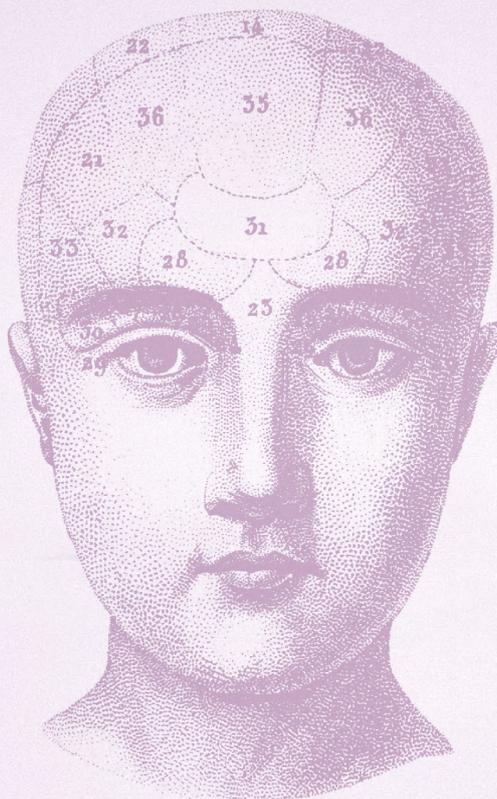


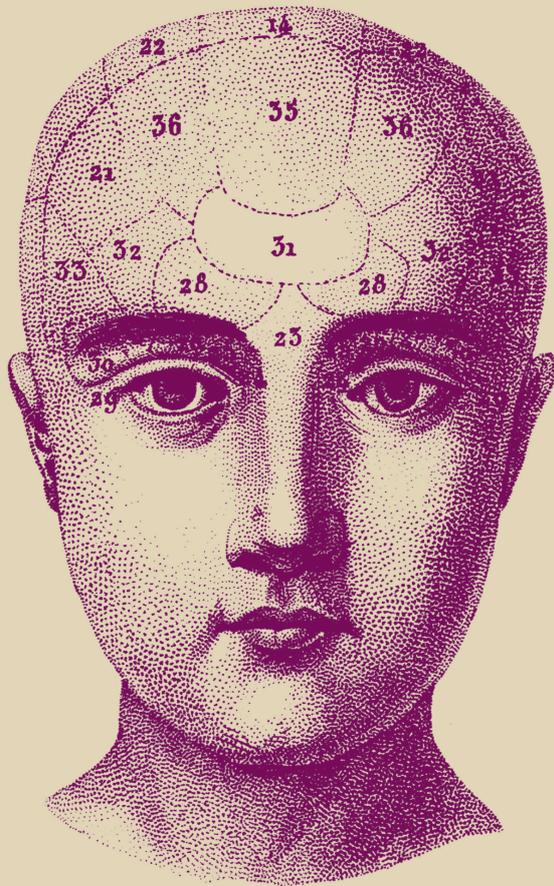
LA ORTIGA

nº 129 Marzo 2019 Revista de arte literatura pensamiento #laortigacolectiva



Las culturas, las artes o la literatura contribuyen a generar imaginarios de libertad para el ser humano, aportan una mirada crítica que nos permite estar atentxs a las voces de aquellxs silenciadxs por los sistemas de poder económico, político y social.

En esta lucha, el feminismo ha de ir de la mano de la filosofía, la antropología y el pensamiento crítico. También son fundamentales las acciones desde, en y para los territorios, así como entender por qué la agroecología es tan necesaria para cuidar el planeta y los ecosistemas. En estos espacios de resistencia encontramos toda la poesía necesaria para la vida.



LA ORTIGA revista de arte, literatura y pensamiento

Co-dirección: María Montesino, Toñi de la Iglesia y María Incera

Diseño gráfico y maquetación: Patricia Zotes (laneveragrafica.com)

#laortigacolectiva: Rosmari Alonso, Ángel Astorqui, Laura Bilbao, Victoria Callejo, Alma Camacho, Toñi de la Iglesia, David Gómez, Lorena González, Lucio González, María Incera, Ana Manau, Jorge Mariscal, Elvira Martínez-Burgos, María Montesino, Naomi Patterson, Mercedes Pérez, Guzmán Ramos, Helena Samperio, Patricia Zotes.

Edita: Asociación Cultural La Ortiga

Impresión: Génesis Digital

ISSN: 1136-3614

D.L: SA-150-1996

Las ediciones de LA ORTIGA se autofinancian gracias a un modelo de cooperativismo cultural autogestionado.

Contacto:

LA ORTIGA

C/ Tantín, 33, 6ªA. 39001 Santander

plataformalaortiga@gmail.com

638 954 720

A la memoria de Antonio Montesino, cuya pasión y compromiso con la cultura crítica, hicieron posible que LA ORTIGA se mantuviera a lo largo de los años como un espacio de resistencia contra las miradas únicas, complacientes y excluyentes.

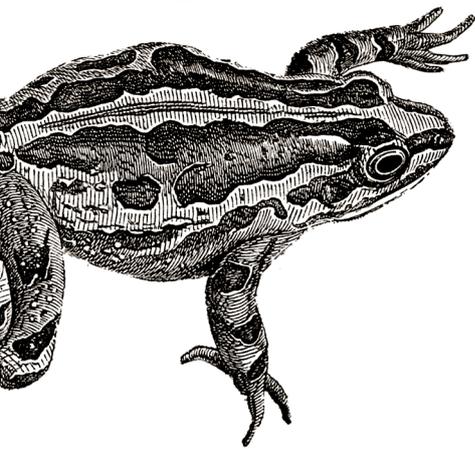
“Las razones de una vivencia son fibras que se entrelazan en una trama. El dibujo de la trama es la mera superficie. Para comprender la trama, para comprender por qué pasó lo que pasó, hay que seguir la fibra, no el dibujo. Tampoco acepto la mecánica de seguir cada fibra, una por una, se perdería el dibujo”.

Mario Muchnik

índice

- 6 [Editorial] Caminar, pensar, experimentar, co-crear.
- 9 [Fotografía] Small Wonders of the Natural World Photographing butterflies – the art and magic of close-up photography. Naomi Patterson
- 20 [Arqueología] Del modelo tradicional a la Arqueología Pública: el caso Cooltoure, egoístamente, por y para las personas. Ángel Astorqui
- 30 [Sociología] De la biopolítica a la necropolítica: la vida expuesta a la muerte. Ignacio Mendiola
- 52 [Foto-relatos] Salir[se] del Camino. María Montesino
- 56 [Historias de vida] Andrea Milde
- 72 [Agroecología] Barriles, orzas y barricadas. Jorge Mariscal
- 80 [Poesía visual] Dilemáticos. Guzmán Ramos
- 84 [Concitaciones]

no. 129



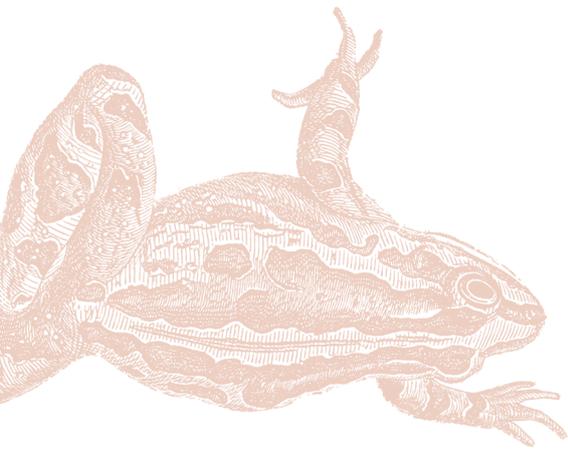
Caminar, pensar, experimentar, co-crear.

