (Miranda 2017).

Luis de León fue maestro y un maravilloso escritor, sus textos guardan la historia de Guatemala vista por sus ojos indios. Estuvo afiliado al Partido Guatemalteco del Trabajo y fue dirigente magisterial, defendió la educación de calidad, el salario digno de los maestros y el acceso a las escuelas, por ello alfabetizó a muchos de sus vecinos y fundó una pequeña biblioteca en su pueblo natal (Miranda 2017: s/n).

El secuestro de Luis de Lion duró 20 días, es decir, desde el día en que fue subido a la fuerza a una camioneta modelo panel de color blanco el 15 de mayo de 1984 hasta el momento en que sus familiares conocieron que había sido asesinado, el día 5 de junio de 1984. Por lo tanto, lo que hace el festival no es conmemorar los 20 días del secuestro, sino recordar 20 días tortuosos en los que no supieron nada del escritor. Así, de una manera práctica, y no estática, realizan actividades como intervenciones artísticas y conciertos, no solo en su localidad, sino que en otras partes de Guatemala.

El origen de la Casa Museo Luis de Lion fue expresado en una charla breve con Mayari de León González, hija de José Luis de León González, nombre real del escritor. Y así fue, apelando a una memoria lineal, únicamente fue comentando su experiencia de cómo estableció la Casa Museo. En palabras más, palabras menos, dijo que fue una necesidad y una petición. Contaba que después del asesinato, algunos años más tarde, ella regresó a la casa de su padre en San Juan del Obispo, y obviamente, como propiedad privada que es, tenía su casa cerrada. Entonces, en los fines de semana siempre llegaba gente del pueblo y también de fuera tocando a su puerta, le pedían conocer la Casa de Luis de Lion. Nos dijo que no le quedó más remedio que adaptar su espacio personal para convertir en un espacio público, sin fines de lucro. Adecuándose al concepto de Casa Museo, donde el discurso



museográfico es precisamente reproducir y representar un espacio personal de determinado personaje-colectivo o momento histórico. Así surgió la Casa Museo Luis de Lion.

De manera descriptiva, podemos reconocer un espacio museológico como un espacio carente de objetos o con los objetos precisos. Entrás e inmediatamente a la izquierda se encuentra el dormitorio del escritor, protegido por una puerta transparente que te permite observar las pertenencias más cotidianas de nuestro sujeto; su petate para dormir, sus libros para leer, sus notas para recordar y su máquina de escribir para expresarse. También, en el corredor tienen unas vitrinas sencillas con las obras publicadas y en la parte trasera la reconstrucción de una cocina local, con sus utensilios acomodados en las paredes. Y ya, los siguientes espacios se convierten en aulas para la enseñanza de las artes, no hay más elementos museales, sino espacios dinámicos para la enseñanza de otras de las pasiones de Luis de Lion, la música.

Merece la pena hacer mención de las representaciones de algunos de los cuentos del autor realizadas por artistas locales en las cenefas, guardapolvos y plafones de la casa. Hay un barquito de papel, quien es el protagonista de un cuento, que atraviesa todo el espacio de la Casa-Museo. Elemento museográfico-didáctico importante, tomando en cuenta que en las clases de música los niños de la comunidad son los receptores. Por supuesto, fiel a la tradición guatemalteca uno de los principales instrumentos enseñados en el lugar es la marimba, así que los integrantes de la casa forman la orquesta Brisa del Hunahpú.

Esta Casa Museo es producto de un esfuerzo que se va colectivizando con cada visita, que conlleva el ejercicio de recuperación de la memoria e identidad desde una perspectiva de la esperanza (Tríptico Proyecto Luis de Lion, s/f: s/p).

Estuvimos en las 2das jornadas Luis de Lion, y en ese poco tiempo logramos vislumbrar todo lo que se mueve en torno al espacio patrimonial denominado Casa Museo. Pero, lo que nos es importante para el objetivo del presente artículo, es la dinámica de la memoria y la organización. Es decir, no se trata de la conmemoración llana y vacía de la muerte de un personaje importante para el Estado-nación, sino el recordar a un sujeto, una memoria relacionada con la violencia, pero que se selecciona y acciona hacia actividades diversas, la música, la danza, las artes en general.

Los museos y la secularización de la memoria



Los museos forman parte señaladísima de las construcciones oníricas del colectivo. Habría que destacar en ellos la dialéctica con la que responden; por una parte, a la «investigación científica» y, por otra, a la «soñadora época del mal gusto». «Casi todas las épocas, según su disposición interna, parecen desarrollar un problema constructivo determinado: el gótico, las catedrales; el barroco, el castillo; y el incipiente siglo XIX, con su tendencia retrospectiva a dejarse impregnar por el pasado, el museo» (Benjamin, 2005: 413).

En este apartado nos proponemos mirar en las representaciones, incluidas en la arquitectura, cuáles serían las relaciones entre los museos y las exposiciones universales. Destacaremos cómo expresiones implícitas en las artes plásticas, incluyendo las mismas perspectivas arquitecturales de un museo, o de una galería, son manifestaciones de los cambios culturales que trajo consigo la llamada modernidad. En este sentido, podríamos decir que hay una actualización de los diferentes ensayos de acumulación de objetos de la historia, donde podríamos visualizar las correspondencias y/o afinidades electivas en los diferentes esfuerzos de organización de piezas objétales.

Una forma de hallar las constelaciones que se envuelven en el concepto museo, sería la forma de continuidad. Es decir, a pelar a la idea de que el concepto museo ha estado presente en diversos momentos de la historia occidental. Podemos visualizar de manera general el siguiente listado:

1. el museo y el mito de museo en la época griega clásica;
2. los comienzos de la acumulación de objetos museables en el imperio romano;
3. los distintos imperios a lo largo de la edad media que coleccionaban objetos exóticos, de occidente, de oriente y viceversa;
4. el renacimiento y su fervor por lo clásico y sus objetos;
5. la ilustración y el nacimiento de los estados nación, por lo tanto la creación de galerías y/o museos nacionales;
6. la llegada de la revolución industrial y la mercantilización, junto a las exposiciones universales;
7. finalmente, la nueva museografía, que busca acercarse a espacios no centralizados para acercar al público con objetos conservados. Y, podríamos añadir, para el siglo XXI el desarrollo de museos virtuales.



Sin duda esta somera descripción es un intento de armonización del concepto museo, o más bien los diferentes usos del museo en distintos momentos de la historia. Con lo que se permite que exista una caracterización continua del museo, convirtiéndolo, primeramente y prácticamente, en un concepto transhistórico, al mismo tiempo que un concepto vaciado de relaciones sociales, luchas y conflictos de apropiación y/o reapropiación de la cultura. Pero, ¿Realmente no han existido cambios esenciales en el concepto museo en las distintas épocas o/y modos de producción? Entonces, con esta pregunta, nuestra propuesta es partir del capitalismo como proceso histórico de relaciones sociales, o sea que la introducción de las exposiciones universales y el mercado de la obra de arte pueden tomarse como un destello de lo que es hoy el museo.

Como lo sugiere Adorno (2005), partiremos del principio de la no identidad de los conceptos para visualizar, primeramente, las limitaciones que existen al englobar la realidad en una abstracción del concepto. Y, en segundo lugar, mirar como existe algo más allá que desborda constantemente la realidad de luchas en el concepto. Ese más allá del concepto permite indagar desde otros rumbos problemáticas sociales en lo que conocemos y la experiencia: ¿dónde comienza la lucha, desde el antagonismo y las contradicciones? Los conceptos son internamente luchas, y además son históricos, corresponden a momentos específicos de verdad. Por supuesto, estos momentos de verdad deben de ir más allá de momentos explicativos, como lo son, por ejemplo, las pretensiones de la ciencia objetiva y neutral, distanciada de relaciones sociales del conflicto de la modernidad. Existen momentos reflexivos sobre la objetividad social que te permiten re-pensar esas realidades. Pero es necesario ir más allá de la postura neutral y secular de la ciencia para mirar más allá de las contradicciones las posturas políticas y transformadoras de la creatividad de luchas sociales. Por lo tanto, conceptos como religión, arqueología, memoria, conmemoración, pueden ser sacados de sus clasificaciones tradicionales y usados en otros contextos, más que como un concepto limitador, como una alegoría que se mueve, a pesar de todo, en las limitaciones estructurales y hegemónicas del poder.

Una alegoría te permite analizar y observar los movimientos que actualizan en el presente las constelaciones del pasado, pero también jugar para repensar tácticas y estrategias de los deseos y aspiraciones de las teologías políticas en el movimiento de contradicciones en las luchas dentro de los conceptos. Así miramos el concepto de religión por las sendas de la realidad para destacar cómo la memoria se convierte en parte de las luchas contra la reproducción del capital destructor de relaciones sociales con la naturaleza, en el sentido de una homogenización del pasado vaciado de sentidos; al mismo tiempo que en un receptáculo de esperanzas contra esa modernidad. Así es como planteamos la idea que la



memoria y religiosidad se encuentra en ese proceso continuo de secularización, materialismo histórico de luchas, lo que acarrea que se creen religiones civiles (como, quizás, los planteamientos de J.J. Rousseau (1992)). Hay que recordar que la memoria como religión civil ha sido empleada desde la historia social concreta y cotidiana, principalmente, pero es retomada como filosofía política, desde más atrás, como acción de experiencia como lucha.

Así, basándonos en planteamientos de Enzo Traverso analizamos la categoría de secularización de la memoria, principalmente como un terreno en disputa y como un problema de transmisión de la experiencia. Apuntando con la reflexión de Walter Benjamin en diversos de sus escritos, pretendemos analizar la figura de museo comunitario o casa museo desde su contexto específico local y el Estado Nación, pero atravesado por lógicas capitalistas; como lo puede ser la idea de mercancía del arte y el consumidor espectador.

Así, a partir del ejemplo de las exposiciones universales encontramos cómo el momento específico presenta formas diferentes de presentación conceptual de los objetos con procesos sociales o discursos estratégicos detrás del concepto. Thomas Kuhn (2004), nos ayuda a comprender los cambios paradigmáticos en las formas de concebir los discursos con relaciones sociales de producción e intercambio de mercancías. Al igual que Kuhn nos habla de las revoluciones científicas, y de cómo se van construyendo los cambios en las posturas científicas, nosotros observamos que el punto de partida de las exposiciones universales se convierte en un punto de coyuntura, en el que los objetos museables se ven socializados por el carácter doble del trabajo mencionado por Karl Marx. Es decir, el valor se manifiesta como mercancía. Pierden el valor de uso al ser extraídos de su contexto no secularizado; rituales. Al mismo tiempo, adquieren un valor de cambio en el ornamento de masa (2008: 51) mercantil del capitalismo. Lo que sucede con esos objetos es que se mercantilizan en un escaparate, un bric-à-brac de empresas que presentan sus innovaciones industriales como objetos vaciados de sus contenidos fundamentales de una época ligada a problemáticas de la naturaleza y la sociedad. Pero, poco a poco, la dinámica de exposición se transforma en una suerte de exhibición de objetos exóticos de lugares no industrializados. Situación que, de igual manera, permea la ciencia y la tecnología, ya que los avances técnicos encuentran a las exposiciones como un medio de difusión y mercantilización, pero también las invenciones de la otredad. Es decir, las exposiciones se transforman en vitrinas para mostrar en los otros, los más alejados, elementos de culturas exóticas de lugares lejanos, como las Américas, las Áfricas o las Oceanías.



Este contexto de revoluciones industriales occidentales y exposiciones universales refuerza la institucionalización de las ciencias que describen los objetos sin sus contenidos históricos de lucha en la naturaleza para la naturaleza. En este sentido, el siglo XIX verá nacer ciencias sociales; como la sociología, la antropología, la arqueología, entre otras. Es así como el otro cercano y el otro lejano entra en una dinámica para el movimiento cultural de la modernidad y el progreso de su humanismo conceptualizado por el consumo para la decoración absoluta.

Las exquisiteces con que los más ricos llenan sus casas ansían desamparadas un museo que, sin embargo, y como bien observa Valéry, mata el sentido de la pintura y la escultura, que sólo su madre, la arquitectura coloca en su lugar. Pero inmovilizadas en las mansiones de aquellos a quienes nada les une, les echan en cara la forma de existencia que la propiedad privada ha ido dándoles con el tiempo (Adorno 2006: 125).

