

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

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

Paulino Alvarado

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

Recibido: 12 de noviembre de 2021

Aceptado: 13 de diciembre de 2021

RESUMEN

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

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

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

ABSTRACT

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

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

Los frutos de la territorialidad se distinguen,
en cada sitio particular, por su íntima compe-
netración con el espíritu de un lugar único.
Robert, 2014.

CAMINAR, PERCIBIR, HABITAR LOS LUGARES...

En el tiempo que llevo de conocer y aprender de Jean Robert, lo siento como un cultivador de palabras, como un cosechador de sentidos e invocador de las potencias vitales. Su intención era encontrar la brecha de las posibilidades en medio de los escombros de la humanidad entre los que hoy nos toca bregar para levantarnos y subsistir, pues hay que recordar que para Jean “el capitalis-

mo no es otra cosa que la forma de la despiadada guerra contra la subsistencia que caracteriza los tiempos modernos” (Robert, 2014). Por ello en sus palabras y reflexiones siempre convoca a los otros mundos que hoy existen y que han existido, más allá de la dominación, la opresión y la enajenación que campean en el planeta disfrazados de progreso, desarrollo y bienestar.

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

Los mundos que él convocaba son aquellos que habitamos y nos habitan en los momentos y ámbitos más plenamente no capitalistas¹ de nuestra cotidianidad, donde somos capaces de romper la enajenación cuando logramos encontrar nuestro sitio, nuestro lugar, nuestra completud. Ahí donde lo que se pone al centro es el cultivo de la vida colectiva y no las ansias de acumulación de poder o prestigio y de generación de dinero por el dinero mismo, que nos han forzado a una supervivencia disgregada, disociada, desunida. Y lo hizo siempre invocándolos para que dieran fuerza, sentido y razón a su reflexión, a sus argumentos.

Por ello, el énfasis de Jean Robert en el lugar y el habitar consustancial a éste no es una veleidad, no surge de un debate escolástico o de una preocupación meramente conceptual que pudiera resolverse con un cambio cosmético en los programas académicos

¹ La propuesta de lo *no capitalista* parte de la constatación de que el capitalismo, si bien es un fenómeno totalizado a nivel mundial, no ha sido capaz de anular por completo el conjunto de realidades y prácticas no capitalistas –de las cuales incluso requiere nutrirse (Luxemburgo, 1967)– y hasta anticapitalistas, con las que debe coexistir a pesar de buscar destruirlas.

de las universidades, que sustituyese el concepto espacio por los términos hábitat o lugar. Nada de eso, incluso la reflexión sobre el lugar y el habitar en Jean, de la mano de la crítica a las industrias del capitalismo de los servicios, presupone tanto la crítica a la degradación de los saberes habitativos vernáculos que ha acarreado la pseudocultura del consumo industrial, como la denuncia de los problemas inherentes a la profesionalización de las actividades humanas, la que tiende a la formación de fuerza de trabajo especializada, en detrimento del ser humano politécnico dejado atrás.

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

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

Pero además de mirar a la modernidad hegemónica y su capitalismo consustancial, tal confirmación la realizó mirando con atención, comprendiendo y compartiendo las maneras materiales de la vida no capitalista ligadas a la subsistencia, al “arte de asegurar el sustento propio” (Robert, 2009: 263); modos caracterizados por la “mutua imbricación” (Robert, 2020a) y correspondencia

de sus distintas dimensiones. Es decir, Jean volteó a mirar su experiencia de vida que antecedió e iba más allá de la modernidad capitalista que experimentaba, también, en su existencia como profesionista y urbanita. Esa misma experiencia pedestre que le impulsaba a defenderla y enfrentarse organizada y creativamente a las transformaciones urbanas que amenazaban la Amsterdam de la década de 1960 (Robert, 2012c: 45-47) y que lo llevaron a denunciar, hasta su pasaje hacia la vida grande de la que todos somos parte, el sinsentido del automóvil.²

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

Es decir, pudo constatar la imposibilidad para estas formas de asumir la vida colectiva, de voltear la mirada hacia otro lado e ignorar así la destrucción o el sufrimiento de los cohabitantes de sus respectivos lugares de vida, o de poder negar las posibles consecuencias destructivas para el conjunto, de los actos dañinos en la vida económica, política, cultural o natural de las personas y sus ámbitos materiales. Encontró una vitalidad ampliada en sus