Hemos tenido un tiempo importante para caminar, en soledad y en grupo, hemos pensado en silencio y compartido en voz alta ideas e ilusiones. Hemos caminado para sosegarlos y para excitarnos, hemos caminado mucho en estos últimos años, aunque no siempre hemos avanzado como hubiéramos querido porque el mapa no es el territorio.

En 2019 el proyecto cultural LA ORTIGA cumple 23 años. Durante este tiempo han participado en él un amplio y variado grupo de personas del mundo de la cultura. Todas ellas han dejado su huella dentro del consejo de redacción de la revista, en labores de coordinación, diseño y administración, como apoyo logístico y emocional, de forma habitual o en momentos puntuales. A todas y cada una de ellas agradecemos su voluntaria y libre participación durante el tiempo que han formado parte del colectivo.

Un factor que ha influido de manera muy importante para poner en marcha esta nueva etapa es el firme compromiso que compartimos con la memoria de la persona que siempre fue la cabeza tractora de La Ortiga: el antropólogo, editor y poeta Antonio Montesino (Torrelavega 1951- Santander 2015). Su gran capacidad de trabajo, su pasión por el conocimiento interdisciplinar y su constancia hicieron posible los 128 números de la revista de arte, literatura y pensamiento La Ortiga, las colecciones de libros y revistas, los encuentros, las jornadas y los distintos proyectos colaborativos con instituciones y diversos colectivos.

Si bien el proyecto nació en Santander con una perspectiva glocal (que seguimos manteniendo), desde el año 2005, se descentraliza generando nuevas publicaciones, encuentros, exposiciones y talleres itinerantes desde Fresno del Río, un pequeño pueblo del sur de Cantabria. El medio rural nos ha aportado mucho, haciéndonos



ser más transversales, ecológicos, participativos y asumiendo la medida de lo pequeño y alejado como espacio para generar resistencias. Es, en la última etapa de la revista en papel, entre el año 2011 y 2015, cuando la edición se vuelve no venal, con tiradas limitadas, para un reducido grupo de colaboradores y aliados, gracias a una red de cooperativismo autogestionado. Entre el 2015 y el 2018, vivimos internamente un periodo de reflexión, en el que nos hemos dedicado a escuchar, participar, y colaborar en varios proyectos propios y compartidos. Hemos comisariado las exposiciones conmemorativas del XX aniversario de La Ortiga, transformándolas en un homenaje a la memoria de Antonio Montesino tras su inesperado fallecimiento en el 2015. Hemos creado el Aula de cultura alimentaria junto a Slow Food Cantabria y también el proyecto agroecológico Dehesa La Lejuca a la vez que continuamos con la actividad de nuestros talleres itinerantes de artes, ciencias sociales y gastronomía, propiciando vías de colaboración con instituciones y colectivos. Toda esta labor comienza a dar sus frutos y queremos compartirlos.

Este año comienza una nueva etapa de La Ortiga que llamamos #laortigacolectiva, un paraguas bajo el que se encuentran todas las personas que nos acompañan en los distintos imaginarios que proponemos: feminismo, agroecología, artes, letras, ciencias sociales, alimentación. Regresamos a la edición con el número 129 de la revista La Ortiga, continuaremos con tiradas pequeñas y un protocolo de desperdicio 0 papel, también generaremos una huella digital al final de este año, donde poder encontrar toda la actividad realizada. Seguimos caminando, con la idea de compartir ilusiones y propuestas con aquellas personas que nos quieran acompañar, leer, escuchar, hablar, criticar y abrazar. #laortigacolectiva somos culturas, artes, agroecología, feminismo, antropología, política, poesía visual, literatura, filosofía. #laortigacolectiva es pensamiento libre y cultura crítica. #laortigacolectiva es un espacio de resistencia vivo, activo y colectivo.



Small Wonders of the Natural World

Photographing butterflies – the art and magic of close-up photography

Naomi Patterson

“In every walk with nature one receives far more than he seeks” J. Muir

During a particularly challenging period of my life, photography has helped me to literally refocus. Despite having owned a camera for many years, it is only in the last few years that I have found the time and space to learn more about the art and technique of taking a good photo. In particular, through my developing love of close-up and macro photography, I've discovered new ways of looking at the world and begun to explore the small valley in southern Cantabria I've called home for the last 10 years with new eyes.

This article focusses on my experience of photographing butterflies. Butterflies have always intrigued me. Their fascinating life cycles, wonderfully intricate wing patterns and unbelievable migrations, astound me. Watching a butterfly fluttering through a meadow on a sunny day brings back memories

of family excursions, picnics and afternoon naps in the garden, yet the idea of trying to photograph a butterfly seemed impossible to me.

Butterflies need heat in order to have the energy to move their wings and fly, so it's much easier to photograph butterflies early in the morning before they wake up, or late in the evening when they are settling for the night. Although it may take some effort to get up early, the magic of being outdoors at first light, walking carefully through the dew-laden grass and spotting my first butterfly of the morning fills me with excitement.

Some butterflies are easier to spot than others, clinging on to a blade of grass or seed head waiting for the warmth of the morning sun to dry out their wings. Others, however are more of a challenge to find, as they choose to sleep lower down,

tucked into the undergrowth. If I am fortunate to find more than one butterfly relatively quickly, I will move them to a safe place where I know I can find them easily whilst I turn to searching for a suitable perch.

Now the creative element of my photography takes hold, as I try to choose an appropriate perch that contrasts with or compliments the butterfly's colouring and markings. Seed heads, flowers or grasses are ideal, as long as they are strong enough to stay upright once the butterfly is on it.

When sleeping, butterflies can be easily, but very gently, coaxed from one perch to another. By carefully touching their forelegs with the new perch, they will “walk” onto it and take up a new position. At no point do I touch the butterfly, rather it is a simple perch-to-perch transfer carried out with great care. Once all four





of the butterfly's legs are firmly on the new perch, the old one can be removed.

When photographing butterflies there are many things to consider. As I said before, butterfly's size, shape, colour and markings will influence my choice of perch, but it is also important to consider the background. This is where an understanding of depth of field and perspective are essential. To avoid creating a messy or confusing background, the area around where I am taking the photo needs to be clear and homogenous, so I will spend a few minutes selecting a suitable area to place my butterfly on its perch, and then gently flattening the grass around it before placing a spike with a clip on the top into the ground and very gently clipping the perch and the butterfly into position.

To create a creamy background effect and ensure that the image of the butterfly is sharp, I set up my tripod as close to the ground as possible and use a wide aperture (F5.6 or less). When focussing, I take special care to focus on the eye of the butterfly, as this is where the power of the image lies.

I am only at the beginning of my journey and still have a lot to learn about both photography and butterflies, but it has already helped me to take another perspective on life and to focus on the small, often unseen wonders of our magical natural world.

Postscript:

Butterflies and the Environment

According to the Butterfly Conservation UK, butterflies are under increasing threat from environmental change. Their fragility means they react to changes quickly, making them good indicators of climate change, habitat loss and biodiversity. Sadly, many species of butterfly are now under threat. Their loss will have a negative effect on the population of invertebrates and other insectivorous animals that feed on butterflies, as well as on pollination and natural pest control.