Este contexto de expansión en la exposición de mercancías se refuerza con la secularización que se da en la modernidad de los objetos en el museo y su reproducción técnica en las obras para el comercio. En esta época se escinde a los objetos de la ritualización, es decir se sacan de contexto y, ahora sí, se convierten en una forma museo conceptualizado para el consumo de los espectadores. Sin embargo, tomando en cuenta un movimiento contrario y a contrapelo, en el sentido del ritual, como motor o producción de cultura y sociedad, observamos que las religiones, en las cuales los actos ritualizados hacen que se movilicen las memorias (Matamoros 2009: 33), devienen lugares de memoria y contradicciones en los actos de las luchas por los símbolos, pero al mismo tiempo no-lugares de motivaciones utópicas que les dieron origen. En este sentido, el vaciamiento de contexto que presentan los objetos, la extracción de las particularidades que se adaptan con la madre arquitectura, como dice Walter Benjamin (2005: 411), deviene el vaciamiento de ritualidad de la teología-política que tienen los objetos para transformarse en una floclorización de espacios con los objetos que los habitan, a pesar de todo, con sus sujetos. No por nada, de igual forma se materializan relaciones sociales de miradas en la época donde nacen disciplinas científicas. Sin embargo, y a pesar de todo, sigue existiendo en esa ornamentación de masas aquellos movimientos que siguen en ruptura con los imaginarios religiosos de una teología política de disidencia política en la resistencia y la rebeldía.

Pero la retirada de lo religioso, progresivamente sustituido por la razón y la ciencia en la explicación de la realidad, no siempre ha ido acompañada por un declive paralelo de lo sagrado. La secularización, más bien, se ha manifestado bajo la forma de una transferencia de sacralidad a símbolos, objetos e instituciones pertenecientes al mundo profano, que se



ven así revestidos de un aura que antaño sólo podía acompañar a los dioses, los profetas y los santos (Monod, en Traverso 2014: 198).

Si retomamos, por ejemplo, los planteamientos de Rousseau en el Contrato Social (1992), podemos encontrar algunas anotaciones pertinentes para nuestro planteamiento. Desde su derecho natural, encontramos que hace una división de la religión del hombre y la religión del ciudadano (1992: 195). Por lo tanto, sus planteamientos liberales, apegados al iusnaturalismo, lo que plantean es que el acercamiento de los ciudadanos a una religión desapegada de la moralidad y alejada de un Dios Supremo, deviene en los procesos de secularización una religión que se limita en un territorio, tiene sus rituales y está proscrita por leyes establecidas. En este sentido, Enzo Traverso subraya que lo sagrado en lo profano de la secularización en las instituciones es un lugar de disputa que se actualiza en diversos momentos de construcción de luchas sociales .

Las religiones civiles nacen de la secularización, el proceso a través del cual en la Modernidad lo religioso cede terreno a lo profano, tanto en las representaciones del mundo como en las instituciones políticas (Traverso 2014: 198)

Si esa secularización es notable con la reinserción de la ritualidad en espacios secularizados, aunque como plantea Rousseau se aleja de la moralidad, entonces lo que vemos es una línea directa de los discursos del liberalismo: una escisión entre el objeto individuo-mercancía y la colectividad cultura, religiosidad como comunidad política concreta de los imaginarios del hacer en las comunidades. Sin embargo, aunque las decisiones que se toman como individuo-ciudadano, desde los discursos establecidos por el modelo liberal, en teoría, ya no deben de afectar a la colectividad, observamos que los procesos de memoria del siglo XX se convierten, sobre todo, en procesos conmemorativos seculares de las nuevas formas de organización de lo política y lo sagrado, donde todo y nada vale ; pero como disputa de espacios y territorios en lucha resurgen en los diversos movimientos artísticos a contrapelo.

Lo que de nueva cuenta delimita los espacios como lugares seculares que no se pueden llamar sagrados porque se convierten en espacios patrimoniales, claramente direccionados por los discursos del poder y organización administrativa de las mercancías. Estos espacios no sagrados en la secularización, paradójicamente, se convierten en lugares de conmemoración sagrada fija y homogeneizante de la forma fetichizada de la mercancía, al mismo tiempo que en lugares de memoria conflictual de los contenidos de verdad de las luchas contra las formas establecidas por el Capital. Los ejemplos que pueden llamar inmediatamente la atención son los múltiples monumentos al soldado caído, posteriores al periodo de las grandes guerras. En estos monumentos se conmemora la figura de El



Soldado. Es decir, del personaje que cayó en batalla, ocultando las particularidades de cada una de las personas que perdieron la vida en la guerra, al mismo tiempo que otras condicionantes de resistencias, desde el inicio, a esas “boucheries” de la barbarie capitalista.

Además de volver a resaltar esta idea, en algunas ocasiones, del soldado ganador que dio su vida con tal causa nos preguntamos: ¿de dónde viene la emergencia del uso de la memoria en el discurso público y cómo se organiza y conceptualiza el concepto desde los vencedores? ¿Tiene algo que ver con las utopías de los vencidos? Siguiendo con estos planteamientos, no sólo de Enzo Traverso, sino también de Fernando Matamoros (2005), el estudio de las utopías en los procesos sociales tiene mucho que ver con esos lugares de los no lugares en reparaciones simbólicas de los vencidos.

La memoria como subsistencia, y la utopía, como esperanza, aparecen en las perspectivas de quienes construyen ese espacio simbólico de lo “no existente” (Matamoros 2005: 64).

Así, desde la historiografía, datos de la historia que se actualiza constantemente. Por eso, consideramos que el problema de transmisión en la memoria es el momento histórico del presente; situación que deja de ser algo cotidiano, asumido como dolor y sufrimiento naturalizado por el Capital en las elaboraciones de conceptos y conmemoraciones, al mismo tiempo que rememoraciones en los rituales de lo sagrado del arte, inscritos en la memoria comunitaria de artes en las resistencias de los vencidos.

La memoria estaba en cierta forma incorporada a la vida cotidiana, pues el trabajo en el campo vehiculaba un saber ancestral, del mismo modo que los rituales colectivos pautaban la existencia de una comunidad (Traverso, 2008: 75).

¿Pero si lo pensamos en un contexto más específico, es decir si lo pensamos para las Américas o para los Méxicos? En Europa se trata de la caída del socialismo real, un momento culminante para ese eclipse mencionado que, inclusive, ya venía vaticinando Bloch (2017). Se trata de un momento coyuntural, si usamos términos historiográficos. Pero, para nuestro contexto particular, Antonio García de León (1997) confirma, de igual manera, que el siglo XX comienza con la revolución y culmina con el levantamiento Zapatista de 1994. El levantamiento Zapatista ¿es una utopía eclipsada? ¿Existen un vaciamiento de los contenidos de las luchas? Aunque estos temas particulares del zapatismo moderno son singularidades en la producción de espacios de resistencias modernas, si podemos apuntar que existen diferenciaciones de procesos de conformación de la memoria y los recuerdos entre las distintas realidades “europeas” y “americanas”, al mismo tiempo que múltiples puntos de confluencia.



Más cercano a cómo pensamos un museo comunitario, otro ejemplo que podemos mencionar como disputa de la memoria son los museos de antropología en Europa y en América. Mientras que durante mucho tiempo la figura y el estudio del hombre en esos museos antropológicos se dedicaban al estudio del hombre etnográficamente, vaciados de contenidos de luchas del hombre, actualmente el museo etnográfico de Branly, dedicado a las culturas de América, África y culturas del Pacífico, ha levantado múltiples polémicas anti-coloniales o anti-imperialistas en las subjetividades de las mismas civilizaciones dominantes. Mientras que en los museos americanos se sigue privilegiando ese pasado glorioso de la colonia, las memorias aztecas, la maya o la inca resurgen de las ruinas del pasado para reivindicar la naturaleza y los mitos de la historia contra el Capital; incluso contra la institucionalización de la obra de arte del pasado como actualización del presente.

La emergencia del discurso público sobre la memoria es una manera de “amueblar” este gran vacío que ha dejado el declive de la experiencia (Traverso, 2008: 77).

Pensando en esas memorias fuertes como fuente del discurso, o inclusive como recurso discursivo, consideramos que existe un vaciamiento de los procesos de memoria en esas memorias fuertes. Es decir, encontramos como en la institucionalización de la memoria se armoniza la teoría de la historia tomando como base las memorias fuertes, olvidando los procesos sociales de los vencidos. La memoria pierde su aura contradictoria y antagónica, recayendo en la reproducción del indio muerto, utilizado para la creación del Estado-nación mexicano, por ejemplo.

[...] la definición de nación elaborada por los conservadores desde finales del siglo XIX, con su culto romántico al pasado y su aversión a la modernidad, se hacía eco, de una manera, de esta crisis de la transmisión (Traverso, 2008: 75).

Si re-pensamos la abstracción de la memoria mediante la melancolía, sin experiencia, similar a la duplicación del trabajo expuesta en el Capital, podríamos decir que la conceptualización de la memoria se desenvuelve alejada de la cotidianeidad, anterior a la transmisión de experiencia. En ese contexto de análisis de las subjetividades, si la mercancía fetichizada por las relaciones sociales deviene dinero, la memoria también se convierte en una abstracción en los espacios patrimoniales; donde podemos observar las piezas encerradas atrás de las vitrinas, sin poder hablar en los rituales de la vida.

[...] el espacio no se reduce a un mero contenedor de otredad (idealizado en las ciudades utópicas) ni tampoco a un bien constante y distribuible. De hecho, el espacio es



conceptualizado como un elemento formativo de la interacción social humana (Stavrides, 2009: 55).

Este vaciamiento de relaciones sagradas en las comunidades se ve reflejado en la definición de los espacios patrimoniales como una reproducción de esquemas Estado-Nación, quien, a su vez, es una reproducción del sistema capitalista. Lo que se sustenta de manera religiosa, en el sentido de religar las subjetividades dominantes mediante una mitificación del Estado-nación y capitalismo en la globalización planetaria. Podríamos mencionar las ciudades patrimonio devenidas muros que contienen un almacén de mercancías a comprar; al mismo tiempo miramos cómo poblaciones expulsadas de sus barrios y formas comunitarias de resistencias regresan a los escenarios de memoriales de agravios y lucha de clases (Matamoros, 2007 y 2008).

Entonces, las reminiscencias del pasado en el concepto museo, como en las exposiciones universales, vinieron a darle ese toque de valor de uso al arte objetivado en las representaciones de las Otras y Otros, pero mediados por las lógicas y contradicciones con el Capital. Además, cooptando los intereses de un discurso público abarcador y homogeneizante, podemos mirar cómo desde la nostalgia o melancolía de la historia se actualiza una teología política de disidencia de los sueños.

El surgimiento de la memoria como discurso -como categoría abarcadora, metahistórica, incluso a veces “teológica”- en el espacio público de las sociedades occidentales es el resultado de tal metamorfosis. Por un lado, este discurso ha tomado la forma nostálgica y conservadora de la patrimonialización: el culto a los lugares de memoria como monumentos fetichizados de una identidad nacional perdida o amenazada. Por otro lado, ha adoptado un humanismo compasivo, corolario indispensable del antitotalitarismo liberal (Traverso, 2016: 295).

Así, la estrategia abarcadora de los espacios públicos no apeló a una memoria crítica de recordar y olvidar, a una memoria muchas veces contradictoria. Se basó en el memorial, homogeneizador y estático, de los monumentos y espacios de “conciliación” o, incluso, de negociación con la historia de los vencidos. Al igual que en los museos de antropología-arqueología-etnografía, con discursos institucionales de la historia se busca, de manera general, primero romper con los planteamientos evolucionistas; pero, en un segundo momento, también, se estatizan los procesos de conflicto estetizante de los distintos grupos sociales.



Aunque no de forma unicausal, como lo hemos puntualizado, los procesos de expropiación y mercantilización de procesos comunitarios se lleva a partir de la transformación de las representaciones artísticas en mercancías, como en los pasajes parisinos y las exposiciones universales, acontecimientos devenidos advenimientos de la mercancía y alienación de soledades individuales. Así, según Kracauer el espacio público y comercial para la exposición y ornamentación de la memoria no crítica deviene, también, lugar del nihilismo como crítica, se subleva con la misma tradición y el dogma con el Otro a las normas establecidas en la ornamentación de las masas. Entonces ¿realmente hay un vaciamiento de contenido en los espacios secularizados? ¿Dónde queda el papel de la experiencia en lo cotidiano de la tradición, ligada a las singularidades materiales con Dios y la comunidad?

En la mayoría de los casos eruditos, comerciantes, médicos, abogados, estudiantes e intelectuales de todo tipo pasan sus días en la soledad de las grandes ciudades. [...] olvidan frecuentemente su propio interior. [...] Para hallar una respuesta a la pregunta de cómo se ha llegado al vaciamiento del espacio espiritual que nos circunda, habría que seguir el proceso secular, en cuyo transcurrir el yo se desprende de su ligadura con Dios y el mundo teológico; y escapa de la coerción de la comunidad establecida a través de la autoridad eclesiástica, es decir, a través de la tradición, el estatuto y el dogma (Kracauer, 2008: 111-112).