² Jean, junto con otros y otras compañeras de camino, supo mirar la existencia de alteridades, de formas alternativas de existencia que son capaces de reconocer en la técnica humana una forma de crear bienestar –lo cual podría concebirse como una actitud moderna–, pero que, a diferencia de la modernidad capitalista, buscan establecer este bienestar y esta forma de la técnica como un diálogo con la colectividad humana y con las colectividades no humanas cohabitantes de los múltiples lugares de su existencia. De ahí que pueda hablarse de una modernidad hegemónica que se impone por sobre otras formas de modernidad que subsisten hoy en día en múltiples proyectos dispersos en nuestro planeta Tierra.

horizontes, perspectivas y riqueza de posibilidades, correlativa a sus nexos concretos y cotidianos con su lugar de existencia, a partir del cual es posible cultivar una vincularidad que densifica y profundiza la vida colectiva.

Halló en esas formas habitativas, muchas de ellas campesinas o barriales, la capacidad de limitar los excesos que llevan a la descomunalidad (como los del capital en el acoso a los territorios comunales en todo el orbe) y la capacidad de delimitar los alcances de la vida colectiva para no caer en las tentaciones de imponer su modo de vida a otros.

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

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

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

DESMESURA Y DISOLUCIÓN DE LOS LUGARES.

Su prolongada reflexión sobre el lugar y el habitar, responde, pues, a la experiencia íntima de esa oposición destructiva que está aconteciendo a cada momento y que se sintetiza en la anulación del lugar concreto, de los lugares concretos de vida, por el espacio abstracto de la modernidad (Dupuy & Robert, 1979: 149-192). Hecho material que es la otra cara del proceso de enajenación de nuestra existencia personal y colectiva por el capital, del conjunto de los lazos por medio de los que co-creamos y comprendemos el mundo; lo que va –en su conjunto– dificultando o imposibilitando cada vez en más geografías el habitar, vuelto una “virtualidad bloqueada” (Echeverría, 2006: 11) recurrentemente.

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

historia de la pérdida de agudeza de las percepciones sensoriales que acompaña la transición de la inmersión en un *lugar*, único y carnal, al concepto abstracto y progresivamente hegemónico de *espacio*” (Robert, 2012b: 1), en el que también sus habitantes (no sólo humanos) devienen abstracciones.

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

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

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

El lazo íntimo que existe entre el pasaje que va “de la persona que mira hasta el ojo que graba” (Duden, s/r: 11), como llama Barbara Duden a este proceso, y la disolución de los lugares, puede notarse en la forma abstracta contemporánea de diseñar y producir el espacio por las profesiones e industrias dedicadas a su modelación. La forma genérica de concebir al *usuario* de los espacios en cualquier lugar del mundo tiene todo que ver con un ser destacado de la colectividad habitante e integrante del sistema diseñador del espacio, que corresponde a lo que, también Barbara define como la “transformación [...] de la persona con mirada activa en un ojo desencarnado, procesador pasivo de imágenes” (Duden, s/r: 12). Un individuo apantallado, fascinado, por las creaciones virtuales –propias y ajenas– por igual y tan desconfiado como distante de la realidad palpable.

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

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

Esta noción contemporánea del tiempo hegemónico, que desarticula las antiguas redes espacio-temporales de relación que constituían los lugares, no es opuesta –sin embargo– a la forma profesionalizada de producir el espacio. Hablándonos sobre las fantasías urbanas en torno a Cuernavaca, tan idénticas a lo realizado en cualquier urbe del mundo, Jean (2020b) nos recuerda:

Este proyecto es la aplicación de la vieja idea de *ciudad lineal*. A lo largo de una autopista con camellón, el ciudadano-automovilista encontraría megatiendas, moteles y burdeles, cines, fraccionamientos, oficinas, campos de golf sin regar, quizás algunas empresas de software, parques de diversión, eventualmente casas de juegos de números y casinos... En fin, todos los pormenores de las tres sacrosantas funciones de Le Corbusier, habitar, trabajar, divertirse, en un conjunto de autonomías violentadas a la que sólo la disposición de los ciudadanos-pendulares de desplazarse cada vez más lejos daría un semblante de “urb-unidad”.³

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

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

³ Las cursivas son mías.