For more information visit:

butterfly-conservation.org

Technical info:

To photograph the butterflies I used the following equipment: Canon 7D Mark II with Tamron 90mm lens, flash (Metz), spike and clip, remote control.















The photos

1. *Melitaea nevadensis*
2. *Melitaea phoebe* (ENG: Knapweed fritillary)
3. *Anthocharis cardamines* (ENG: Orange Tip)
4. *Pieris napi* (ENG: Green-veined white)
5. *Glaucopsyche alexis* (ENG: Green-underside blue)
6. *Maniola jurtina* (ENG: Meadow brown)
7. *Melanargia lachesis* (ESP: Medioluto ibérica / ENG: Iberian marbled white)
8. *Polyommatus icarus* (ENG: Common blue butterfly)

BIBLIOGRAPHY

Collins Field Guide Butterflies of Britain and Europe
Close-up and Macro Photography by Robert Thompson Routledge 2018
UK Butterflies: www.ukbutterflies.co.uk
Butterfly Conservation UK: www.butterfly-conservation.org

ACKNOWLEDGMENTS

I'd like to say a special thank you to the following people:

María Montesino for encouraging me to write this article;

Antonio Liébana (photographer www.antonioliebana.es) for introducing me to the basics of macro photography;

Pepe de Cataboi for helping me to identify and classify the butterflies included in this article.

And, last but by no means least, to my family, for supporting me through this challenging moment in my life and for sharing fantastic times together in nature.

In memory of my late father, Ian R B Patterson

Naomi Patterson

👉 **Naomi Patterson** (Sevenoaks, 1979)

I completed a BSc in Geography at Durham University (UK) in 2001, specialising in Participatory Rural Development and carrying out research in Africa. I went on to do a Masters degree in Education and International Development at the University of East Anglia (UK), with a particular focus on Bilingual education. Since 2004 I have been living in Northern Spain, teaching English and Geography and renovating a large farmhouse in a small village with my husband and two boys. I connect with and learn from nature through my photography, nature education, wild swimming, wildlife watching, hiking and gardening.

For more information follow me on Instagram:

[@natureinfocus_photography](https://www.instagram.com/natureinfocus_photography) or email me at: natureinfocus.naomi@gmail.com

Del modelo tradicional a la Arqueología Pública: el caso Cooltoure, egoístamente, por y para las personas

Ángel Astorqui Hernández

En época de crisis todos los sectores tienen la oportunidad de reinventarse. En Tanea Documentación y Conservación SL decidimos parar, pensar, analizar y preguntarnos sobre la Arqueología profesional. Afrontamos el reto, asumiendo que nosotros escribimos el presente desde la Arqueología Pública, creando un nuevo producto cultural orientado a un mercado en alza como es el Turismo Cultural.

Identificamos a un viajero cultural (motivación, hábitos, comportamiento) que además de actor en el empoderamiento de la comunidad local, ejerce de prescriptor del territorio y su patrimonio. Se trata de un turismo de calidad, sostenible, responsable, generador de desarrollo cultural, económico y social para el territorio, que desestacionaliza el sector, y donde la clave es la interactividad y las actividades promovidas por la comunidad local para, con y por el visitante. Así creamos la marca Cooltoure.

Cooltoure es un proyecto en fase de prototipado que busca la conservación, puesta en valor y difusión del Patrimonio Cultural mediante el diseño, desarrollo y comercialización de servicios turísticos culturales eficientes e innovadores, implicando a la población local y ayudando a la transformación y empoderamiento de zonas rurales, mediante el conocimiento y uso responsable de los yacimientos arqueológicos como recurso cultural.

Conseguimos que El Paisaje Cultural de un Territorio sea lugar de encuentro entre los viajeros y la población local, que a modo de anfitriones conectan con ellos a través de las emociones, convirtiendo la experiencia cultural en auténticas vivencias.

Gracias al Patrimonio Cultural, impulsamos un modelo de desarrollo turístico sostenible, que implica la participación e interactividad del viajero, promoviendo la inclusión socioeconómica y la generación de oportunidades a la población local, priorizando la conservación y difusión del Patrimonio Cultural sobre su explotación turística, para garantizar su sostenibilidad y evitar su desaparición.

Se persigue, además de una alternativa profesional propia, un Territorio Cultural que sepa adaptarse para no desaparecer. Se busca la viabilidad con una alianza y comercialización estratégicas entre Patrimonio Cultural, Turismo y Desarrollo Local.

1. PROVOCANDO

“La arqueología profesional, entendida al modelo tradicional, está muerta, no tiene futuro”. Con esta provocativa aseveración comenzábamos nuestra ponencia el día 6 de abril de 2017 en el marco del I Congreso Nacional de Arqueología Profesional en Zaragoza.

Pero esta sentencia, más allá de la provocación, encierra una verdad, al menos para nosotros, que nos resulta útil para analizar y debatir el presente y futuro de lo que para nosotros debe ser la arqueología profesional.

Dentro de la arqueología profesional muchas veces damos por entendido/ asumidos terminologías como formación, conocimiento o valores, pero no tanto otros términos sociales como pública, colaborativa o comunitaria, ni tampoco otros mercantilistas como plan de negocio o ánimo de lucro. En Cultura, y el Patrimonio Cultural no es una excepción, pocas veces se obtienen beneficios económicos al cierre del año contable, sin embargo a muchos colegas también les falta el “ánimo de”.

Sin entrar en las razones de esta evidencia (Parga 2010 y 2011), la verdad es que, más allá de algunos artículos y debates puntuales en jornadas y/o congresos, tampoco hemos entrado a debatir abiertamente la socialización y la mercantilización del Patrimonio Cultural.

2. DESAFIANDO

¿Es posible dar un cambio y mirar el futuro de la arqueología profesional con optimismo? Nosotros creemos que sí. Para ello tenemos que trabajar una arqueología diferente, el éxito pasa por modelos de negocio alternativos, sostenibles y que no dependan de la Administración pública. Se trata de trabajar una arqueología diferente, innovadora y más cercana a la sociedad, como por ejemplo hacen los proyectos profesionales de JAS Arqueología, Patrimonio Inteligente o Lure Arqueología.

Se comienza a plantear una arqueología con un enfoque alternativo, orientada por y para las personas, haciendo una Arqueología Pública (Almansa 2013, 2017), social emocional, inclusiva, innovadora y rentable socialmente. Desde nuestro punto de vista la rentabilidad económica vendrá de la mano si mantenemos esta apuesta de forma sostenible a corto y medio plazo. Y desde luego mucho antes que en el modelo tradicional.

Por ello nos reafirmamos en nuestra sentencia sobre la muerte del modelo tradicional de la arqueología profesional, y reivindicamos un replanteamiento de nuestra actividad que pasa por abrir un debate en el que la sociedad, la ciudadanía, las personas estén en el centro, ya que creemos firmemente que es posible desarrollar modelos alternativos sostenibles y no dependientes de la administración pública.

Eva Parga, en la conferencia inaugural del propio Congreso, nos presentaba unos desafíos y retos para nuestro sector, que trataremos en el apartado final que hemos denominado Decíamos Ayer (conclusiones), y nos recordaba una máxima que debemos tener siempre presente: *“El Patrimonio sin personas no es Patrimonio”*.