Los despliegues de una racionalidad antagónica permiten mirar cómo las palabras de los actores construyen desde el conflicto de subjetividades procesos de recuperación de las raíces de memoria, en tensión con las subjetividades en espacios y territorios del mercado. Así, lo que pretendemos con esta reflexión no ha sido desechar todos los procesos de un museo comunitario, inserto en la lógica capitalista, y por ende mercantil y nacionalista, sino encontrar esos contenidos de verdad, lucha y resistencia, vaciados en las tensiones de las lógicas del mercado.

Reflexiones finales.

Las políticas y los discursos liberales inciden en esta despolitización de la memoria que hemos intentado describir, estos procesos se convierten en verdades históricas absolutas, estáticas y lineales que podemos observar en los grandes museos nacionales a los que hemos apelado. En esta tradición, que viene desde la aparición del concepto monumento en el renacimiento, viene a despolitizar los espacios y los objetos, pero también a vaciarlo de deseos y aspiraciones de los sujetos. Pero, ¿todo está acabado? ¿Todo se reduce a una fetichización o cosificación de los espacios y los objetos? Seguramente, de manera general se puede observar que existe una amplia subsunción del sujeto en el objeto, pero que, en la



realidad, al ser antagonista e infinita, encontramos siempre procesos de resistencia [esperanza y utopía].

Nuestro discurso durante el presente artículo siempre ha sido el modo de ver en las particularidades, sin olvidar el contexto que le da otros procesos generales de universalidad. Inclusive, la dinámica de vaciamiento de la historia en las obras de arte, lo podemos encontrar en diversos objetos de la estética en la historia de piezas de arte en el mundo. Es decir, aunque hemos descrito y analizado los procesos de memoria en la Nación, nuestro interés ha recaído en esas resistencias minúsculas (2015) de un museo comunitario y una casa museo, uno escondido en la sierra poblana y otro asentado en una de las primeras poblaciones coloniales de Guatemala.

Las expresiones de apropiación de piezas y espacios son contradictorios y antagónicos por las singularidades y particularidades inscritas en la conformación de territorios mediados por el consumo del mercado, pero también existen correspondencias entre la producción de bienes y producción de gustos con efectos de homología con afinidades electivas de luchas simbólicas. Si esa reapropiación y construcción de conocimientos choca con la memoria oficial que se pretende imponer de forma sistemática, podemos observar que los museos comunitarios se salen o escapan simbólicamente de la lógica capitalista en algunos instantes dialécticos. Son una forma diferente de contar la historia o nuestro pasado. Intentan, desde sus motivaciones interiores, y en relación al saqueo o mercantilización de piezas de museo, ir más allá, muchas veces inconscientemente de la conciencia contradictoria de las mismas relaciones burocráticas de vigilancia y el control del saber. Sin embargo, apuntamos la hipótesis de Fernando Matamoros y constatamos que el saber no es neutro en los dispositivos discursivos de la socioantropología histórica de la política:

Hacemos la hipótesis de que estas problemáticas de la historia están todavía activas en el presente, dentro del imaginario y las configuraciones de las sociedades.” (Matamoros, 2015; 29)

Estas dos experiencias nos permiten observar cómo la memoria tiene un proceso dinámico y antagónico. Nos permitieron ver como a través de los objetos, los distintos sujetos pueden construir distintos momentos dialécticos en la colectividad



Bibliografía.

Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Ediciones de bolsillo 66, Akal. Versión Kindle. Madrid, España.

Adorno, Theodor W. (2006). *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Ediciones de bolsillo 64, Akal. Versión Kindle. Madrid, España.

Benjamín, Walter (2005). *Libro de los Pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann. Akal, Madrid, España.

Bloch, Ernst (2017). *¿Despedida de la Utopía?* Machado grupo de distribución S.L. Traducción de Sandra Santana. España.

Cohen, Esther (2015). *Walter Benjamin. Resistencias Minúsculas*, Buenos Aires, Ediciones Godot.

Diez Barroso-Repizo, Alberto (2016) *Desarrollo regional de la Sierra Norte del Estado de Puebla en la época prehispánica*. Tesis para obtener el título de maestro en estudios mesoamericanos, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

E-consulta (2014). "Inaugura Moreno Valle obras por 41.1 mdp en Xiutetelco" En e-consulta del 24 de marzo de 2014. Recuperado el 5 de diciembre de 2016. <http://www.e-consulta.com/nota/2014-03-24/gobierno/inaugura-moreno-valle-obras-por-411-mdp-en-xiutetelco>.

García de León, Antonio (1997). "El pasado-presente: a propósito del tiempo y el lenguaje en Walter Benjamin", en Nettel, Patricia y Sergio Raúl Arroyo (Edits.) *Aproximaciones a la modernidad*, México, UAM-Xochimilco, pp. 69-90.

García Payón, José (1959a). *Exploraciones en Xiutetelco*. Universidad Veracruzana, año 2, tomo II, núm. 22. Xalapa, Veracruz. Págs. 397-426

García Payón, José (1959b). *Exploraciones en Xiutetelco*. Universidad Veracruzana, año 2, tomo II, núm. 23. Xalapa, Veracruz. Págs. 447-476.

Kracauer, Siegfried (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa.

Kunt, Thomas (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, 8ta reimpresión (1ra edición en español 1971). Argentina.



Lombardo Toledano, Vicente (1995). "Geografía de las Lenguas de la Sierra de Puebla [1931]", en *Obra Histórico-cronológica*, t. II, vol.2, México, CEFPSVLT, 1995. Págs. 191-282.

Marx, Karl (2014). *El Capital*. I. Crítica a la economía económica. FCE, 4ta edición, 1ra reimpresión.

Matamoros Ponce, Fernando (2005). *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*. Universidad Veracruzana y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Matamoros Ponce, Fernando (2007). "Solidaridad con la caída de la metafísica: negatividad y esperanza", en John Holloway, Sergio Tischler y Fernando Matamoros (2007) *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la Política*, (Coords.), Buenos Aires, Herramienta/ICSyH-BUAP.

Matamoros Ponce, Fernando (2008). "Signos secretos de la fotografía en movimiento y sueño", en *Memorial de agravios*, 2006, Oaxaca, México, Rubén Leyva (éd.), Marabú Ediciones.

Matamoros Ponce, Fernando (2009). *Tradición y rebelión en el imaginario. Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas en el tiempo de la historia y lo religioso*. En Holloway, John, Fernando Matamoros y Sergio Tishchler, *Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexión crítica*. 1ra edición. ICSyH-BUAP y Herramienta Ediciones, Buenos Aires, Argentina. Pp. 31-52.

Matamoros Ponce, Fernando (2015). *El Pensamiento Colonial. Descubrimiento, conquista y <guerra de los dioses> en México*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/ Universidad Veracruzana. 1ra edición en español. México.

Miranda García, Gabriela (2017). "Luis de Lión: el indio que no quiso las sobras de Marroquín". Centro de medios independientes. Nota del 5 de junio de 2017, consultada 30 de junio de 2019 <https://cmiguate.org/luis-de-lion-el-indio-que-no-quiso-las-sobras-de-marroquin/>

Proyecto Luis de Lion (s/f). Tríptico Proyecto Luis de Lion, s/f: s/p

Puebla Noticias (2016) "RMV inicia la construcción del Centro Cultural en Xiutetelco". Noticia del 7 de febrero de 2016). Recuperado el 5 de diciembre de 2016. <http://www.pueblanoticias.com.mx/noticia/rmv-inicia-construccion-del-centro-cultural-de-xiutetelco-31832/>



Rousseau, J.J. (1992). El contrato social. 3ra reimpresión, Editores Mexicanos Unidos. México.

Ruiz Domínguez, Miriam (2017). Estrategias de interpretación del patrimonio en el Museo Comunitario de San Juan Xiutetelco Puebla. Tesis para obtener el título de licenciada en turismo alternativo por la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Huehuetla, Pue.

Stavrides, Stavros (2009). "Espacialidades de emancipación y "la ciudad de umbrales" En Holloway, John, Fernando Matamoros y Sergio Tishchler, Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexión crítica. 1ra edición. ICSyH-BUAP y Herramienta Ediciones, Buenos Aires, Argentina. Pp. 53-59.

Traverso, Enzo (2008). De la memoria y su uso crítico. Edición: Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació de la Generalitat de Catalunya. Prólogo y traducción de Gustau Muñoz. Barcelona.

Traverso, Enzo (2014). El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina

Traverso, Enzo (2016). La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX. Traducción de Laura Fólica. Colección Historia, FCE. 1a reimpresión México 2017.

Vergara Landero, Sandra (2012) "Rehabilitarán el museo comunitario de Xiutetelco" Noticia 3 de diciembre de 2012. Puebla noticias. Recuperado el 5 de diciembre de 2016. <http://www.pueblanoticias.com.mx/noticia/rehabilitaran-el-museo-comunitario-de-xiutetelco-29309/>



El poder simbólico en la escena del espacio religioso: el caso de las procesiones de Jueves Santo y Viernes Santo en la Ciudad de Guatemala

Mauricio José Chaulón Vélez⁴¹

Resumen

Las asociaciones, cofradías y hermandades que organizan los ritos de la pasión, muerte y resurrección de Cristo durante el tiempo de la Cuaresma y la Semana Santa en Guatemala, constituyen espacios de poder y representaciones sociales, que permiten la acumulación de capital económico, simbólico, social, político y cultural. Las relaciones sociales que definen la estructura del sistema dominante se desarrollan en estas dinámicas, por lo que desde ellas es posible estudiar la dominación, la hegemonía y la lucha de clases. Durante el siglo XX, diversos sujetos y grupos sociales pertenecientes a las élites poderosas del país, han utilizado estos rituales para representarse como sujetos portadores de los valores permitidos, buscando la legitimación y la obtención de ganancias a través del manejo de una estética religiosa, la cual ha sido vertebral en la superestructura guatemalteca.

Palabras clave: Semana Santa, hermandades, asociaciones de pasión, poder, representaciones sociales, lucha de clases.

La problemática en la realidad concreta

La Semana Santa guatemalteca es uno de los fenómenos religiosos y socioculturales más amplios, diversos y profundos del país. Respecto a la tradición de cultura popular religiosa

⁴¹ Licenciado en Historia y Magíster en Antropología Social, ambos títulos por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Pénsum cerrado del programa de Doctorado en Ciencias Sociales, de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas (IIHAA) de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Profesor de los cursos Temas Antropológicos Fundamentales, Teoría de la Historia, Seminario sobre el Siglo XX y Actualidad Mundial, en la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Ha sido catedrático en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Escuela de Ciencias Lingüísticas y Escuela de Formación de Profesores de Enseñanza Media, en la misma Universidad, con los cursos de Historia de Guatemala. Académico Docente de la Universidad Rafael Landívar (perteneciente a la Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina, AUSJAL), en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, en donde ha impartido los cursos de Estudios Regionales de África y Medio Oriente, Investigación de Tesis, Historia Mundial e Investigación Sociopolítica. En la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala, coordina la parte histórica del Programa Crítica a la Modernidad Capitalista, perteneciente a los Programas Transdisciplinarios de Estudios, en el Instituto de Investigaciones. En ese campo, desde el 2013 trabaja la investigación Genealogía del anticomunismo en Guatemala. También es uno de los coordinadores de los Cuadernos Temáticos de la Realidad Latinoamericana, ambos pertenecientes al IIHAA. Co fundador del Seminario Permanente de Pensamiento Crítico, como programa formativo del IIHAA, para estudiantes y docentes en ciencias sociales. Posee una columna de opinión en el medio digital Gazeta. Ha publicado diversos artículos y ensayos en el campo de la historia y la antropología social. Ha sido parte del Consejo Editorial y el Consejo Académico del IIHAA, así como del Consejo de Facultad en la Universidad Rafael Landívar.



posiblemente sea el más extendido. No hay municipio de la República en el que no se organice una procesión en los denominados *días grandes* de la Semana Mayor, siendo estos Jueves Santo, Viernes Santo y Sábado Santo, denominados en la liturgia “el Triduo Pascual”. Imágenes de Nazarenos, Vírgenes Dolorosas y de Soledad, así como de Cristos Yacentes, son llevadas en hombros a través de andas de distintos tamaños por calles, caminos rurales y en los interiores de los templos. Son las cofradías, hermandades y asociaciones de pasión las que organizan, la mayoría de las veces junto a párrocos y capellanes, estas actividades. Dichos grupos representan clases y estratos, por lo que las relaciones religiosas están siempre configuradas por las relaciones sociales diversas de su contexto.

La concreción de los símbolos religiosos conlleva, para que sean tangibles y comprendidos, toda una serie de elementos constitutivos de los intereses de clase y de su visión. Así, los rituales son relaciones sociales dinámicas en las cuales se muestran y se representan los sujetos, representando y mostrando al mismo tiempo sus condiciones sociales.