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

Mas en Jean no encontramos victimismo alguno respecto a este proceso, ni esquematismo que lo presente como un suceso objetivo e inercial ajeno a las personas, quienes serían tan sólo espectadores neutrales. Por ello mismo, al referirse a esta *desmesura* de la espacialidad moderna de la que somos parte como promotores u ocupantes ocupados, afirma que:

Los que diseñan esas residencias campestres amuralladas, esos guetos clasemedios y campos de concentración para burócratas y obreros merecedores, los que fraccionan el campo antes y los que los pueblan después son todos, lo quieran o no, reinas, alfiles, caballos o peones en el tablero de una despiadada contienda territorial (Robert, 2014).

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

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

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

Esta constatación marca una distancia radical con el resto de los usos corrientes de los términos habitar y hábitat en las profesiones y academias del espacio, que suelen reducirlos a clichés o frases de mercado, olvidando el sentido adecuado o apropiado que la relación entre lugar y habitantes debe tener, para realizarse como hábitat.

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

Al desmenuzar la catástrofe contemporánea que ha destruido los lugares de vida de multitud de seres y colectividades, tendiendo además a imposibilitar la creación de otros nuevos, halla la radical divergencia del *urbanicismo* moderno, de esa “absolutización del *citadinismo* propio del proceso civilizatorio, que lo niega y lo lleva al absurdo al romper la dialéctica entre lo rural y lo urbano”, que tiende “a construir y reconstruir el territorio humano como la materialización incesante del tiempo del progreso” (Echeverría, 1995; Robert, 2020b). Lo que encontró fue la creación “no de una pobreza simple, sino el tipo de miseria que acompaña la muerte de la ‘*poiesis*’ de la gente” (Robert, 1999: 6). Es la catástrofe de la desmesura de la modernidad capitalista; la transposición de un umbral que ha llevado las condiciones colectivas de carencia, indigencia, extrañamiento y soledad a un punto tal en que la riqueza de la reciprocidad encuentra con cada vez más dificultad, lugares y modos para generarse, compartirse y difundirse de modo *espontáneo o natural*. Es ese proceso de privatización de los lugares y ámbitos de comunidad, de regimentación compartimentada de la existencia colectiva que el proceso capitalista identifica como “liberación” de las gentes de lo que –para la concepción centrada en el capital– son ataduras que le

impiden ser sólo fuerza de trabajo: el terruño (la tierra, el agua, el aire compartidos), la comunidad, sus historias, sus lazos emotivos y carnales de confianza.

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

Marichuy, vocera del Concejo Indígena de Gobierno, del Congreso Nacional Indígena, dice a ese respecto:

a pesar de nadar contra corriente, creo que lo más importante es mantenernos y seguir caminando. Porque si no, pues, nos vamos a morir. Igual que cuando se mueran nuestras tierras, las aguas, los árboles, las plantas, lo que nos da vida. Y si esto se acaba, nos vamos a acabar también los pueblos (Patricio, 2021).

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

Al respecto, Jean escribió:

El urbanismo hegemónico se empeña en destruir la capacidad innata de la gente de definir colectivamente la forma de su ciudad; entre mayor la escala de los proyectos, mayor es la destrucción. El urbanismo hegemónico –dominante, oficial– niega esta capacidad innata de “hacer ciudad” (Robert, 2015).

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

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

LAS HUELLAS DEL EXISTIR SITUADO

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

Esta es la expansión de los espacios de la anonimidad o la pseudo-relacionalidad mercantilizada, procesados y edificados de acuerdo con un mismo patrón, que concibe al habitante como usuario, demandante o cliente, y a los lugares, como recipientes inertes de los actos humanos, como reservorios de recursos impo-

tentes ante las voluntades y exigencias del progreso y la producción humanas. Esta mutación ha dado pie al *aplanamiento* espacio-temporal de la existencia.

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

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

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

Esta primera aseveración desentraña al habitar, en tanto señala que el *habitar es una hechura*, como una integración en ac-

ción que actualiza de manera localizada nuestros pasados, cual fibras que nutren nuestros actos presentes desde el mundo social y natural que nos ha otorgado modos de comprender nuestro estar en el mundo y diversas posibilidades de ser. Además, remarca la densidad histórica materializada en las formas, dimensiones, materiales y disposiciones de los ámbitos que habitamos y que actúan permanentemente sobre nosotros, al tiempo que, sólo por sus habitantes, es que estas posibilidades objetualizadas entran en acto. Con Marx podríamos decir respecto a estas hechuras que:

[son] en sus formas actuales, productos de un proceso de transformación proseguido durante muchas generaciones [...]. Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes (2011: 215-222).