3. PROPONIENDO

Desde Tanea Arqueología sí creemos en una arqueología orientada por y para las personas, y eso pasa por trabajar el Territorio porque las personas son las que construyen el Territorio.

Para nosotros es fundamental trabajar el Territorio pero sobre todo con quien lo habita, con las mujeres y hombres que han creado el paisaje cultural, el patrimonio cultural y las formas de vida, al menos desde el neolítico. Si no somos capaces de trabajar con ellos y para ellos, seguramente perdamos el origen de nuestra razón de ser como sector.

Así que nuestra propuesta pasa por que el nuevo modelo a desarrollar cuente con la sociedad local y su razón de ser sea poner en el centro a todos sus protagonistas: las personas, las asociaciones, las instituciones, los profesionales, las empresas, etc., incluso los viajeros que los visitan.

De esta forma, tras 17 años siguiendo el modelo tradicional, nació Cooltoure. Se trata de un proyecto en fase de prototipado que busca la conservación, puesta en valor y difusión del Patrimonio Cultural y Natural menos conocido de un territorio mediante el diseño, desarrollo y comercialización online de rutas turístico-culturales eficientes e innovadoras que implican a la población local y ayudan a la transformación y empoderamiento de zonas rurales.

Las vivencias turísticas que se pretende comercializar vía online se diseñan con los agentes locales, formándolos en el conocimiento de su Patrimonio, e involucrándolos en su puesta en valor, priorizando la conservación sobre su explotación turística para garantizar su sostenibilidad.

Se persigue, además de una alternativa profesional propia, facilitar la autosuficiencia de la población rural del territorio a través de un turismo cultural¹ innovador, generando nuevas oportunidades y nuevos pobladores, logrando un Territorio más moderno que habrá sabido adaptarse para no desaparecer.

Identificamos a un viajero cultural (motivación, hábitos, comportamiento) que además de actor en el empoderamiento de la comunidad local, ejerce de prescriptor del territorio. Se trata de un turismo de calidad, sostenible, responsable, generador de desarrollo cultural, económico y social para el territorio, que desestacionaliza el sector, y donde la clave de la diferenciación es la interactividad y las actividades promovidas por la comunidad local para, con y por el visitante.

Durante los últimos dos años se ha hecho un estudio de mercado que nos ha permitido “escuchar” a los turistas que visitan España, dibujar sus perfiles e identificar sus comportamientos. En una palabra esto nos ha facilitado segmentar lo suficiente para conocer los objetivos prioritarios de los turistas culturales, las acciones que llevan a cabo a la hora de planificar sus viajes y los problemas con los que se encuentran.

De esta forma se ha identificado un turista cultural tipo: persona de más de 40 años, con estudios superiores, de nivel cultural alto y económico medio-alto y principalmente de origen francés, alemán e inglés. Además son personas que se preparan el viaje no sólo con antelación, sino que buscan calidad de contenidos culturales y destinos con unas mínimas infraestructuras turísticas

(comunicaciones, alojamiento, restauración,...) y valoran sobre manera el contacto con los habitantes de las zonas que visitan.

A partir de ahí, a través de Cooltoure pretendemos plantear distintas soluciones que generen beneficios no sólo para nuestros potenciales clientes y para nuestra empresa, sino que incluya como beneficiarios a todos aquellos habitantes de las comarcas en las que se desarrolla la actividad turística.

Por ello el objetivo principal de Cooltoure es conectar al viajero cultural con el territorio y su gente, a través de vivencias emocionales, gracias al patrimonio que conforma su identidad cultural y lo diferencia como destino.

La intención es centrarnos en zonas rurales, con acciones que benefician a lo local mediante el uso responsable de los recursos culturales y naturales. Impulsamos un modelo de desarrollo turístico sostenible, que implica la participación e interactividad del viajero, promoviendo la inclusión socioeconómica y la generación de oportunidades a la población local.

En definitiva, el Paisaje Cultural de un Territorio como lugar de encuentro entre los viajeros, que buscan disfrutar del Patrimonio Cultural en contacto con la gente del lugar, y la población local, que a modo de anfitriones conectan con ellos a través de las emociones, convirtiendo la experiencia cultural en auténticas vivencias.

Aquí nos acordamos de la metáfora del paraguas que utiliza nuestro compañero Jaime Almansa para agrupar prácticas y conceptos sobre lo que es o no Arqueología Pública. Nos queremos quedar con este (Almansa 2017, 114):

“Arqueología Pública no es divulgar, sino el objetivo por el que se divulga. No es gestionar, sino el objetivo por el que se gestiona. No es pasado, es presente”

4. ACTUANDO EGOISTAMENTE

La metodología se ha testado en el proyecto denominado “Piedras, Hitos y Megalitos”², programa didáctico que desarrollamos sobre itinerario cultural de megalitismo situado entre Cantabria y Bizkaia³.

El proyecto se planificó, diseñó y ejecutó junto con la población local: se realizaron 212 encuestas ciudadanas, se impartieron talleres a 2978 escolares, se hicieron charlas en 12 asociaciones, se estableció contacto con 9 empresas de diferentes sectores que desarrollaban su actividad en el territorio. Además nos reunimos con 8 juntas vecinales para intercambiar conocimientos y opiniones sobre formas de vida, hábitos sociales, necesidades etc., y se diseñaron cursos de formación en conservación y puesta en valor y difusión del Patrimonio Cultural para 40 profesionales⁴, creando cuatro empleos temporales⁵ y dando a conocer herramientas (*storytelling*, RRSS, VR,...) para el diseño de vivencias, facilitando la creación de autoempleo sostenible y de calidad.

De esta forma empezamos a diseñar rutas turísticas basadas en el patrimonio cultural -yacimientos arqueológicos, megalitos, menhires y cuevas con arte rupestre- y en el patrimonio natural -encinar cantábrico, robles, hayas, frondosas, brezales, mamíferos como garduña, zorro, tejón y conejos, córvidos, cernícalos, busardos- con los habitantes -artesanos, ganaderos, hosteleros,

asociaciones culturales,...- de la Montaña Oriental Costera, situada en los valles del Asón y el Agüera en el oriente de Cantabria.

Hasta el momento se ha realizado una fuerte inversión económica en desarrollo tecnológico: en primer lugar se ha desarrollado un portal web⁶, donde se pretende por un lado poner en valor el patrimonio cultural menos conocido de los territorios en los que actuamos, y por otro ofertar las rutas culturales a modo de vivencias.

En segundo lugar se ha desarrollado una plataforma de pago que a modo de tienda online nos sirva para llegar al viajero cultural que visita nuestro país. Estamos en proceso de internacionalización ya que se está traduciendo a distintos idiomas: inglés y alemán (ya disponible en gran parte) y francés e italiano, como mercados de origen identificados.

Además se está desarrollando una aplicación móvil con un doble objetivo: por un lado facilitar el acceso a los contenidos del patrimonio cultural y natural existente en el territorio con la opción de descargarte sin coste las rutas culturales y hacer una visita auto guiada, y por otro lado facilitar la contratación de las rutas culturales a modo de vivencias culturales con los habitantes del territorio⁷.

En la actualidad se está en búsqueda de socios y financiación para implementar la metodología testada en otros valles de Cantabria y Euskadi y en regiones aledañas, siendo uno de los puntos más delicados el plan de marketing y promoción del destino, que pasa por cerrar acuerdos (estamos en proceso de negociación) tanto con turoperadores especializados en destinos culturales como con los propios gobiernos autonómicos que son quienes tienen las competencias para ello.