Siendo Guatemala una sociedad profundamente religiosa resulta importante el uso de los distintos espacios rituales para ejercer relaciones de poder; y más si se trata de actividades de gran afluencia como las que corresponden a la religiosidad popular. El espacio público se utiliza para representarse y colocar el poder simbólico en escena. Sucede no sólo a través del rito religioso, sino también por medio de los desfiles cívico-militares, conciertos masivos o participaciones políticas, cada una con su ritualidad correspondiente. En esa dinámica, quien puede ejercer el poder entra en ventaja respecto a los otros dominados. Este principio foucoltiano basado en que el poder no se tiene sino que se ejerce, es un hilo conductor en el presente ensayo. El poder simbólico entra en disputa todas las Semanas Santas en la Ciudad de Guatemala de muchas formas, pero en especial los días Jueves Santo con la procesión de Jesús Nazareno de Candelaria, y el Viernes Santo con las procesiones del Señor Sepultado de Santo Domingo y del Cristo Yacente del Calvario.

En la primera, se evidencia una organización de tipo empresarial. En la dinámica de las otras dos se observa la lucha de clases expresada en lo simbólico. Trataré de abordar de forma problematizadora la importancia que tienen para las relaciones de poder en la Semana Santa guatemalteca y las representaciones sociales de las mismas.



La Asociación de Cargadores de Jesús de Candelaria representando el ethos empresarial guatemalteco

La escultura de Jesús Nazareno de Candelaria se sabe que pertenecía a una cofradía de indígenas nobles tlaxcaltecas y kaqchikeles desde el siglo XVII. Por ello se le conoce como “Jesús de los Indios” o “Jesús de los Indígenas”. Esto le confiere un misticismo que se nutre del racismo que divorcia al *indio permitido*⁴² de los pueblos originarios en el presente. En este caso, el *indio permitido* es el de linaje de nobleza y de élites adyacentes al poder colonial. Asimismo, un indígena que es romantizado por la historia oficial y el discurso dominante, que ya no representa ningún peligro para el estatus quo occidental, ladinocéntrico, blanco y oligarca. Desde el siglo XIX, el grupo que organiza el culto devocional a Jesús de Candelaria es mestizo y dejó de ser indígena. El fenómeno que se observa actualmente es el de la apropiación del discurso romántico por parte de un grupo familiar que controla los rituales en torno a la imagen, apropiándose también del misticismo sobre la antigua pertenencia del Cristo a una cofradía de indígenas, lo que les proporciona capital intelectual, social, histórico y cultural.

Parto de la tesis de que las relaciones de poder son multidimensionales e históricas, por lo que se desarrollan en distintos espacios y contextos, transformándolos y dinamizándolos. No se dan aisladas de la estructura socioeconómica, porque son correspondientes a ella. Y es así como los microespacios, por ejemplo las organizaciones religiosas, son ámbitos de estudio que permiten abstraer y analizar la realidad para articularse de manera concreta en aproximaciones dialécticas, y que por ello nunca están acabadas.

La sociedad guatemalteca está atravesada por símbolos diversos en los cuales la religión se presenta como un elemento central. Ha sido constructora de imaginarios, representaciones, dimensiones, hechos y acontecimientos trascendentales dentro de los que se ha configurado el poder que no sólo es una cuestión interna de la religión misma, sino que se complejiza en sus articulaciones con lo económico, lo social, lo político y lo cultural. Mejor dicho, la religión forma parte intrínseca de esas relaciones.

Particularmente, muchas de las cofradías, hermandades y asociaciones de pasión en Guatemala son espacios en los que se representan formas del deber ser, es decir de la

⁴² Un desarrollo fundamental y amplio de tipo teórico-categorial de sujetos permitidos, desde el concepto de *indio permitido* (en una visión antropológica de crítica a la multiculturalidad como concepto político y económico), se encuentra en: Charles Hale (2004). *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo*. En *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*. Guatemala: Minugua. También, del mismo autor (2007), *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: Avancso.



normalización de aquellas acciones que para los grupos dominantes de la sociedad han sido construidas como los valores sociales y humanos. En este ensayo se parte de la idea de que dicha normalización de estos valores sólo puede darse a partir del ejercicio del poder. Éste se hace efectivo en la medida que las relaciones lo permitan y para ello funciona todo un andamiaje que va de lo general a lo particular, de lo macro a lo micro, generando así la representación del valor permitido y del valor aceptado, los cuales se legitiman cuando los grupos dominantes y dirigentes lo representan y a su vez se encuentran en ese status, porque es el sentido de ese *valor* el que lo permite a través de los sujetos que se conforman en la dialéctica entre el ethos señorial y el ethos servil.

¿A qué valores se hacen referencia? A dos grupos: a los que se promueven desde la Iglesia católica y a los que construye el sistema capitalista de producción, sobre todo en su fase neoliberal, con el objetivo de legitimar las distintas formas de acumulación de capitales. Y luego a quienes son los *buenos católicos*. Muchas veces, estos grupos de valores se articulan pero otras veces no, debido esto último a que la Doctrina Social de la Iglesia, sobre todo desde el Concilio Vaticano II, puso énfasis en los desaciertos del capitalismo, específicamente en el consumismo y en el enriquecimiento frente a la crecida acelerada de la pobreza en la segunda mitad del siglo XX.⁴³

Sin embargo, para este ensayo y partiendo de mis resultados de tesis de maestría en antropología social⁴⁴, dentro de las observaciones del trabajo de campo se evidenció que en la Asociación de Cargadores de Jesús Nazareno de Candelaria prevalecen los valores del cristianismo católico tradicionales basados en la piedad, la caridad, el cumplimiento de los ritos, la obediencia a la jerarquía eclesiástica y el sacrificio personal en las actividades dedicadas a la Iglesia. Hago un paréntesis acá para explicar la importancia de una asociación de cargadores en la Semana Santa guatemalteca.

En el país, la organización de las actividades paralitúrgicas de la Cuaresma y Semana Santa corre a cargo de asociaciones, cofradías y hermandades llamadas *de pasión* debido a que conmemoran la pasión y muerte de Cristo. El término cargadores alude a que en las procesiones cuaresmales y de la Semana Mayor se lleva en hombros a imágenes de culto devocional popular, por lo cual una entidad civil laica –pero adscrita a una parroquia o capellanía- las organiza. Quien desee participar para llevar en hombros las andas que

⁴³ Cf. Varios autores (2009). *Doctrina Social de la Iglesia. Formación Básica*. Plasencia: Escuela de Agentes de Pastoral. Diócesis de Plasencia, Cáceres. pp. 108-115.

⁴⁴ Cf. Mauricio José Chaulón Vélez (2014). *Representaciones sociales y relaciones de poder en la Semana Santa guatemalteca: el caso de la Asociación de Devotos Cargadores de la Consagrada Imagen de Jesús Nazareno de Candelaria*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Guatemala: Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.



procesionan a la imagen sacra deberá adquirir un *turno* en la asociación, hermandad o cofradía, si existe la disposición, ya que la demanda para participar es muy alta. A quien lo hace se le llama devoto cargador, y por su vestimenta tradicional *cucurucho*.

Desde 1897, cuando la antigua cofradía de Jesús de Candelaria es reorganizada como hermandad, surgen en ella los primeros intentos de modernizarla y de adecuarla al nuevo contexto: se autoriza la emisión de “turnos” para que devotos que no necesariamente pertenecieran a la entidad como cofrades o hermanos pudiesen participar llevando en hombros las andas que portan la escultura del Nazareno. Desde la época colonial, cuestión que se mantuvo casi sin alteraciones durante el siglo XIX, las cofradías pagaban con dinero o con indulgencias (capital dinerario o capital simbólico) a grupos de indígenas y mestizos empobrecidos para “cargar” las andas procesionales; los cofrades representaban su poder llevando las insignias de la pasión de Cristo (las *armas Christi*), los pendones, estandartes, varas y guías de cofradía, delimitando el espacio de lo sagrado y lo profano. En el nivel de reorganización que establecía la nueva hermandad de Jesús de Candelaria a partir de ceder turnos para *cargar*⁴⁵ a la efigie sagrada, la antigua situación cambió en adelante para los cortejos procesionales de la Ciudad de Guatemala.

Así, las procesiones de Semana Santa a través de sus cofradías y hermandades también se fueron modernizando, estableciendo una relación directa entre la entidad, la imagen de culto devocional y la persona exterior basada en la posibilidad de comprar un “turno” para cargar. En 1903 se declaró abierta dicha venta para la procesión de Jesús de Candelaria, llevando adelante estas transformaciones modernizadoras en las hermandades de la ciudad capital (Urquizú, 2010:1).⁴⁶ Es importante ratificar el término “venta abierta”, porque significa que cualquier devoto hombre podía llevar en hombros a Jesús de Candelaria, rompiéndose la antigua tradición de grupos que eran llevados por la cofradía para el acto.

El valor de un turno era de 1 real, proporcionándole a la hermandad la posibilidad de autofinanciarse como una pequeña empresa que le brindaba al devoto la participación cercana a la imagen como objeto central y sagrado del rito devocional, *cargando* el mueble que la portaba.

⁴⁵ “Cargar” es el término que se utiliza en las dinámicas de la Semana Santa guatemalteca para referirse al acto de llevar en hombros la imagen de culto devocional en andas que han sido construidas para el efecto. A quien ejerce esta función se le llama “cargador”, y se ha generalizado el término “cucurucho” al cargador que viste un uniforme especial de penitente.

⁴⁶ Fernando Urquizú (2010). *Los turnos de las procesiones de Guatemala, el caso de los de Jesús Nazareno de Candelaria (1903-2010)*. Guatemala s.e. p. 1. Descargado el 1 de julio de 2012 del sitio <http://fernandourquizuhistoriadorarteguatemalteco.com/2012/03/28/los-turnos-de-las-procesiones-de-guatemala-el-caso-de-los-de-jesus-nazareno-de-candelaria-1903-2010/>.



Los turnos y su venta fueron centrales en los objetivos de la nueva organización en la hermandad, transformando así las relaciones en la Semana Santa guatemalteca porque no sólo permitieron la entrada de dinero, sino que también generaron otra forma de poder simbólico representado de manera dialéctica entre la entidad que decidía poner en disposición la posibilidad de *cargar* las andas que procesionaban a la imagen y quienes adquirirían importancia en el cortejo procesional porque la compra del turno les permitía participar de dentro de la procesión. El capital dinero se articuló así al capital simbólico, y también al poder que se dinamizaba con caracteres nuevos. En el presente, llevar en hombros las andas que procesionan a la imagen de culto devocional es lo más importante para quien participa dentro de un cortejo procesional.

El turno permite la cercanía con la escultura sagrada. Organiza la procesión para que las andas sean llevadas en hombros cada cuadra, de una esquina a otra, por la cantidad de cargadores o cargadoras que esté diseñado el mueble procesional.

Cada hermandad o asociación pone a disposición un número de *turnos* limitado, de acuerdo al recorrido. Sin embargo, no debe perderse de vista que los recorridos procesionales en la actualidad se han extendido en correspondencia a la demanda de los turnos y no precisamente a los requerimientos devocionales de las personas que observan el paso de la procesión por las calles. Inclusive, el aumento de los espacios para las y los cargadores en las andas (estos espacios se denominan *brazos*) se debe fundamentalmente a ese crecimiento de la demanda en los turnos.

El proceso de adquisición de turnos se da por medio de la relación compra-venta. Dicha relación es el mayor ingreso para cofradías, hermandades y asociaciones de pasión. Un *turno* le permite a un cargador o a una cargadora participar por el espacio de una cuadra para llevar en hombros (*cargar*) las andas que portan a la imagen de su devoción. Se adquiere a través del pago en la sede de la hermandad o asociación que organiza el cortejo procesional. En el caso de la Asociación de Jesús de Candelaria, su sentido empresarial ha hecho que se den facilidades propias del sistema para que se obtenga el capital dinero a través del pago. Esto beneficia al cliente que adquiere la mercancía, pero principalmente a la entidad beneficiaria del dinero, que es su ganancia concreta. La Asociación ha abierto una página desde la cual se puede comprar el turno a través de tarjeta de crédito.