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

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

Los lugares nos compelen, entonces, a abrirnos a su propuesta. Y cuando estos son realizados, animados así sea de manera mínima, por sus habitantes, la posibilidad del diálogo es mayor. Sin

embargo, la apertura a la que la experiencia situada nos lleva, comporta siempre la riqueza que nos habita, la inmensidad que nos conforma, haciendo de lo ya vivido, algo súbitamente presente y vital. Es esa sutileza que –en ocasiones– despierta en nosotras, nosotros un aroma, una geometría, una circunstancia gozosa y nos trae a la conciencia el reconocimiento antaño de la experiencia presente, resaltando el carácter necesariamente memorioso de los lugares.

Ellos son, siempre, interconexión, son interdependencia y tienen historias. En su existencia situada confluyen sus varias historias materializadas tanto en los elementos objetuales que los componen, cuanto en los comportamientos de quienes les habitamos. Es por ello que podemos hablar de una “simultaneidad de tiempos heterogéneos” (Rivera, 2018: 76) y de “su plasmación cotidiana en actos creativos, actos de deseo y de imaginación, enraizados en el paisaje, en los cuerpos y en la memoria viva de la gente” (Rivera, 2018: 77), de donde podemos enriquecer nuestras posibilidades presentes. Ahí es donde Jean encontraba terreno fértil para afirmar la potencia de los *remanentes de la lugareidad*, puesto que como una “superficie sintagmática del presente” (Rivera, 2018: 76) cada sitio y acto concreto nos muestra toda una historia de posibilidades que ha llegado hasta nosotros y con nosotros se actualiza, y como paisajes mnemónicos nos ofrecen la posibilidad de articular –de manera consciente– la existencia presente con las existencias que nos han permitido habitar hoy, aquí, e imaginar futuros posibles desde nuestros presentes concretos; dando forma a una capacidad mnemónica con un alta densidad productiva o generativa de mundo.

Aunado a esta cualidad memoriosa de los ámbitos de la vida, Robert nos da una clave primordial para comprender la inmensa variedad y singularidad de los lugares. La cual es el modo conformado generacionalmente (históricamente) de sentirlos, de tratarlos, de notarlos –que es a la vez el modo de sentirnos, de tratarnos, de notarnos y hacernos conscientes, de hallarnos en ellos– lo que caracteriza las maneras específicas en las que las colectividades dan y se dan forma material particular con sus lugares. Es por sobre

todo para Jean, inspirado en gran medida por Maurice Merleau-Ponty (1993) y Barbara Duden, la manera perceptual de aprender, de conocer (Robert, 2021). La manera primordial y privilegiada que fue durante siglos, el modo fundamental de entender y entenderse con el mundo, de la que provenían expresiones reflexivas como *enseñate a hacer*, en lugar de esperar a ser instruido por otro, *ponerse viva* en el sentido de estar atenta, o *el jarrón necesita, la cuenta quiere* en el sentido de ser receptivo, receptiva a las sugerencias e insinuaciones de con quien se está interactuando, así fuesen objetos inanimados en la concepción occidental de la naturaleza.

Es la *primacía de la percepción* la huella que Jean nos propuso para comprender la diversidad de formas materiales de realizarse de la subsistencia humana, dando lugar a sus habitares vernáculos, en correspondencia con la variedad de modos de existencia dentro de los que las colectividades humanas se situaron y que constituyen las múltiples maneras particulares de aquello que llamamos la *naturaleza* del planeta y que podríamos denominar el tejido de la vida.