En resumen, y siendo sinceros, nos encontramos buscando una alternativa propia de supervivencia en un momento de crisis, y posiblemente de forma egoísta, llegamos a la conclusión de que lo mejor para nuestro sector es buscar el desarrollo del territorio donde desplegamos nuestra actividad.

Nos quedamos con el concepto de "Desarrollo" que Pau Rausell definió en este mes de julio en un curso de verano de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo titulado "Economía de la Cultura: museos y sitios patrimoniales":

"Desarrollo es todo aquello que amplía nuestro grado de libertad entre un momento A y un momento B".

5. DECÍAMOS AYER

El Consejo de Europa estima que "los turistas buscan cada vez más experiencias auténticas. Quieren encontrar y conocer otras gentes y otras culturas. La política turística deberá adaptarse a estas corrientes y desarrollar una oferta de calidad que fomente las culturas y tradiciones locales y preste atención a los aspectos de la sostenibilidad, es decir, la conservación del patrimonio, el paisaje y la cultura local."

Cooltoure pretende ir más allá del turismo de experiencias, e intenta que los verdaderos protagonistas sean la cultura local y los propios habitantes. Tratamos de aprender con ellos, intercambiando experiencias, protagonizando

pequeños capítulos de sus vidas y haciéndoles partícipes de nuestro proyecto cultural. Así entendemos la socialización del Patrimonio Cultural.

Al mismo tiempo tenemos el firme propósito de medir nuestras acciones, lo que supone conocer sus repercusiones, tanto positivas como negativas. No es fácil entrar a formar parte de una comunidad social establecida y desde luego no se puede actuar con ligereza. Se necesita una convivencia que está reñida con la inmediatez imperante en el actual sistema económico. Y lo dicho, aunque aparentemente nuestro propósito sea blanco y persiga crear un impacto (económico, social,...) positivo, también puede producir impactos negativos que hay que identificar y valorar muchas veces con la propia población local. (Almansa 2017:102).

Así pues consideramos Cooltoure como una forma de hacer Arqueología Pública y cuyos principales objetivos son:

- Una alternativa de negocio.
- Una forma de poner en valor el Patrimonio Cultural .
- Tener un impacto social positivo.

Primero supone una alternativa de negocio en tiempos de crisis. Por la necesidad de reinventarnos, y tras realizar las reflexiones anteriores, vimos una oportunidad de complementar y dar sostenibilidad al modelo tradicional obsoleto para que dentro de la precariedad laboral intentemos cambiarlo⁸.

Segundo objetivo es dar a conocer a los habitantes del Territorio el Patrimonio Cultural no conocido⁹, para que lo valoren y lo conserven, pues forma parte de sus señas de identidad como individuos y como colectivo.

En tercer lugar lograremos un impacto social positivo si conseguimos que el nuevo modelo suponga, no sólo una alternativa de negocio sostenible para nosotros, si no también una alternativa de vida para los vecinos del medio rural, ayudando en la lucha contra la despoblación¹⁰.

También se alcanzan otros objetivos complementarios que pueden ser de relevancia para otros actores culturales y sectores afines:

- Consolidación de las industrias culturales y creativas especializadas en patrimonio cultural.
- Desestacionalización del turismo logrando una repartición a lo largo del año.
- Diversificación del turismo sin inversiones previas.
- Enriquecimiento cultural mediante la revalorización del patrimonio material e inmaterial.
- Efectos positivos sobre la rentabilidad de los equipamientos culturales gracias a esta nueva demanda.
- Creación de nuevos puestos de trabajo relacionando Patrimonio Cultural y Turismo.
- Formación de los gestores culturales locales en un tipo de recurso turístico cultural emergente.
- Atracción de un turismo sostenible dotado de un importante valor añadido.

No queremos terminar sin aludir a los puntos clave que están en el fondo del debate del futuro, para nosotros presente, de la arqueología profesional y que no son otros que los retos y desafíos que nos lanzó Eva Parga en la conferencia inaugural de este Congreso el 4 de abril¹¹. Resumimos aquí los contenidos de las diapositivas 22 y 23 presentadas por Parga:

- Generar iniciativas y modelos productivos sostenibles (no dependientes de la administración pública).
- Qué necesitamos para que la arqueología vaya más allá de aspectos académicos y técnicos?
- ¿Cómo la arqueología puede conectar con la comunidad y las demandas sociales?
- ¿Cómo una arqueología socialmente orientada se podría reinventar a sí misma?
- ¿Podemos concebir una arqueología que entienda su práctica como parte de la vida social?
- Impacto en la comunidad y compromiso con el territorio.

Pues bien, creemos que por la exposición y enfoque del proyecto hemos cumplido nuestra parte y hemos contestado a todos los desafíos planteados, aunque somos conscientes que necesitamos un gran debate nacional en profundidad que pase por (des)aprender y (re)conocernos, que nos permita hacer autocrítica y evaluar las distintas casuísticas, así como los aspectos positivos y negativos de los casos de éxito, para poder avanzar en retos de mayor calado como (Almansa 2017:94): configuración de redes de trabajo, desarrollo de metodologías, cuerpo ético, formación, nuevos territorios, etc.

Posteriormente debiéramos comenzar un diálogo tanto con las instituciones competentes en materia de gestión del Patrimonio Cultural para que formen parte de la nueva estrategia e implementen políticas culturales acordes con ella (Raussel 2016), así como con la sociedad civil y otros agentes sociales y culturales que identifiquemos como coprotagonistas en este proceso de avanzar hacia una auténtica Arqueología Pública.

Nos quedamos con una idea que siempre ha estado presente cuando debatimos sobre este tema, y que Miguel Ángel Álvarez, presidente del INCUNA (Industria, Cultura y Naturaleza)¹² ha sabido expresar muy bien:

"El Patrimonio se crea día a día. No sólo es memoria, también es presente, y en cierto modo, proyecto de futuro".