El valor monetario del turno lo decide la entidad, y dependiendo del posicionamiento del cortejo procesional en los imaginarios colectivos y en las representaciones, así como las características del poder simbólico de las hermandades y asociaciones, se evidencia una



diferencia en los precios para obtenerlo. Por ejemplo, mientras que los cortejos procesionales sencillos venden sus turnos a precios sumamente módicos (entre 10 y 15 quetzales), las hermandades y asociaciones que organizan los cortejos mayores rebasan los 30 quetzales en el precio colocado para un turno. El objeto que se le entrega como mercancía directa al cargador o cargadora es una tarjeta (denominada en el argot de la Semana Santa como “cartulina”) de 12 cm x 6 cm⁴⁷, la cual posee un valor simbólico para quien la adquiere. El valor de uso del turno ha permitido que las juntas directivas en las asociaciones, hermandades y cofradías de pasión concentren y ejerzan mayor poder dentro de esas relaciones clientelares:

“La cartulina para el cucurucho es uno de sus mejores recuerdos. Es como la fotografía del ser amado, porque te recuerda ese momento único de cargar el anda que lleva a tu imagen de tus amores, por eso el buen cucurucho la guarda y no en cualquier lado: en un álbum, en una cajita especial, en la mesa de noche. Yo conozco a alguien que guarda sus turnos en una cajilla de seguridad de un banco” (Chaulón, 2014:136).⁴⁸

.....

“Te voy a contar una anécdota muy corta: para la Semana Santa de 1998 tenía dos turnos en la procesión de Candelaria, y un conocido no tenía turno. Le di uno de los míos, pero le pedí que la cartulina me la devolviera, porque aunque no lo cargué yo, la cartulina es mía, y es mi recuerdo. Una cartulina es sagrada. Lo esperé en la esquina en que terminaba el turno para que me la diera, si no después la mara se hace la loca y no te devuelven tu cartulina” (Chaulón, 2014:136).⁴⁹

La cartulina-tarjeta que adquieren el cargador y la cargadora es su mercancía directa y posee valor de uso y valor simbólico. En el proceso de compra-venta de los turnos, la primera mercancía obtenida por la cargadora o cargador comprador es precisamente esa tarjeta-cartulina. En ella aparece, generalmente, una fotografía de la escultura de culto sagrado que se procesiona y que es custodiada por la hermandad, cofradía o asociación. Se señala con un número específico el turno correspondiente para llevar en hombros las andas, y en las procesiones de mayor tamaño de mueble y de recorrido se indica también la posición (el

⁴⁷ Generalmente aparece la fotografía de la imagen de culto de manera vertical, aunque algunas hermandades de la Antigua Guatemala y otras de la Ciudad Capital como la de Cruzados de Cristo del templo del Calvario han impreso los turnos en varias ocasiones de manera horizontal.

⁴⁸ Testimonio de cucurucho (cargador) en conversación del 18 de febrero de 2011. Cf. Chaulón, Op. Cit. No. 4, p. 136.

⁴⁹ Testimonio de cucurucho (cargador) en conversación del 29 de abril de 2011. Cf. Chaulón, *Ibíd.*



brazo) y la fila respectiva de ubicación en el anda. En la parte de atrás de la cartulina (lo que no se practica en la Antigua Guatemala o en Quetzaltenango, por ejemplo, siendo una característica propia de la Ciudad de Guatemala), se identifica el nombre del cargador (lo que ha determinado un símbolo de propiedad que no sólo está definido por la acción de comprar el turno, sino también porque la hermandad o asociación lo ratifica y lo deja registrado en una base de datos al concederle la cartulina con su nombre), así como la dirección en la que el cargador o cargadora debe iniciar su turno y dónde termina (p. ej., “De la 3ª. a la 2ª. Calle sobre la 8ª. Avenida de la zona 1”).

En ese sentido, el turno se convierte en propiedad material y simbólica de quien lo adquiere, es decir el cargador o cargadora:

“El turno es tuyo, es una propiedad legítima porque no sólo vos lo compraste sino también porque es una muestra de tu fe y de tu momento más lindo en la Semana Santa que es cargar al Señor. Vos pagaste con tu sueldo, que te cuesta en tu trabajo de todos los días, tus turnos, por lo que tenés no sólo el derecho sino, pienso yo, esa obligación moral de guardarlos. Además que es, te lo vuelvo a decir, tu mejor recuerdo de la Semana Santa” (Chaulón, 2014:136).⁵⁰

En el proceso de comercialización de los turnos no sólo se obtiene una mercancía tangible como la cartulina, sino también una simbólica: la generada por la necesidad espiritual de redimir el pecado, de conseguir la indulgencia a través del acercamiento a la imagen de la devoción que representa a la deidad que se le rinde culto, o la esperanza de ser escuchado por la divinidad:

“Cargo no sólo por tradición. ¡Qué vacío sería eso! Es porque en ese momento busco una especie de redención, de meditación cerca del Señor, porque Dios está ahí, en esa consagrada imagen, que aunque no sea Dios o Jesús en sí –acordate que Jesús Sacramentado sólo está en la eucaristía– acerca de manera sagrada a Dios o a Jesús, por lo que yo sí creo que ellos están ahí. Es un momento de confesión con ellos, directamente, al ritmo de una marcha, con tus lágrimas, con tus penas, con tus oraciones” (Chaulón, 2014:136).⁵¹

⁵⁰ Testimonio de cucurucho (cargador) en conversación del 16 de mayo de 2011. Cf. Chaulón, *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.*



Hoy existen estratificaciones respecto al turno, lo cual es un reflejo de las relaciones sociales dominantes en el sistema socioeconómico. Los turnos se dividen en “extraordinarios” y “ordinarios”. El “turno ordinario”, que es aquel que se vende a un precio accesible, se carga en cualquier cuadra asignada y constituye la mayoría de los turnos en un cortejo procesional; el “turno extraordinario”, “de honor” o de “comisión de honor” es de un prestigio superior al del “turno ordinario”.

Los turnos extraordinarios aparecieron en la segunda década del siglo XX, y se distinguen porque son los turnos de salida o entrada de la procesión, o corresponden a una calle que para el paso del cortejo procesional y la construcción simbólica de su espacio escenográfico en la calle es muy importante (por ejemplo, frente a Catedral Metropolitana, frente al Palacio Nacional, frente a un templo, un edificio famoso, un colegio católico, las primeras calles del recorrido o las últimas antes de llegar al atrio y culminar el cortejo). Algunos de estos se pueden repartir entre los colaboradores más cercanos o que más se han distinguido en la hermandad o asociación, pero la mayor parte se venden a precios mucho más altos que un turno ordinario.

En el caso de la procesión de Jesús Nazareno de Candelaria existen ocho comisiones de honor, siendo la más importante y la más onerosa la Primera, que corresponde a la salida del cortejo. Esta se carga con traje de leva, y si el cargador no viste de esa forma, no puede participar.

La Primera Comisión de Honor Salida, que es el nombre que la Asociación le da a este turno, tiene un valor de Q.700.00, lo que suma un total de Q.79,800.00 de entrada directa a la entidad en capital dinero, puesto que el turno es comprado por 114 cargadores. La venta de este turno extraordinario no es del todo libre o abierta ya que se maneja un sentido de propiedad hereditaria sobre el mismo: existe una lista de quienes lo han adquirido y cada año deben pagar su valor monetario para seguir teniendo el derecho de cargarlo; lo pueden heredar a un familiar o a un amigo, siempre y cuando la Asociación esté de acuerdo. Sin embargo, no son decisiones que se sometan al consenso de todos los miembros de la entidad, sino que la jerarquización las hace funcionar, puesto que es la familia Pellecer la que al final decide cómo administrar quién puede obtener una comisión de salida:

“De las comisiones de honor y principalmente de la Primera Comisión de Honor me encargo yo de manera directa, porque es uno el que tiene las relaciones con cierto nivel de personas que le pueden aportar mucho a la Asociación en donaciones de tipo económico y otras ayudas. Recuerde que



hay gente muy importante y con muchos recursos que carga la salida, y a ellos hay que tratarlos a otro nivel cuando llegan a comprar el turno. Yo mismo trato de recibirlos y atenderlos” (Chaulón, 2014:146).⁵²

Varias personas que pertenecen a grupos de poder político y económico en la sociedad guatemalteca y otras que se han integrado a sus redes sociales poseen el turno de la primera comisión de honor en la procesión de Jesús de Candelaria. Lo mismo sucede en otros cortejos procesionales, lo que permite a los grupos de poder a lo interno de las hermandades y asociaciones de pasión reforzar sus capacidades de ejercer su dominación sobre el capital dinero que ingresa y sobre el capital simbólico que se dinamiza.

La Primera Comisión de Honor, es decir *el turno de salida*, establece una diferenciación social a lo interno del cortejo procesional. Es el que le da inicio, lo que en el lenguaje de la Semana Santa guatemalteca se denomina *levantar el anda o levantar a Jesús*. El alquiler de un traje de levita es alto y probablemente no lo puede cubrir una gran mayoría de personas que participan en un cortejo procesional como el de Jesús de Candelaria, porque sus condiciones socioeconómicas no le permiten gastar su dinero en este tipo de mercancías de lujo. Por ello es que quienes poseen ese turno representan por medio de varios elementos simbólicos -como la vestimenta- el poder en la división de clases y en la estratificación históricamente establecidas dentro de la estructura socioeconómica guatemalteca.

El poder que se legitima es, precisamente, el del estatus de la exclusividad, porque el uso de la leva, aunque en ese momento no sea en un individuo que pertenece a la oligarquía como clase dominante en el país, en el siglo XIX y durante la primera parte del siglo XX fue un tipo de vestido masculino propio de los grupos aristocráticos de Europa y fue importado debido a las modas aceptadas por los grupos de poder en América Latina.

En este caso el ethos señorial se evidencia en el mantenimiento de esta costumbre de cargar el turno que se considera más importante en la estructura simbólica de la procesión de Jesús de Candelaria, porque se sigue imitando a las élites económicas y políticas que utilizaron la leva como vestido común en el pasado durante casi todas sus actividades públicas y sobre todo en las que exigían más elegancia como demostración y representación social de la clase a la que se pertenecía y al poder consustancial a ella. En el presente, la levita sólo es utilizada en actividades como una boda, en ciertas reuniones protocolares de la diplomacia, y en el caso de la Semana Santa guatemalteca durante el turno de salida de Jesús de

⁵² Entrevista con el Sr. Fernando Pellecer Arellano, Encargado General de la Asociación de Jesús de Candelaria, el 12 de agosto de 2012. Chaulón, *Ibíd.*, p. 146.



Candelaria. Y no es un uso particular de las aristocracias o de las oligarquías, sino también de cualquier persona o grupo que, de acuerdo a las dinámicas del mercado, pueda obtener una levita y la utilice dentro de un sentido de ethos señorial.

Por ejemplo, en el turno de la Primera Comisión de Honor Salida de la procesión de Jesús de Candelaria se puede observar que la mayoría de cargadores pertenecen a capas medias acomodadas y que no necesariamente son miembros de la oligarquía guatemalteca, aunque hay algunos de la clase dominante. Sin embargo, el poder simbólico de poseer el turno les confiere un posicionamiento de estatus superior en los imaginarios y en las representaciones correspondientes a la procesión, así como al mismo tiempo representan ese carácter de señorío que se legitima desde la misma operatividad del poder en la sociedad guatemalteca como estructura de larga duración en su proceso histórico de configuración y funcionamiento. No obstante la mayoría no son oligarcas, algunos sí. La Asociación de Jesús Nazareno de Candelaria cuenta entre sus altos cargos de dirección a dos directivos del Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras – CACIF-: Marco Augusto García Noriega (banquero y azucarero) y Antonio Malouf (gerente de una de las más grandes maquiladoras textiles en Centroamérica, y ha sido nombrado como ministro de economía por el presidente electo en el 2019, Alejandro Giammattei). Entre sus antiguos colaboradores está Gustavo Díaz, mayor del ejército de Guatemala y relacionado con actividades golpistas en contra del gobierno de Vinicio Cerezo Arévalo; fue directivo de la Empresa Guatemalteca de Telecomunicaciones (Guatel) y ahora ha pasado a formar parte del gabinete de seguridad del gobierno de Giammattei, a partir de enero del 2020. A Díaz se le asocia con las estructuras de Efraín Ríos Montt y Óscar Humberto Mejía Vítores, militares golpistas de los años 80 que llevaron adelante la más profunda ofensiva contrainsurgente hasta los casos de genocidio.

Arturo Pellecer Arellano, perteneciente al núcleo central de la familia que concentra el poder de la procesión de Jesús Nazareno de Candelaria, fue el abogado que asesoró los desalojos de campesinos en el Valle del Polochic, en el departamento de Alta Verapaz, para favorecer a la familia Widmann en la instalación de un ingenio azucarero en el área, así como para la producción de palma africana. Durante el gobierno de Óscar Berger Perdomo, cuya esposa pertenece al bloque central Widmann, Arturo Pellecer Arellano fue asesor jurídico de la presidencia de la República.