Como es evidente, Jean expande siempre el panorama del saber que nos comparte. Tanto en sus trashumancias como en sus convivencias locales, se dio cuenta de que la recreación colectiva de la existencia, cabal, consecuente, va más allá de la simple satisfacción objetual de las necesidades fisiológicas del individuo, incluso de la sociedad en un sentido de masa o abstracto de la misma; sentidos tan propios de la política estatista. En lugar de ello, lo que él nos muestra es que la existencia colectiva de las sociedades es co-creación, creación constante y compartida que puede llegar a exceder las intenciones exclusivamente humanas; es acto que va precisamente en el sentido opuesto de la política estatal, siempre tendiente a la enajenación de esa capacidad colectiva de co-creación. Divergiendo de esta política, la potencia co-creativa se genera y se afirma o diluye en las relaciones cotidianas situadas en un lugar que las acuerpa y que les lleva a conformar y regular la convivencia y el intercambio conjuntos. Es por ello que en un mundo, desencarnado, tendiente a la desmaterialización de

sus relaciones y existencia concreta, al distanciamiento geográfico inhumano de las actividades fragmentadas que suman una existencia individual diaria, a la enajenación y anestesiamiento de la consciencia que conllevan a la pérdida o desprecio de todo límite, manifestó que “la ética sólo puede reconstruirse mediante la recuperación de la lugareidad [...] la pregunta ubi debe ser repensada éticamente”⁴ (Robert, 2019), es decir, a partir de su ethos.

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

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

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

Es por ello que Robert, reflexionando sobre la aparición de movimientos sociales arraigados a sus lugares o territorios en distintas partes del mundo, afirma que “esta vuelta a lo cotidiano permite que la percepción de lo intolerable esté en sintonía con la acción” (Robert, 2009: 267). Con ello hace referencia a la manera en que la cohesión de las relaciones enraizadas a un territorio, hace posible que la politicidad humana encuentre expresión desde la intersubjetividad ordinaria de la reproducción social, al punto de poder poner un límite a los abusos, y trascenderlos, pues la percepción de la vida y el tejido que la agresión está destruyendo, es inmediata. Pienso en la insurrección de la comunidad p’urhepecha de Cherán que hoy contagia su enjundia a los pueblos de la meseta en la recuperación de sus autogobiernos y sus territorios, o en la Comunidad Autónoma Wixárika-Tepehuana de San Lorenzo Azqueltán, pero pienso también en la digna respuesta que los normalistas de Ayotzinapa dieron ante la desaparición de sus compañeros y que reverbera aún en la indignación de millones en el mundo entero. La lugareidad hace posible que tanto la capacidad de vida como de indignación, encuentren terreno fértil desde el cual prender; lo que llevó a Jean a decir: “doy razón a Spinoza para quien toda mujer, todo hombre, dispone de un fondo de potencia que le es propio y que puede siempre poner en juego con los otros” (Robert, 2009: 269).

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

Sin embargo, el mismo Jean nos afirma que “esta potencia es radicalmente inalienable” (Robert, 2009: 269). Y Echeverría,

con Lefebvre, nos recuerda que las pulsiones de “el mundo de la vida [...] se renuevan siempre”, que la enajenación de la modernidad capitalista está siempre ocurriendo, inacabada, porque la vida en su búsqueda por subsistir está “siempre reviviendo” así sea empequeñecida, fragmentada. Nos dice que “la enajenación no es un estado del sujeto, sino un desfallecimiento momentáneo [que] aparece en el momento en que el sujeto está siendo derrotado por el capital [...] entonces es algo sobre lo cual nosotros en cada caso podemos decidir” (Echeverría, 2006: 12-13). La lugareidad, los habitares, la habitanza, son los momentos situados, el terruño donde va retomando cuerpo el encuentro material que es el sustento de la vida, a partir de “una concordancia, una coherencia de asociación, de contigüidad, de contagio más bien que de estructura” (Echeverría, 2006: 13), dando pie a la restitución de una ética situada.

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

Un lugar organizado en torno a la subsistencia no se corresponde con ese imaginario falso construido por la modernidad, de poblados rurales en donde viven personas empobrecidas, atrasadas respecto al progreso, que viven de cultivar sólo para su autoconsumo y se mantienen aisladas de la marcha del desarrollo, permanentes necesitadas de ayuda estatal o del mercado, para poder salir de ese estado marginal en que se encuentran. Un lugar habitado desde redes de subsistencia puede ser –por ejemplo– un barrio urbano, una comunidad campesina, un pueblo absorbido por la urbe que hace unas décadas estaba a ríos, arboledas y milpas de distancia. En ellos podemos encontrar talleres mecánicos, consultorios médicos, casas que son también consultorios de parteras, jardines interiores a los hogares que son verdaderos huertos medicinales o alimenticios, tiendas de abarrotes, vidrierías, recauderías, talleres para bicicletas, carpinteros, panaderías, zapateros, sastres, maestras alfareras, cesterías, cafés internet, fondas