NOTAS ACLARATORIAS

1. Según la Organización Mundial de Turismo (OMT) el turismo cultural se entiende como, “los movimientos de personas con motivaciones básicamente culturales, tales como circuitos de estudios, circuitos culturales y de artes del espectáculo, viajes a festivales u otros eventos culturales, visitas a monumentos, viajes para estudiar la naturaleza, el folclore o el arte, así como las peregrinaciones”.
2. Además de financiación propia, el proyecto estuvo apoyado financieramente por el Ministerio de Cultura (ayudas a la promoción del Patrimonio Cultural 2014) y el Gobierno de Cantabria. Además fue reconocido como el proyecto cultural más destacado de 2015 en Cantabria por la Plataforma de Empresas Culturales de Cantabria.
3. En concreto se desarrolló en el territorio constituido por los valles orientales de Cantabria del Asón – Agüera y el valle de las Encartaciones vizcaínas, que, más allá de límites administrativos, comparten hábitos y señas de identidad, conformando un Territorio diferenciado.
4. El público objetivo eran profesionales en activo o en búsqueda activa de empleo especializados en Patrimonio Cultural y Turismo o en sectores afines.
5. Tanea Arqueología ofertó contratos laborales a los participantes en los cursos de formación que, con una duración de casi 4 meses, permitió a 4 profesionales desarrollar de forma práctica los conocimientos adquiridos, participando en el la puesta en marcha y la mejora de Cooltoure.
6. Ver portal web <https://cooltoure.com/>.
7. Toda la inversión tecnológica ha sido financiada en parte por el Ministerio de Cultura (Ayudas para inversión tecnológica a las Industrias Culturales 2015). Ya tenemos una vivencia cultural en fase de prototipado publicada en el portal web que hemos denominado “La esencia de lo ancestral: del mar a la montaña”. Tenemos la intención de empezar a comercializar online a finales de este año 2017 para lo que ya está en pruebas la pasarela de compra en la propia web.
8. En este contexto, la alternativa a la precariedad laboral desgraciadamente es la desaparición. Por ello, a pesar de calificarlo como obsoleto, no creemos literalmente que esté muerto, sino que es necesario reinventarlo. Mientras el sistema neoliberal continúe, la arqueología comercial tendrá su hueco, es más, será necesaria su existencia como tal. Esto no es óbice para que reclamemos un cambio de modelo e intentemos hacerlo desde dentro.
9. Entendemos Patrimonio Cultura No Conocido como el Patrimonio que no gestionan las instituciones que detentan las competencias en materia de Patrimonio Cultural, es decir, los gobiernos autonómicos. La mayoría de los casos, aunque este Patrimonio esté incluido en inventarios oficiales, no se incluyen en políticas de conservación, puesta en valor ni difusión. No entramos en las causas de ello, que pueden ser políticas, de escasez de recursos u otras.
10. Tradicionalmente se habla de términos opuestos Rural-Urbano, Periferia-Centro, etc., cuando en realidad son complementarios, uno no existe sin el otro, tanto por dependencia como por identidad. Lo Urbano no se explica sin lo Rural.
11. Nuestra intención de aceptar los desafíos fue la razón por la que modificamos el título y el enfoque de la ponencia que teníamos preparada y que finalmente se ha convertido en la presente comunicación.
12. Fue durante su intervención en las Jornadas Patrimonio y Turismo (divergencias, convergencias y propuestas) promovidas por el Ministerio de Cultura y a las que asistimos los días 5 y 6 de abril del 2015 en el Instituto del Patrimonio Cultural de España (IPCE).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almansa, J. (2009). *Arqueología Pública y Turismo Rural Sostenible*. Universidad Complutense de Madrid. DEA Inédita.
- Almansa, J. (2011). *El futuro de la arqueología en España*. JAS Arqueología Editorial. Madrid.
- Almansa, J. (2013). *Arqueología Pública en España*. JAS Arqueología Editorial. Madrid.
- Almansa, J. (2017). *Arqueología y Sociedad. Interacción y Acción desde la Teoría Crítica*. Universidad Complutense de Madrid. Tesis Doctoral Inédita.
- Montagut Marqués, J. V. (2016) Valoración contingente del patrimonio cultural: ¿siguen siendo válidos los viejos axiomas en época de crisis? Departamento de Economía Aplicada. Universitat de Valencia, disponible en: <http://www.econcult.eu/es/publicaciones/valoracion-contingente-del-patrimonio-cultural-siguen-siendo-validos-los-viejos-axiomas-en-epoca-de-crisis/>.
- Parga-Dans, E. (2010). Informe de Resultados. I Encuesta Nacional Dirigida a Empresas de Arqueología. LaPa-CSIC. Santiago de Compostela.
- Parga-Dans, E. (2011). Innovación y emergencia de un servicio intensivo de conocimiento: el caso de la arqueología comercial. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. Tesis Doctoral Inédita.
- Rausell, P (2016) Políticas culturales locales y autonómicas: propuestas para una era postcrisis en Informe sobre el estado de la cultura en España 2016. La Cultura como motor del cambio. Fundación Alternativas, disponible en http://www.fundacionalternativas.org/public/storage/publicaciones_archivos/f826abeaa553a2cac49bb8d38c11dae3.pdf.
- Richardson, L. y Almansa, J. 2015. Do you even know what Public Archaeology is? Trends, Theory, Practice, Ethics. *World Archaeology* 47(2), 194-211.
- Rowan, J (2016) *Cultura Libre de Estado*. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Ruiz Zapatero, G (2012) Presencia social de la arqueología y percepción pública del pasado. En Ferrer y Vives – Ferrandiz (Eds) *Construcciones y usos del pasado Arqueológico, Territorio y Museo*. Jornadas de debate del Museu de Prehistòria de Valencia. Museo de Prehistoria de Valencia 31 – 74.

Ángel Astorqui (Bilbao, 1971)

Arqueólogo y mediador cultural. Licenciado en Geografía e Historia, con especialidad en Prehistoria por la Universidad de Cantabria. Máster Executive MBA por la Universidad Oberta de Cataluña. Su planteamiento de trabajo se basa en hacer relevante la(s) Cultura(s) para las personas, es especialista en la aplicación de nuevas tecnologías en el análisis y gestión del patrimonio cultural, ámbito en el que trabaja desde 1998. Presidente de la Plataforma de Empresas Culturales de Cantabria (PECCA) desde agosto 2017.