En las representaciones sociales sobre la legitimidad del poder y la autoridad de la familia que desde la década de 1970 controla la Asociación de Jesús de Candelaria (los Pellecer Arellano y Pellecer Valenzuela) y sus colaboradores cercanos en la jerarquización de la



entidad, expresadas por los grupos de interlocutores y otras personas entrevistadas y con quienes se conversó, se encuentran términos relacionados con los valores que propone el capitalismo como generadores del desarrollo: éxito mercadológico, visión empresarial, alta dirigencia, capacidad de gestión, articulación de redes que hagan crecer cualquier organización, liderazgo, emprendedurismo, eficacia, eficiencia, entre otros.⁵³ Este tipo de valores, en combinación con los más conservadores del catolicismo y con el racismo, conforman un corpus aceptado por muchos de los grupos que participan en las actividades de la Semana Santa católica guatemalteca, y se han reproducido, históricamente, en discursos económicos y políticos. Cabe mencionar, a manera de ejemplo, cómo las procesiones de la Semana Mayor en la Ciudad de Guatemala, en el contexto del derrocamiento del gobierno de Jacobo Árbenz Guzmán, reprodujeron símbolos de poder ideológico-político en nombre del anticomunismo. La procesión de Jesús de Candelaria a la que nos hemos venido refiriendo en el ensayo, mostró en 1955 una alegoría apologética al golpe de estado que se le dio a Árbenz un año antes.

No sólo es el trabajo y la experiencia lo que influye o determina para que un grupo de personas esté en posición de máxima jerarquía dentro de una cofradía, hermandad o asociación, por lo que es válido preguntar de forma básica ¿por qué el individuo o el grupo están ahí? En otras palabras, ¿cómo llegaron a situarse en una posición que les permitió acumular un capital social y político determinado, para que al paso de los años la acumulación de experiencias y conocimientos fuese posible? Y en este ensayo las preguntas buscan plantearse cómo ocurrió histórica y antropológicamente que una sola familia sea la dominante en la organización. Se considera que estudiando el poder y sus caracteres en la sociedad a la que pertenece la entidad, las respuestas se van clarificando.

En ese sentido, la entrada epistémica general a este fenómeno, a sus sujetos (porque son los sujetos quienes construyen, forman y transforman la realidad) es el poder. Y para que el poder opere como lo esperan quienes lo ostentan, se debe internalizar y normalizar en otros sujetos sociales que están en relación con aquellos pero que no forman parte de la élite que se encuentra en el máximo nivel de jerarquización.⁵⁴ Esto conlleva a examinar cómo son las formas en que el poder opera y satisface los intereses de los grupos dominantes. En esa dialéctica del poder se representan sus características normalizadas como valores plenamente establecidos que no son discutibles en las relaciones sociales que les atañen,

⁵³ Sobre estos conceptos asociados a valores en la sociedad actual, Cf. José I. González Faus (1994). "Conflicto de valores en la disputa en torno al neoliberalismo". En Revista *Christus*, No. 70, Oct.-Nov. 1994. pp. 1-23.

⁵⁴ Metodológicamente es lo que propone Pujadas. Cf. Joan J. Pujadas (2000). *El método biográfico y los géneros de la memoria*. Revista de Antropología Social. No. 9. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.



sino que se dan por sentados, por normales, porque se han internalizado a través de otros ámbitos como el económico o el político-ideológico.

En el sistema capitalista de producción la persona empresaria que logra acumular cantidades altas de capital, que participa en obras de beneficencia, que posee características delineadas desde el continuum histórico de los grupos dominantes, como por ejemplo la blanca o el origen hispano o de otros lugares de Europa, que demuestra la capacidad socioeconómica y política para formar redes que respondan a esos parámetros y organicen actividades consideradas como exclusivas o prestigiosas, que políticamente defiendan el *status quo*, responde a las normalizaciones que por los grados de acumulación que el sistema le brinda a capas medias y élites son las consideradas como punto de llegada de la historia, sin que se analicen otras formas de comprender el sistema.

Mientras eso sucede, el sujeto ideal para manejar entidades como las cofradías, hermandades y asociaciones de pasión con mayor capital económico, político, social, cultural y simbólico en la Ciudad de Guatemala, es el que ha configurado el capitalismo, reforzado en su fase neoliberal y en la cultura posmoderna acrítica. Al menos, eso nos dice la aproximación histórica y antropológica por medio de la investigación científica.

Debido a que los modos de producción constituyen procesos históricos multidimensionales, no funcionan sólo desde lo económico y lo político. Los lazos con los imaginarios, las instituciones religiosas y la construcción de conocimiento y discurso son fundamentales para su consolidación. Es cuando el poder de los grupos que se han movido históricamente como dominantes también se vuelve multidimensional, no sólo en sus caracterizaciones, sino también en la operativización. Y las representaciones que surgen en este fenómeno refuerzan los mecanismos de acumulación del poder y lo cohesionan.

A partir de lo anterior, para comprender analíticamente y de manera crítica cuáles son las características del poder en la Asociación de Jesús de Candelaria ha sido necesario ir al carácter y al funcionamiento de las representaciones en los sujetos que están ligados a la entidad y/o a sus actividades religiosas o no religiosas, pero que no forman parte de su alta jerarquía, y, al mismo tiempo, son soporte económico-social para su existencia. Nos referimos a cucuruchos⁵⁵, cargadoras, colaboradores, feligreses y devotos no cargadores, invitados a reuniones sociales y como trabajadores. En ese contexto, no es casual que una

⁵⁵ Es el nombre que se le da al cargador hombre que utiliza los vestuarios tradicionales en las procesiones de la Semana Santa guatemalteca. El término se origina por el capirote que cubría el rostro como símbolo de penitencia. Luego de que el dictador liberal Manuel Estrada Cabrera, quien gobernó Guatemala durante 22 años (1898-1920), prohibiese su uso porque consideraba que facilitaba a sus enemigos el poderlo asesinar durante una procesión de las que salía a observar al balcón presidencial, el capirote en Guatemala es abierto.



sola familia, los Pellecer, monopolice la administración del culto devocional de una de las procesiones más importantes en las prácticas de la tradición centralista (rectora, desde los términos del poder) de la Cuaresma y la Semana Santa guatemalteca. Una pregunta vertebral, entonces, es la siguiente: ¿qué papel juegan las representaciones del poder en estos fenómenos para que desde ellas se les legitime?

Los sujetos que entran al plano de la subalternidad representan el poder a través de discursos y acciones, que a su vez son inherentes a los mecanismos del ejercicio del poder mismo. Existe cohesión y posibilidad de fortalecerlo en la legitimación que se hace desde las representaciones sociales. Y las capacidades de ejercerlo toman forma con las investiduras de símbolos y otros atributos que se le colocan a otros sujetos, normalizados como legítimos jefes. Más allá de los méritos con los que una persona pueda representarse como dirigente (experiencia, años de trabajo, conocimiento de la actividad) el poder de consolidarse en una posición jerárquica de control de una organización, como una cofradía, hermandad o asociación de pasión, está atravesado por factores sociohistóricos heterogéneos y por las normalizaciones sociales, es decir aquello que no se pone en discusión y que es representado en los discursos y las prácticas como *el deber ser*.

De ahí el interés de no sólo analizar las características del poder de la familia Pellecer, sino también de esa heterogeneidad de elementos sociohistóricos que están ligados a organizaciones de este tipo que atraviesan a la estructura y la superestructura completas, y retornan a los microespacios, siendo dialécticas siempre. Y otro punto de importancia es la posibilidad de hacerlo a través de las y los sujetos que en las relaciones sociales convalidan el ejercicio del poder, por diversas razones (estén de acuerdo con ello o no), y que, por consiguiente, lo representan.

Porque la representación del *deber ser* coadyuva a que las operaciones del poder sean consistentes y a la vez evidentes. Y es cuando espacios como los religiosos también se constituyen en mecanismos de poder y de representar un *deber ser* que garantiza permanencia en redes sociales y otros ámbitos, con el mismo prestigio que da la dirigencia en una organización que combina la tradición, el ritual sagrado y la expresión religiosa dominante.

El campo de las representaciones también genera una entrada al análisis del sentido de pertenencia y de las identidades con respecto a una entidad, grupo, expresión cultural, norma o el poder mismo. Cuando se está representando la subalternidad aceptada por la normalización, también se está demarcando un proceso de subjetivización de sentirse



identificado con esta dinámica. Para el caso de la Asociación de Jesús de Candelaria, esto se demuestra con el hecho de que algunas personas no sólo están colaborando por fe, sino también por sus niveles de relación con la familia Pellecer y los centros fijos de las representaciones que sobre el poder ponen en operación. No sólo es trabajar para Jesús (utilizando el argot de la Semana Santa guatemalteca) sino también para ser reconocidos por la alta dirigencia de la jerarquía. Existe una identificación con la tradición, pero también con el poder.

El reconocimiento a partir de la condición de clase, de valores compartidos, pero también de la dialecticidad del ethos señorial y el ethos servil, es un factor central para el ejercicio del poder por parte de los grupos dominantes. Y tanto el reconocimiento como la identidad pasan por representar las distintas maneras de comprender el poder, ya sea para legitimarlo o criticarlo, e inclusive luchar por romperlo. En esa línea de análisis, la Semana Santa guatemalteca trasciende la cultura y se articula a la política y la economía, al mismo tiempo que la economía, la política y lo social envuelven a la Semana Santa, extendiéndola para que sobresalga de la tradición religiosa. La *re-sacralizan*, y esto sólo puede ser posible en las relaciones sociales, dentro de las cuales aparece el poder. El espacio, o el ámbito de la investigación, no puede quedarse especificado o reducido al ritual religioso: se mueve en la historia de las múltiples relaciones sociales que lo configuran.

Tenemos, entonces, a la Asociación de Cargadores de Jesús Nazareno de Candelaria como una entidad que se maneja como una empresa familiar. En esa lógica de jerarquización, la empresarialidad ha sido una de las características centrales de la Asociación de Jesús de Candelaria, desde la administración de Fernando Pellecer Arellano como presidente desde 1972 hasta la fecha y sus hijos hombres como herederos de esa administración. Así, en muchos de los sujetos con quienes se conversó en la investigación y para este ensayo, Fernando Pellecer es representado como el presidente idóneo porque empezó a administrar la Asociación como una empresa utilizando sus relaciones sociales diversas. Durante su periodo, que no ha terminado, Pellecer Arellano ha cohesionado a personas que pueden aportar significativa cantidad de dinero a la entidad, y ha generado, al mismo tiempo, relaciones de poder en base a la amistad y la administración empresarial, articuladas ambas a los capitales económico, político, social, cultural y simbólico que ha obtenido a lo largo de su vida como dirigente de la Semana Santa guatemalteca, empresario, y funcionario laico del arzobispado, así como por las redes económicas, políticas y sociales que ha construido por las relaciones de su hermano, Arturo Pellecer Arellano.



Desde las relaciones sociales histórica y socialmente configuradas, las representaciones sobre la Asociación de Jesús de Candelaria le otorgan a ésta un carácter de prestigio por su manejo empresarial, pero también debido a la condición de clase de su alta jerarquía, en la que sobresalen las familia Pellecer Arellano y Pellecer Valenzuela, Marco Augusto García Noriega y ahora Antonio Malouf, empresarios de la clase dominante guatemalteca, del capital financiero, industrial agroexportador y comercial. En ese sentido, la jerarquización en la Asociación de Jesús de Candelaria se estructura y mantiene por la legitimación y normalización en sus sectores subalternos de las características socioeconómicas que poseen los grupos dominantes de la entidad: prestigio empresarial, blancura, valores cristianos católicos, patriotismo, conocimiento de la Semana Santa guatemalteca y redes políticas de ideología conservadora.

Al mismo tiempo se legitima, desde esos mismos sectores subalternos de la Asociación, que el acceso a los ritos fundamentales en la administración del culto devocional a Jesús de Candelaria sean exclusivos para los miembros de la alta jerarquía, ocupando ellos el espacio sagrado, lo que permite, a su vez, mantener la estructura de jerarquización, el representarse como portadores de la tradición y ejecutores de los ritos, y construir relaciones de poder que les permite controlar y dominar, al delegárseles autoridad por medio de las representaciones sociales y las lealtades.

En la estructura de jerarquización y acceso a los rituales, los colaboradores cercanos al grupo familiar que concentra el poder en la Asociación pertenecen a capas medias acomodadas, y reciben cargos de privilegio, los cuales, en algunos casos, son traspasados a sus descendientes, en una lógica empresarial vertical, con evidencia de división social del trabajo como reflejo de la estructura socioeconómica del país. Los miembros de los puestos bajos en la estructura de jerarquización no tienen acceso a ejercer los rituales cercanos a los espacios sagrados, y reciben órdenes de manera vertical, diferenciándose, socialmente, de los puestos altos.