y comedores, fruterías callejeras, puestos de comida nocturnos, talleres de electrodomésticos, mercados, dulcerías, quizás heladerías. Todos, negocios, oficios, lugares, que enriquecen la vida colectiva formando ámbitos a distancia peatonal para cada uno de sus habitantes, donde pueden intercambiar sus saberes. Todos, todas, habitantes que ejercen estos oficios, muchas veces familiares, para asegurar el sustento propio. Pero ¿qué implica el sustento propio? Implica por principio la alimentación seguramente en un nivel adecuado, pero también la salud de la familia de sangre o elegida y, más allá, la educación de algunas, el cuidado de otros, la posibilidad del ocio colectivo, los ahorros para algún festejo o como prevención ante cualquier imprevisto, las aportaciones para la fiesta del barrio, las inversiones propias para mantener el oficio y el mantenimiento del hogar en buen estado, el transporte y demás particularidades de cada caso específico. La relación entre *realización del lugar, habitanza colectiva y economía sustantiva* o de *subsistencia*, es completamente directa.

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

Traer a nuestra consciencia estas formas que percibimos en los ámbitos que podemos considerar *lugares*, nos permite valorar la existencia compartida, la materialidad que da sentido a nuestro habitar. Una materialidad constituida tanto por su parte edificada, como por todo el ámbito natural existente y por la sustancia social de nuestras relaciones. Es la razón por la que, para Jean, reflexionar o escribir sobre *el lugar* es reflexionar o escribir *desde los lugares*, remarcar su sentido situado y afirmar su actualidad, por el simple hecho de dar realización cabal a la vida de sus habitantes.

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

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

La fuerza de lo cotidiano, como expresión del habitar, es también reconocimiento de la corporeidad, de la carnalidad de la existencia, pues es sólo a través de las relaciones entre los seres que los habitan, sus colectividades y ámbitos materiales de existencia, que el lugar se realiza. Así como solo a través de conocer su

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

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

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

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

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

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

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

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

La relación de Jean con los mundos campesinos en distintas partes de la geografía planetaria, le permitió llevar la reflexión sobre los lugares a una escala concreta aún mayor, en que los vínculos intersubjetivos, de interdependencia y reciprocidad de las sociedades

humanas con los distintos habitantes de sus ámbitos de comunidad, son aún más claros. De esta relación expresada en el concepto de territorialidad surgieron pasajes profundamente claros sobre la naturaleza del habitar:

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

El caso de los pueblos y culturas hoy consideradas americanas, es paradigmático al respecto. En toda su historia, han organizado sus ámbitos edificados de comunidad entretejiéndolos con el territorio que les acoge, integrando las milpas, los huertos, los senderos, con las viviendas, sus hogares, la vida vegetal del lugar, los talleres, tiendas, silos y tejavanos. Generan estos ámbitos entre los valles y las pendientes de los cerros que pueblan sus territorios, atendiendo a las señas que les transmiten las orientaciones y el clima interior de los mismos, organizan y distribuyen su poblado en partes complementarias y descreen de la escisión moderna de espacios entre lo público y lo privado, optando por toda una gama de integración que transita de lo público-comunitario a lo colectivo-íntimo. Esto vale para los poblados que fueron *reducidos* o concentrados, desde su expansión tramada con la geografía, para asimilarlos al canon tomista-agustiniano de cascos urbanos separados de la naturaleza (Solano, 1995), consonante con la consideración europea de que esto constituía *civitas* (civilización) (Kagan, 1998). Y equivale también para las comunidades recientes que, herederas prácticas y generacionales de sus culturas habita-

tivas vernáculas, recrean nuevos “poblados” siguiendo las pautas y arquetipos aprendidos de sus saberes vernáculos. ¿No es esta, acaso, la lógica de la habitanza popular que *hace* las extensas ciudades latinoamericanas, mientras busca darse un lugar en medio de la degradación de las redes de subsistencia que han llevado a las personas hacia las grandes urbes, buscando algo que la economía mercantil capitalista pueda ofrecerles?