De la biopolítica a la necropolítica: la vida expuesta a la muerte *

Ignacio Mendiola
Universidad del País Vasco

1 Esbozo preliminar sobre la vida expuesta a la muerte

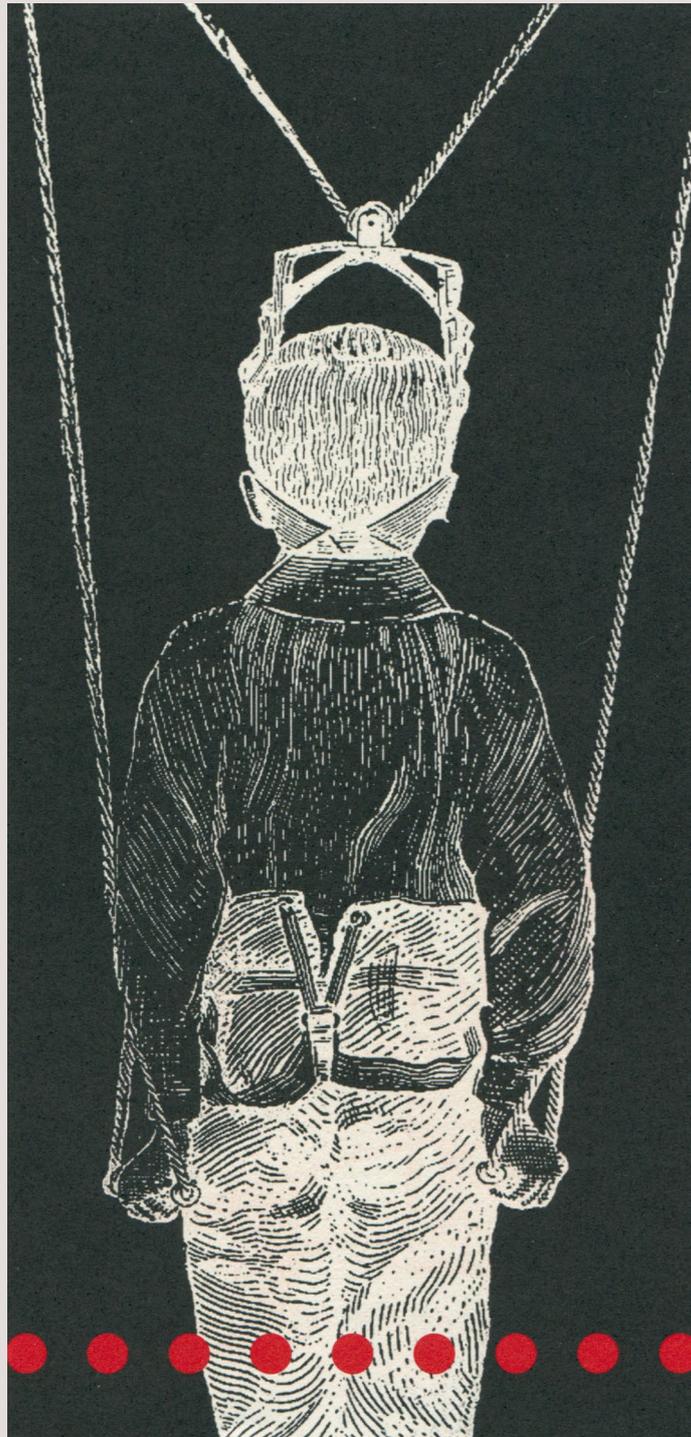
Comencemos con dos imágenes, dos relatos, en los que poder intuir ya aquello que habrá de recorrer la reflexión que aquí se propone. La primera alude a lo que narra Hans Erich Nossack en su libro *El hundimiento*, en donde cuenta cómo vive él en 1943 la destrucción de la ciudad de Hamburgo llevada a cabo por británicos y estadounidenses mediante una sucesión de ataques aéreos. Literatura del desastre que expone la confrontación con un paisaje devastado, con un espacio inédito que lleva incorporado la destrucción, la erradicación violenta y súbita de los hábitats que antes se habitaban, la evaporación de aquellas formas de vida que daban forma a los hábitats. Nossack habla de las ruinas que contempla horrorizado, avanza en medio de la destrucción dejándonos escenas de un mundo casi inaprehensible, de un vivir que busca retazos a los que asirse para poder recomponer lo social; un tránsito entre las ruinas que es también un recorrido por los restos de un lenguaje que hay que rearticular para nombrar esa destrucción. Desde esa dificultad para nombrar algo que se ha tornado irreconocible, Nossack propone lo siguiente: “Se entendería mejor si lo contáramos como un cuento al anochecer. Erase una vez un hombre al que ninguna madre alumbró. Un puñetazo lo arrojó desnudo al mundo, y se oyó una voz: “tú verás cómo te las arreglas”. Entonces abrió los ojos y no supo qué hacer con lo que lo rodeaba. Y no se atrevía a volver la vista atrás, porque a sus espaldas no había más que fuego” (2010: 37). Vivir desnudo en la intemperie, vivenciar la extrañeza radical: “Lo que nos rodeaba no recordaba en absoluto lo que habíamos perdido. No tenía nada que ver. Era algo distinto, la extrañeza en sí misma, lo imposible por antonomasia” (2010: 56). Habitar aquello en lo que apenas hay nada reconocible, experimentar lo extraño, vivenciar un espacio que si bien antes quedaba revestido de la familiaridad de lo cotidiano ha quedado ya inmerso en un proceso que lo torna radicalmente ajeno, un espacio que acaso parece evacuar la posibilidad de poder ser habitado, un espacio que podríamos convenir en definirlo como *inhabitable* (Mendiola, 2014), aún cuando ahí también se podrán activar estrategias para recomponer la cotidianidad, para rehacer esa vida que ha sido negada.

La segunda imagen no nos confronta ya a un espacio que se descompone sino al modo en que el sujeto mismo se descompone porque es llevado a una geografía que se articula para dañar, para deshacer al sujeto. Relatos, en este caso, provenientes de personas torturadas en la dictadura militar argentina. Nora Strejelevich narra así en *Una sola muerte numerosa* el momento en que es detenida: “Pero no todos los días ¿o todos los días? Se rompen las leyes de la gravedad. No todos los días una abre la puerta para que un ciclón desmantele cuatro habitaciones y destroce el pasado y arranque las manecillas del reloj. No todos los días se quiebran los espejos y se deshilachan los disfraces. No todos los días una trata de escapar cuando el reloj se movió la puerta torció

* Este artículo ha sido previamente publicado en Eikasía. Revista de Filosofía, núm. 75, pp. 219-248 .

la ventana trabó y una gime acorralada por minutos que no corren. No todos los días una tropieza y cae manos atrás atrapada por una noche que remata su vida cotidiana. Una se marea por la vorágine de retazos de ayer y ahora aplastados por órdenes y decretos. Una se pierde entre sillas dadas vuelta cajones vacíos valijas abiertas colores cancelados mapas destrozados carreteras inacabadas. Una apenas siente que los ecos modulan -¡te querías escapar, puta!- y que una boca inmensa la devora. Quizás murmuren voces conocidas: ni ella ni él están en nada. Pero una está aquí, del otro lado, en este cuerpo precario. Suelas tatuadas en la piel bota en la espalda arma en la nuca” (1997: 15-16). Pasaje sin comas en donde acaso se quiere transmitir la impresión de un torbellino que te atrapa sin darte un mínimo respiro; no hay pausas, momentos en los que pararse a reflexionar sobre lo que está pasando. Uno ha quedado capturado por una lógica que le asalta y que rompe en un instante con todo aquello que le resultaba reconocible: todo queda desmantelado, los espejos se quiebran, los minutos no corren, la vida cotidiana, en definitiva, *se remata*. Pilar Calveiro, por su parte, en su ensayo *Poder y desaparición*, nos habla, por así decirlo, desde dentro, cuando ya se está inmerso en lo inhabitable: “La vida del hombre cobra sentido en su relación con otros hombres. Cuando se rompen todas las referencias personales, afectivas, intelectuales y... se sigue viviendo, la existencia cobra un carácter irreal” (Calveiro, 2005: 104); vivir sin referencias, desgajado de lo cotidiano, confrontado frente a un poder que opera sin límites, con la sensación de que allí, para quien inflige la violencia, todo es posible: “Como si ese poder, que se pretendía casi divino precisamente por su derecho de vida y de muerte, pudiera matar antes de matar; anular selectivamente a su antojo prácticamente todos los vestigios de humanidad de un individuo, preservando sus funciones vitales para una eventual necesidad de uso posterior” (Calveiro, 2005: 49). Y ese poder que *mata antes de matar* no es, podríamos decir, sino la consecuencia de haber rematado la vida cotidiana: experimentar la captura que te aleja de la trama de relaciones en las que se estaba inmerso, que te despoja de los refugios a los que uno podría asirse para paliar mínimamente la violencia que llega, experimentar en la piel misma la insoportable cercanía de lo inhabitable.