Históricamente, los cambios cualitativos y cuantitativos en la organización del culto de Jesús de Candelaria se dan dentro del complejo desarrollo de lo citadino y lo moderno, en un siglo XX convulso por diferentes acontecimientos, porque se pasa de una tradición basada en principios antiguos de cofradía a una administración en la cual la Iglesia se encuentra como mediadora entre los distintos grupos sociales, tomando en la mitad de la centuria una posición marcadamente anticomunista, y luego, verificable en la Asociación de Jesús de Candelaria como ejemplo concreto, específicamente durante la dirección del párroco Marco Aurelio González Iriarte, situar las actividades eclesiales en la estrategia de posicionamiento



simbólico del catolicismo frente a la avanzada del cristianismo pentecostal y neopentecostal, en la década de 1980, con una entidad desarrollada desde la organización civil y convertida en un complejo administrativo empresarial, que si bien es cierto conserva los elementos centrales de la antigua tradición, ya no se trata de una cofradía como tal.

El grupo central de poder en la jerarquía de la Asociación controla, como capital cultural y social y desde esas mismas formas de capitales, el conocimiento histórico sobre la imagen de Jesús de Candelaria, sea de tipo anecdótico, cronológico, de imaginarios y tradición oral, o proveniente de documentos importantes verificables. El manejo de la tradición desde el seno de un círculo de poder familiar que se amplía a relaciones de lealtad con otras personas, le confiere a este grupo ser representado como fundamental en la Semana Santa guatemalteca, construyendo a partir de esto espacios de representación social en otros ámbitos, dinamizando una relación dialéctica entre el poder de la estructura socioeconómica no religiosa con el poder de participación en entidades religiosas clave para los imaginarios sociales y los valores configurados como elementos de larga duración.

La Asociación de Jesús de Candelaria, a través de sus grupos de poder, es representada en la actualidad como portadora de valores y conocimientos que son reconocidos en el contexto neoliberal como *patrimonio intangible*, lo que a su vez genera, de forma dialéctica, acumulación de capital cultural que fortalece el ethos señorial de la dirigencia, especificada en las familias Pellecer Arellano y Pellecer Valenzuela.

En ese sentido, las articulaciones entre el capital social, cultural, económico y político han sido eficaces para administrar la Asociación en las lógicas de una empresa privada que presta un servicio abierto, el cual convierte al cargador o cucurucho, y a la cargadora, en cliente que financia la actividad religiosa. En esas nuevas relaciones empresariales está centrada buena parte de la solidez actual del poder de una familia en el manejo de la Asociación de Jesús Nazareno de Candelaria, porque si se presta un buen servicio haciendo funcionar en eso las características históricas ya mencionadas (linaje, blancura, éxito económico, redes sociales) la consolidación del poder seguirá asegurada.

En esa nueva dinámica de acumulación de diversas formas de capital, ocurre una resignificación de la dialéctica entre el espacio sagrado y el espacio profano. La utilización de los símbolos de la tradición, siendo el manejo de la tradición una forma esencial del poder, de acuerdo a las dinámicas de los contextos y de los intereses de acumulación por parte de las élites, reconfigura también la significación de los espacios. Si la tradición es religiosa, el espacio sagrado está reservado solamente para el icono sagrado. Pero éste no se



ritualiza solo, sino que necesita de las relaciones sociales construidas históricamente de manera multidimensional, y los sujetos que tengan acceso a convertirse en operadores de los rituales centrales podrán ejercer poder a través de los mismos, acumulando varias formas de capital, que no son económicas, sino simbólicas, sociales, políticas y culturales. Así, el capital simbólico y el cultural, que van desde las representaciones del *deber ser* en el liderazgo y sus normalizaciones, hasta la acumulación de conocimientos místicos, de tradición y culturales de diversa índole, son de las primeras formas concentradas, y son puestas en el contexto que involucra lo económico, lo político y lo social. Pasan a ser al mismo tiempo mecanismos de articulación. Estos grupos se convierten, así, en concentradores de la tradición, la cual “brindan” al resto de feligreses, transformándose así como autoridades que no permiten discutir sobre la viabilidad de su continuidad porque se representan como legítimos organizadores.

Al terminar de editar este ensayo para la presente publicación, la familia Pellecer Arellano y Pellecer Valenzuela ha sido separada de los cargos directivos, por decisión del cura párroco de Nuestra Señora de Candelaria y el Administrador Apostólico del Arzobispado de Guatemala.

La procesión del Señor Sepultado de Santo Domingo y la procesión del Cristo Yacente del Calvario. Lucha de clases en el rito luctuoso del Viernes Santo de la Ciudad de Guatemala.

El Viernes Santo en la Ciudad de Guatemala es el día de más cortejos procesionales en las calles. El primero es por la mañana, muy temprano, hasta las dos de la tarde, con la imagen de Jesús Nazareno de la Merced. A diferencia de Jesús de Candelaria que es moreno y con rasgos indígenas, el Nazareno mercedario es representante de la blancura española y criolla. Es denominado el Patrón Jurado de la Ciudad de Guatemala y su cofradía la integran grupos conservadores de capas medias urbanas y algunos individuos con redes ligadas a las élites del país.

A partir de las tres de la tarde, siguiendo lo que la tradición litúrgica dice sobre la hora de la muerte de Cristo en la cruz, comienzan a salir los Santos Entierros. Los tres más reconocidos en la ciudad son el de la Basílica Menor de Nuestra Señora del Rosario y templo de Santo Domingo, el de la Parroquia de Nuestra Señora de los Remedios y templo del Calvario, y el de la Parroquia del Santísimo Nombre de Jesús y templo de la Recolectión. El primero, es la primera procesión de su tipo en ser autorizada por el gobierno colonial hispano en el Reino de Guatemala y se registra desde el siglo XVI. Las fuentes primarias y secundarias conducen



a considerar que se trataba de un cortejo procesional donde el ritual central era el entierro de Cristo pero también el pésame a Nuestra Señora de Soledad, por lo que no existía una cofradía del Santo Entierro ni del Señor Sepultado, pero sí una de la Virgen de Soledad.

En dicha procesión participaban los grupos de poder político, económico y social de la antigua capital de Santiago de Guatemala.⁵⁶ Era la única procesión del Santo Entierro que salía en las calles principales de la capital del Reino, lo cual le otorga un capital histórico. Es así como las procesiones de Jesús de Candelaria (Jueves Santo), Jesús de la Merced y el Santo Entierro de Santo Domingo (Viernes Santo) mantienen la condición histórica de ser las tres que contaban con la licencia eclesiástica para salir en el centro de la ciudad colonial. Esto les confiere un prestigio histórico frente a los otros cortejos procesionales.

En el siglo XX, el Santo Entierro de Santo Domingo se representó como la procesión de las élites. Varios sujetos con amplios capitales económicos, políticos y sociales eran parte de la Hermandad. Esta entidad se fundó en 1852 durante el gobierno conservador y pro eclesiástico de Rafael Carrera, situando la centralidad del rito en una nueva imagen de Jesús Sepultado de estilo neoclásico francés. Sin embargo conservó su ethos señorial de la colonia. Así, entre conservadores y liberales creyentes, la Hermandad del Señor Sepultado de Santo Domingo fue la representante de los grupos de poder en la Semana Santa guatemalteca, mucho antes de que lo fuese cualquier otra.

Un claro ejemplo lo constituye la figura de Rodolfo Castillo Azmitia, quien presidió la Hermandad de 1927 a 1949, y era uno de los mayores herederos de la Cervecería Centroamericana, la principal empresa del consorcio oligarca Castillo Hermanos y que tiene el monopolio de la producción cervecera en Guatemala. Al mismo tiempo, la de Kjell Eugenio Laugerud García, presidente de la República de 1974 a 1978, quien llegó al poder por medio de una coalición anticomunista de dos partidos reaccionarios: el Movimiento de Liberación Nacional (MLN) y el Partido Institucional Democrático (PID). Laugerud era un militar de línea dura, general del ejército que también había sido ministro de la defensa nacional durante el gobierno del general Carlos Manuel Arana Osorio (1970-1974). Fue el contexto de represión contrainsurgente en el cual se construyó el Estado terrorista en Guatemala.

Por ello la procesión del Santo Entierro de Santo Domingo fue durante todo el siglo XX y la primera década del XXI un espacio de relaciones sociales donde distintos sujetos y grupos

⁵⁶ Cf. Mauricio José Chaulón Vélez (2009). *La Hermandad del Señor Sepultado del templo de Santo Domingo, en la ciudad de la Nueva Guatemala de la Asunción, y sus niveles de relación con grupos de poder político y económico durante el siglo XX*. Tesis de Licenciatura en Historia. Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala. pp. 17-85.



de élites estuvieron presentes: empresarios oligarcas, militares de altos mandos, políticos y familias de abolengo.⁵⁷ El Viernes Santo, Santo Domingo ponía el poder en escenas como lo dice categorialmente Georges Balandier.⁵⁸ El sujeto poderoso está visibilizado también en la práctica religiosa. Acumula capital económico, político y social, pero también simbólico por medio de las relaciones religiosas en una procesión que es vista por muchas personas.

Las condecoraciones tienen en la Hermandad del Señor Sepultado de Santo Domingo un sitio especial. En distintos grados se otorgan según su trabajo en la Hermandad y las redes a las que se pertenezcan, pero la más importante es la Orden del Señor Sepultado, que asemeja a la Orden del Quetzal (condecoración más alta del Estado guatemalteco). Durante muchos años hubo personas que iban dentro del cortejo procesional con su uniforme de cucurucho negro y mostrando su medalla.

Ese sujeto dominante o relacionado con la clase dominante se visibiliza en todo momento. Es el empresario que recibe el apoyo del sistema; es el político que tiene distintos espacios y medios para colocar su discurso y los flujos de capital para operar a su favor; es el de origen familiar que se reconoce socialmente. En la dinámica económica se habla de él como si fuese el productor directo del café, del azúcar, de la palma africana; como si fuese él quien fabrica con sus propias manos la mercancía de la industria. Muchos sectores, incluso, le agradecen por proporcionar trabajo, cuando en realidad sus posibilidades de ganancia dependen de la fuerza de trabajo de otros: campesinos, cortadoras de café, cortadores de caña, obreros fabriles, etc. Como sucede en el modo de producción dominante, lo económico se transfiere a lo simbólico y viceversa, haciendo que esa posibilidad de visibilizarse en la escena pública de un evento religioso histórico y de trascendencia cultural sea posible porque existe una base popular que sostiene a la clase dominante y sus grupos afines. Ese mismo sostén está conformado por hombres y mujeres que se invisibilizan en el proceso productivo y en el plano simbólico. Se racializan, se discriminan, se criminalizan. Es el núcleo que conforma la procesión del Cristo Yacente del Calvario.

En la distribución espacial del Centro Histórico de la Ciudad de Guatemala, el templo de Santo Domingo se encuentra en un sector que durante los inicios de la ciudad fue de residencias de capas medias altas. Los dominicos, la orden religiosa más poderosa de la Iglesia católica en América, recibieron solares extensos para mantener sus privilegios como en la antigua ciudad de Santiago de Guatemala destruida por los terremotos de Santa Marta en julio de 1773, y agravados los daños en septiembre y diciembre del mismo año con un

⁵⁷ Cf. Chaulón, *Ibid.*, pp. 43-205.

⁵⁸ Cf. Georges Balandier (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.



nuevo enjambre sísmico. En el traslado de la capital del Reino al Valle de la Ermita en 1776, la Orden de Santo Domingo de Guzmán obtuvo grandes terrenos para su convento, sus huertos y sus establos, hasta que llegó la Reforma Liberal de 1871 y durante los gobiernos de Justo Rufino Barrios y Manuel Lisandro Barillas les fueron expropiados varios de ellos. Prácticamente sólo les quedó el gran templo neoclásico, pero sus relaciones de poder social y político las conservaron. Estas fueron decisivas para que durante la dictadura liberal de Manuel Estrada Cabrera fuese nombrado como arzobispo el prior de Santo Domingo fray Julián Raymundo Riveiro y Jacinto, confesor de la madre del dictador. Inclusive, la familia completa del ideólogo liberal Antonio Batres Jáuregui está sepultada en Santo Domingo.

La iglesia del Calvario responde también a esa distribución de la ciudad en la época colonial. Representa el final de la misma y marca el límite del Centro Histórico con la ahora extensión de la zona central (zona 1) hacia el sur. Se encuentra en un sector eminentemente popular. Predomina el comercio de calle y las paradas de buses que se dirigen a distintos sectores populares. Por estar cerca de la antigua estación del ferrocarril el área tiene una historia de alojamientos baratos: pensiones, hoteles sencillos y hospedajes sucios son frecuentes. Luego del decaimiento del tren, surgieron las empresas de buses extraurbanos, por lo que la 18 Calle (donde se encuentra el templo) es de movimiento de viajeros internos y externos. El olor de los tacos y otras comidas populares que se preparan en carretas es característico del lugar. Siguiendo la línea del vía crucis y de las advocaciones a la Virgen María que definían la distribución de las iglesias en la época colonial como marcadores simbólicos, el templo del Calvario es el punto final del recorrido. La iglesia original fue demolida para ampliar una de las principales calles que comunica el centro con las zonas del sur, y el nuevo templo se inauguró en 1932. El Mercado de La Placita, uno de los más grandes de la ciudad, se encuentra en el área. Las élites no están interesadas en visitar el sector: prostitución nocturna, delincuencia menor y cantinas son la justificación. Y si bien es cierto de que no se puede negar su existencia, la razón de discriminar el lugar está basada en el racismo y en la marginación al sujeto popular.