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

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

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

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

Este autor está en desacuerdo con toda alabanza al capitalismo que, según él, no es un sujeto o una entidad que manipularía y transformaría las sociedades desde afuera. El capitalismo no es otra cosa que la forma de la despiadada guerra contra la subsistencia que caracteriza los tiempos

modernos. Su expansión siempre ocurre a costa de territorios, saberes y talentos de subsistencia (Robert, 2014).

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

POTENCIA DE LOS HABITARES, POTENCIA DE LOS LUGARES

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

En un segundo nivel también nos convoca a reconocer que el habitar promueve y pide la integralidad del ser o seres habitantes, su tendencia hacia su completud íntima –lo que no implica vivir exentos de contradicciones y conflictos– y la aceptación de

su interconexión. Requiere, de quienes le viven, la capacidad y posibilidad de estar plenamente consigo y con el ámbito que los alberga ahí donde su experiencia encarnada los lleva a convivir, expandiendo aquí y ahora su capacidad de resistencia a la enajenación. Hoy en día, habitar es un acto liberador.

Mirando las múltiples respuestas organizadas que no cesan de surgir ante la devastación contemporánea de la vida, Jean celebró siempre “la emergencia de lo radicalmente nuevo”, apuntando con agudeza que “estas emergencias no tienen ningún caparazón institucional, sin embargo, en ellas yace una potencia instituyente” (Robert, 2009: 266).

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

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

En el prefacio a su libro escrito con Majid Rahnema, *La potencia de los pobres* (Robert & Rahnema, 2011), ambos nos compartieron unas palabras con las que quiero cerrar este ensayo, palabras que expresan la potencialidad que los habitares resguardan si deciden andar el sendero del encuentro en sus semejanzas y sus diferencias:

Algunos autores que nos han inspirado consideran –y nuestra experiencia lo confirma– que cuando esos devenires minoritarios llegan a conciliar la fuerza natural de los deseos y la razón, llegan a ser parecidos a granos de polen capaces de diseminar su potencia y fecundar a otros que encuentran en el camino...

Que sepamos situar nuestro lugar y reconocer nuestros momentos, que nos abramos a percibir los incesantes encuentros y logremos florecer ámbitos de vida y reconocimiento, diseminados en las geografías de nuestra Tierra.

REFERENCIAS

- Alvarado Pizaña, P. (2019). “Habitar en la modernidad capitalista: entre la existencia dislocada y la recreación de la vida social. Constelaciones entre el Mezzogiorno y el P’urhepecha Anapu”. Tesis de doctorado. Puebla, México.
- Alvarado Pizaña, P. (2020). “La politicidad del habitar desde la dimensión sensible”. *Bajo el Volcán*, 1(1), 131-151.
- Beck, H. (2007). Jean Robert: *La mirada en la historia* [Entrevista]. <http://184.72.35.63:8080/podcast/entrevistas/historia/jean-robert-la-mirada-en-la-historia>
- Dorantes, A. (2007). “En el umbral del urbanismo”. En *La mirada invertida. Homenaje a Jean Robert*.
- Duden, B. (s/r). *La desencarnación moderna del yo y del tú: Temas y claves del deuterio (segundo)-Iván Illich*. Bienvenido a una lectura con: Ivan Illich <https://ivanillich.org.mx/Illich-Barbara.pdf>
- Duden, B. (1986). “Historical concepts of the body”. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 6, 23-28. <https://doi.org/10.1177/027046768600600108>
- Dupuy, J.-P. & Robert, J. (1979). *La traición de la opulencia*. Gedisa.
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equilibrista.
- Echeverría, B. (1998). “Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna)”. *Debate Feminista*, 17, 237-244. http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/447/380

- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Era
- Echeverría, B. (2003). "Introducción. Arte y utopía". En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (pp. 9-28). Itaca.
- Echeverría, B. (2006). "Henri Lefebvre y la crítica de la modernidad". *Veredas: Revista del Pensamiento Sociológico*, 12, 33-37. https://publicaciones.xoc.uam.mx/muestra_documento.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=4216&archivo=12-268-4216nzi.pdf&titulo=Lefebvre y la crítica de la modernidad
- EZLN (2006). *L@s zapatistas y la Otra: los peatones de la historia. Introducción y Primera Parte: los Caminos a la Sexta*. Enlace Zapatista <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/09/17/lz-zapatistas-y-la-otra-los-peatones-de-la-historia-introduccion-y-primera-parte/>
- Luxemburgo, R. (1967). *La acumulación del Capital*. Grijalbo.
- Hernández González, R. R. (2021). "Hacia una antropología marxista crítica". *Dossier de Antropología y Marxismo de Ichan Tecolotl, boletín del CIESAS*. En proceso de publicación.
- Kagan, R. L. (1998). *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780* (1ª ed.). Ediciones El Viso.
- Marx, K. (2011). *El Capital* (tomo 1, vol. VI, 29ª reimpresión). Siglo XXI.
- Mançano Fernandez, B. (2012). "Territorios, teoría y política". En *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (1ª ed., pp. 21-52). Itaca.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta/De Agostini.
- Patricio Martínez, M. de J. (2021). Recepción del CNI-CIG y del FPDIA-PMT en Viena [Video]. Facebook. <https://m.facebook.com//100016156900034/videos/2660580077569006>
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (1ª ed.). Tinta Limón.
- Robert, J. (1989). *From place to space. (Archeology of Erehwon)*. https://pudel.samerski.de/pdf/Place_sp.pdf
- Robert, J. (1999). *La libertad de habitar*. Habitat Internacional Coalition.
- Robert, J. (2009). La acción antisistémica en tiempos de crisis. En *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry* (1ª ed., pp. 261-269). Cideci Unitierra Ediciones.

- Robert, J. (2012a). *Los pobres excluidos de la política. Los pobres reinventan la política*. UNAM-IIS.
- Robert, J. (2012b). *El cuidado de la mirada en la era del espectáculo*. <https://www.ivanillich.org.mx/19cuidado.pdf>
- Robert, J. (2012c). “Confesiones de un toreador toreado”. En *Ivan Illich. Sinopsis por Jean Robert, III Encuentro Intercultural* (1ª ed., pp. 45-47).
- Robert, J. (2013). Leyendo a John Berger: las dos orientaciones temporales de la economía campesina. *Ojarasca. Suplemento mensual La Jornada* (189). <http://www.jornada.unam.mx/2013/01/12/oja-berger.html>
- Robert, J. (5 enero 2014). *Crisis económica y territorialidad*. Desinformémonos. <https://desinformemonos.org/crisis-economica-y-territorialidad/>
- Robert, J. (2015). Espejismos: ¿un mega-aeropuerto para una megaciudad? *Ojarasca. Suplemento mensual La Jornada*, (214). <https://www.jornada.com.mx/2015/02/14/oja-atenco.html>
- Robert, J. (2017). “¿Es posible pensar después de la economía?” En *Modernidades Alternativas* (pp. 25-38). Ediciones Del Lirio/UNAM.
- Robert, J. (2018). “Notes sur certain événement politique mexicain, d’un lecteur lambda à d’autres». *Revista IMPULSA de Universidad La Salle Cuernavaca*, 6(15), 40-46.
- Robert, J. (2019). El lugar en la era del espacio. *Revista Fractal*, 88. <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal88Robert.php>
- Robert, J. (2020). *El género vernáculo. Unidiversidad. Revista de pensamiento y cultura de la BUAP*, 36. <https://www.unidiversidad.com.mx/36/textos-de-jean-robert/el-genero-vernaculo>
- Robert, J. (2020b). “El retorno de Caín. Reflexiones sobre los orígenes y la muerte de las ciudades”. *Unidiversidad. Revista de pensamiento y cultura de la BUAP*, 36. https://www.unidiversidad.com.mx/36/textos-de-jean-robert/el-retorno-de-cain#_ftn1
- Robert, J. (2021). “Primacía de la percepción o apocalipsis científico”. *The International Journal of Illich Studies*, 8(2). 165-186. <https://journals.psu.edu/illichstudies/article/view/62593>
- Robert, J. & Rahnema, M. (2011). *La potencia de los pobres* (1ª ed.). Cideci Unitierra Ediciones. <https://www.ivanillich.org.mx/Potenciapobres.pdf>
- Solano, F. de (1995). *Normas y Leyes de Hispanoamérica (1492-1600)*. CSIC.
- Vasallo, B. (2015). *Redes Afectivas y Revoluciones*. pensaré cartoneras.