Los integrantes de la Hermandad Cruzados de Cristo del templo del Calvario organizan la procesión del Cristo Yacente. La mayoría de ellos pertenece a sectores populares. A diferencia de la Hermandad del Señor Sepultado de Santo Domingo no van luciendo medallas de condecoración. El templo se encuentra en la 18 Calle y la 6ª Avenida "A". Dicha avenida es en realidad un callejón que se utiliza como un baño público en las noches, y lugar de asaltos. El interior de la iglesia está sucio por el humo de los autobuses y la decoración ha perdido su estética. En las gradas de la iglesia para la entrada principal se observan



vendedoras y vendedores de veladoras y personas que están esperando el autobús. El Calvario es fundamentalmente popular.

Los testimonios de algunos cucuruchos de Santo Domingo son importantes para evidenciar el rechazo al otro:

“La mayoría de quienes cargan en el Calvario son gente sencilla, muy popular, de condición baja”.⁵⁹

“Es que en la procesión del Calvario se ve de todo, desde gente de bajo nivel económico, mara gruesa del sector, hasta gente con dinero pero del tipo comerciantes del mercado o de la 18 Calle”.⁶⁰

“Una vez escuché una broma acerca de que el Viernes Santo no hay problema con nuestros carros ni nuestras casas, ya que los pandilleros y ladrones van en la procesión del Calvario”.⁶¹

También cucuruchos del Calvario tienen su percepción sobre la procesión de Santo Domingo:

“Santo Domingo es la procesión de los ricos. Nosotros somos una procesión del pueblo y para el pueblo”.⁶²

“Muchos en Santo Domingo sólo se van luciendo. Aquí al Calvario venimos como pueblo. Los de Santo Domingo son creídos, se las llevan de poderosos, pero el pueblo está aquí, en el Calvario”.⁶³

“Es importante para nosotros hacer una diferencia: el lujo de Santo Domingo y nuestra majestuosidad sin necesidad de andar con lujos. Ellos como ricos y nosotros como pobres, pero también sacando nosotros la mejor procesión de Semana Santa”.⁶⁴

Pero la realidad concreta nos muestra que no todos en el Santo Entierro del Señor Sepultado de Santo Domingo son ricos, ni que en el Santo Entierro del Calvario todos sean pobres. Las representaciones sociales inmersas en los testimonios tienen una fuerte carga en la lucha de

⁵⁹ Conversación con cucurucho de Santo Domingo, 19 de marzo de 2016.

⁶⁰ Conversación con cucurucho de Santo Domingo, 1 de abril de 2016.

⁶¹ Conversación con cucurucho de Santo Domingo, 22 de marzo de 2016.

⁶² Conversación con cucurucho del Calvario, 3 de abril de 2016.

⁶³ Conversación con cucurucho del Calvario, 12 de abril de 2016.

⁶⁴ Conversación con cucurucho del Calvario, 29 de abril de 2016.



clases, los antagonismos sociales y los imaginarios. La discriminación de clase y las resistencias entran en pugna. El racismo articulado en el desprecio al otro frente a la lucha que dispone al racializado y marginado a visibilizarse. Porque en Guatemala las discriminaciones de clase están siempre asociadas al racismo.

“El adorno que lleva la procesión del Calvario por lo regular es grande, pero no con el toque de clase de Santo Domingo. Cuando uno lo ve de cerca, la mayoría de las veces, es de bajo nivel estético. Aunque ha habido excepciones, pero el toque de clase de Santo Domingo es superior”.⁶⁵

“El Calvario siempre hace adornos gigantescos, muy populares, como carroza de desfile. Santo Domingo tiene por lo general una sobriedad elegante”.⁶⁶

Cada hermandad, cofradía y asociación de pasión en Guatemala realiza un adorno en las andas procesionales de las imágenes de culto devocional, con el objetivo de enviar algún mensaje. Las alegorías, que son los nombres que se les dan, son por lo regular pasajes bíblicos, mensajes catequético-evangelizadores y conmemoraciones o celebraciones eclesíásticas. Existe una comisión de adorno, la cual empieza a trabajar a partir de junio con las propuestas de adorno que se presentan al cura párroco y a la junta directiva específica. Cuando ya se autorizan, se inicia la labor, la cual va en aumento durante los meses cercanos a la Semana Santa. Para la percepción y representaciones sociales de la feligresía guatemalteca los adornos procesionales son muy importantes y miden la estética de la procesión. Y en este caso, también forman parte de las disputas en el plano de lo simbólico, trasladadas a la ideología concreta.

Un miembro de la Hermandad Cruzados de Cristo, la cual organiza el Santo Entierro del Cristo Yacente del Calvario, me dice lo siguiente sobre los adornos procesionales:

“Nosotros aquí en el Calvario sacamos los adornos más imponentes. No sé si son elegantes, pero a la gente le gustan. Y hay dos razones por las que los hacemos así de grandes: la primera, porque tenemos el anda más grande de Guatemala, y tal vez del mundo en su género⁶⁷. La segunda, porque es uno de los pocos días, si no tal vez el único, que los pobres de

⁶⁵ Conversación con cucurucho de Santo Domingo, 2 de abril de 2016.

⁶⁶ Conversación con cucurucho de Santo Domingo, 4 de abril de 2016.

⁶⁷ Las andas procesionales del Cristo Yacente del Calvario están diseñadas para 140 cargadores, 70 de cada lado. Miden aproximadamente 27 metros de largo, siendo las de mayor longitud en la Semana Santa de Guatemala.



una hermandad en comparación con los ricos de Santo Domingo, podemos darnos a conocer, que la gente nos vea y sepan que existimos”.⁶⁸

En la teorización del trabajo abstracto, Marx se refiere al fetichismo de la mercancía⁶⁹. En esa relación, el trabajo concreto del productor directo queda invisibilizado. Es esa relación compleja la que al articularse con lo social, lo étnico, lo cultural y lo político, invisibiliza a determinados sujetos: los que generan el plusvalor con su trabajo. Resultan negados, marginados, racializados, discriminados, minimizados. Y en el plano simbólico de la Semana Santa guatemalteca se reproducen esas prácticas, pero también las resistencias inherentes al sistema. Por lo tanto, aunque no exista una conciencia de clase plenamente definida, las dinámicas de la lucha de clases y de las relaciones sociales hacen que el explotado sepa que está siendo invisibilizado y marginado, por lo que recurre a un espacio de ritual de religiosidad popular para hacerse notar y demarcar su espacio vital para ejercer el rito, el cual sabe que le pertenece y lo disputa. Se lucha por el capital simbólico y cultural. Así, el espacio público durante las manifestaciones religiosas del Viernes Santo en el Centro Histórico de la Ciudad de Guatemala resultan siendo dinámicas de antagonismos. En el caso del poder funcionan como representaciones sociales en la disputa del espacio público. En sí, se activan como dispositivos de ese poder que al mismo tiempo son mecanismos para que éste se represente en la escena de cada Viernes Santo en la Ciudad de Guatemala. Y si bien es cierto de que no llega nadie en específico de manera mecánica a activarlos, son el resultado dialéctico de las relaciones de clase, étnicas y de poder en Guatemala.

“El Santo Entierro de Santo Domingo antes pasaba de noche por el Parque Central. Eso era un error y vaya que la Hermandad lo corrigió, porque dicen que existe una bula papal que autoriza a que sólo el Santo Entierro de Santo Domingo pase frente a Catedral. Por eso pasa ahora primero, y las procesiones de La Recolectión⁷⁰ y del Calvario deben esperar y pasar después. El Calvario pasa de noche, es la última”.⁷¹

Dicha bula papal no se ha comprobado que exista, pero lo que sí resulta evidente es la representación del poder por medio de la alusión simbólica a ella. En el imaginario de la persona entrevistada, el privilegio lo tiene el Santo Entierro de Santo Domingo, y las otras

⁶⁸ Conversación el 28 de abril de 2016.

⁶⁹ Cf. Karl Marx [1867(2007)]. *El Capital*. Tomo I. México: Siglo XXI. pp. 87-102.

⁷⁰ Parroquia El Santísimo Nombre de Jesús, la Recolectión. Está ubicada en un barrio de capas medias al Norte del Centro Histórico de la Ciudad de Guatemala. Durante las décadas de 1950, 1960, 1970 y 1980 estuvo administrada por el franciscano Miguel Ángel Murcia Muñoz, de origen español. Fungió como capellán de la Policía Nacional y de la Escuela Politécnica, siendo conocido por su ideología de derecha y anticomunista. En el barrio fue muy apreciado y sigue siendo un personaje histórico de referencia para las actividades religiosas y la ideología conservadora.

⁷¹ Conversación con un cucurucho de Santo Domingo, 10 de abril de 2016.



dos procesiones deben cedérselo. En su semántica y representación del hecho, el Santo Entierro del Calvario queda en el último lugar para pasar frente a la Catedral Metropolitana en un estado de marginalidad. La coloca en un grado menor: la inferioriza.

“Nosotros no sabemos con exactitud qué pasó para que la procesión del Santo Entierro de Santo Domingo pase de primero por el Parque Central y la Catedral. Lo que sí sabemos es que quedamos de último, pasamos ya tarde en la noche, porque para no cruzarnos con las otras procesiones del Viernes Santo tuvimos que modificar nuestro recorrido por el Centro Histórico. Eso sí, la gente nos viene a ver y somos como el gran cierre de los grandes cortejos en la Semana Santa de la capital. Que se den cuenta que los pobres también podemos hacer bellas procesiones”.⁷²

Cada uno de los tres grandes cortejos procesionales de la tarde y noche del Viernes Santo en el Centro Histórico de la Ciudad de Guatemala retorna a su respectivo templo después de la media noche. Las procesiones pequeñas de ese día sólo están en el espacio público unas cuantas horas, porque la mayor parte de feligreses, cucuruchos, cargadoras y medios de prensa busca “las tres grandes”: Santo Domingo, La Recolectión y El Calvario. Los cortejos pequeños (Parroquia de San Sebastián, Rectoría de Santa Catalina, Templo de San Francisco y Parroquia Vieja de la Santa Cruz del Milagro) se diluyen ante la presencia de las otras. Mientras, las relaciones de poder adquieren en el campo simbólico una concreción en las prácticas de los sujetos. La mera pertenencia a una de las hermandades puede activarlas.

⁷² Conversación con cucurucho del Santo Entierro del Cristo Yacente del Calvario, 30 de abril de 2016.



Referencias

Balandier, Georges (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.

Chaulón Vélez, Mauricio José (2009). *La Hermandad del Señor Sepultado del templo de Santo Domingo, en la ciudad de la Nueva Guatemala de la Asunción, y sus niveles de relación con grupos de poder político y económico durante el siglo XX*. Tesis de Licenciatura en Historia. Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Chaulón Vélez, Mauricio José (2014). *Representaciones sociales y relaciones de poder en la Semana Santa guatemalteca: el caso de la Asociación de Devotos Cargadores de la Consagrada Imagen de Jesús Nazareno de Candelaria*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Guatemala: Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

González Faus, José I. (1994). "Conflicto de valores en la disputa en torno al neoliberalismo". En *Revista Christus*, No. 70, Oct.-Nov. 1994.

Hale, Charles (2004). *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo*. En *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*. Guatemala: Minugua.

Hale, Charles (2007). *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: Avancso.

Marx, Karl [1867 (2007)]. *El Capital*. Tomo I. México: Siglo XXI.

Pujadas, Joan J. (2000). "El método biográfico y los géneros de la memoria". En *Revista de Antropología Social*. No. 9. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Urquizú, Fernando (2010). *Los turnos de las procesiones de Guatemala, el caso de los de Jesús Nazareno de Candelaria (1903-2010)*. Guatemala s.e. Descargado el 1 de julio de 2012 del sitio <http://fernandourquizuhistoriadorarteguatemalteco.com/2012/03/28/los-turnos-de-las-procesiones-de-guatemala-el-caso-de-los-de-jesus-nazareno-de-candelaria-1903-2010/>.

Varios autores (2009). *Doctrina Social de la Iglesia. Formación Básica*. Plasencia: Escuela de Agentes de Pastoral. Diócesis de Plasencia, Cáceres.