Tenemos aquí, en los dos relatos presentados, una doble bifurcación que remite, en primer lugar, a lo bélico y lo punitivo en tanto que escenarios en donde lo inhabitable irrumpe con una claridad aterradora, límpida. Lo bélico se acomete desde una lógica de la *destrucción*: el espacio habitado, reconocido, desaparece mediante una violenta y radical desestructuración; lo punitivo, por su parte, despliega (cuando se practica transgrediendo los criterios mínimos de la dignidad humana) una lógica de la *sustracción*: el cuerpo detenido, retenido, al que se le despoja de los hábitos y hábitats reconocibles para quedar expuesto a una violencia irrestricta. Aún cuando no sea este el ámbito en el que nos moveremos, sí es preciso acotar que esta bifurcación entre lo bélico y lo punitivo, lejos de ser la antesala de caminos diferenciados, designa una distinción (como aquella que se abre entre lo militar y lo policial), en la que es posible aprehender toda una serie de remisiones e interferencias mutuas (Neocleous, 2014). En según lugar, la otra bifurcación que de ahí se desprende, aquella que remite a lo espacial y lo corporal, es aún más refractaria a cualquier intento por oponer ambas cuestiones, demandando un recorrido en donde estos ejes devienen indisociables, ya sea en el plano teórico (Lefebvre, 2013) o histórico, referido este, por ejemplo, a la conformación de la ciudad (Sennet, 2003). Recorriendo esas interacciones entre lo bélico-punitivo y lo espacial-corporal, veríamos, en los ejemplos citados, cómo la destrucción de los espacios incide indudablemente en la corporalidad que experimenta esa situación, pasa por la piel, por el sentido, por el sujeto que incorpora la precarización vital desatada, del mismo modo en que el cuerpo sustraído experimenta la violencia en la geografía de privación de libertad que el poder punitivo recrea en su hacer. Es en el marco de esos entreveramientos atravesados y conformados por prácticas violentas que se abren a lo material y a lo simbólico, que poseen manifestaciones estructurales y cotidianas, en donde habrá que indagar en la irrupción de lo inhabitable, allí, como trataremos de argumentar, donde la vida queda constreñida y tendida hacia una *exposición a la muerte*.



Poema 8, serie Foucaultianas. ©Antonio Montesino
"Espacios y silencios" La Ortiga nº 59/61, año 2005.

No cabe duda que los escenarios bélico-punitivos son ámbitos que han posibilitado en mayor medida la irrupción de lo inhabitable; no que ahí se produzca inevitablemente esa inhabitabilidad cuanto que las condiciones de posibilidad que esta precisa encuentran en lo bélico-punitivo un terreno sin duda fértil en el que propagarse; por eso comenzábamos el artículo con dos relatos (más allá de sus específicas condiciones sociohistóricas) ubicados en esa trama y que poseen, además, una notable fuerza narrativa. Pero también es preciso tener presente, desde el inicio mismo, que la alusión a lo inhabitable dista mucho de ser un asunto “sectorial”, una suerte de geografía específica quizás relevante en sí misma pero carente de relevancia si atendemos a su imbricación en un análisis de carácter más global en torno a la producción de espacios y cuerpos en el despliegue de la modernidad. La remisión a lo bélico-punitivo permite trazar los contornos de un escenario que promueve la irrupción de lo inhabitable pero también posibilita contextualizar la importancia y significatividad de lo inhabitable en la trama de relaciones de poder y violencias que subyacen a la conformación de la modernidad.

No se trata ahora de acometer un análisis detallado de lo bélico y sus conexiones con la modernidad (Dal Lago, 2005) ni tampoco un desbroce pormenorizado de las relaciones entre punitividad y crueldad (Mendiola, 2014); me interesa, más bien, sobre el trasfondo que dibujan esas relaciones, trazar un semblante genérico sobre la (recurrente) producción de lo inhabitable, sobre lo que supone, por volver a utilizar las palabras de Calveiro, pergeñar intentos para “anular selectivamente a su antojo prácticamente todos los vestigios de humanidad”: lo inhabitable funciona a contracorriente de lo que es el con-vivir, del co-existir con otros en contextos sociales que aun estando inmersos en tramas de relaciones de poder, posibilitan lógicas de dependencia e interacción a través de las cuales la vida se mantiene con vida sin que sea mutilada en su propio vivir. Lo inhabitable arranca los vestigios de humanidad, los disuelve, hace estallar los mínimos de dignidad que la vida requiere y exige, confina los derechos humanos a la letra muerta de unas declaraciones olvidadas, atenta directamente contra el vivir sin necesidad de matar porque lo que lo caracteriza, en última instancia, no es sino la posibilidad de producir una *vida expuesta*: un vivir al que se le quiere despojar de refugios y protecciones de diverso signo, un vivir puesto a disposición de un régimen de poder, una vida expuesta a la intemperie, al dolor, al sufrimiento, una vida que no quiere ser vivida.

Para llevar a cabo esta propuesta se realizará un doble movimiento. En primer lugar, se abordará el horizonte analítico que encierra el concepto de lo inhabitable, poniendo de manifiesto sus dimensiones y rasgos más sobresalientes. En segundo lugar, se procederá a dialogar con algunas de las aportaciones que han tenido más repercusión en el ámbito de lo biopolítico, en especial la propuesta foucaultiana (2003, 2006) de imbricar distintos regímenes de poder y la agambeniana (1998) concernida con la producción de nuda vida. Lo inhabitable tomará elementos de ambas aportaciones pero recorta sobre ellas una diferencia que posee lazos estrechos con la propuesta en torno a lo necropolítico desarrollada por Mbembe (2011, 2012).

Este recorrido permitirá articular un relato en torno a lo inhabitable que pone en conexión espacios y cuerpos, un relato que imbrica escenarios en apariencia diversos pero que revisados bajo la imagen de lo inhabitable pueden ser contemplados como ejemplos de una narrativa de largo alcance que en ningún caso pretende hacer las veces de un metarrelato omnisciente. Una narrativa desde la que visitar, en última instancia, las lógicas de producción de los hábitats que habitamos, como si lo inhabitable fuera también un *síntoma* (Didi-Huberman) que se reactualiza, un espejo desde el que ver(nos), desde el que confrontarnos con aquellas subjetividades que, careciendo de reconocimiento, son más proclives a habitar lo inhabitable.

2 El régimen espectral de lo inhabitable

La filosofía, dicen Deleuze y Guattari, es una disciplina que consiste en crear conceptos (1997: 11). Más allá de cualquier intento por trazar férreos límites disciplinares y bajo la premisa de que la tarea misma de pensar debe ser un ejercicio que atraviesa, problematiza y conecta diferentes ámbitos del saber, desde estas páginas, retomando la apreciación del devenir Deleuze-Guattari, se pretende trazar una semblanza del concepto de lo

inhabitable, esbozar una reflexión que dibuje sus contornos, mostrar sus recorridos, sus líneas de conexión, sus potencialidades en tanto que herramienta con la que repensar procesos sociales que inciden en las geografías en las que estamos inmersos; eje directriz de una reflexión que indaga en el ordenamiento de lo social mostrando el trasfondo de violencias simbólicas y materiales que lo recorren como parte consustancial.

Pensar el concepto de lo inhabitable, exigiría asumir, desde el inicio, que todo concepto es un campo de intensidad variable en donde tienen lugar articulaciones, reparticiones e intersecciones; es “una encrucijada de problemas donde se junta con otros problemas existentes”, componiendo así una “heterogénesis, es decir una ordenación de sus componentes por zonas de proximidad” (Deleuze y Guattari, 1997: 24, 25). El concepto irrumpe entonces como una hilazón que problematiza, que entabla vínculos con otros conceptos con el fin de articular un territorio discursivo que recompone el ejercicio de pensar sobre la base de las conexiones móviles que se desatan entre sus distintos componentes. Por todo ello, el concepto no está llamado a reproducir el pensamiento imperante, no se concibe como un ámbito acotado de fronteras bien delimitadas: el propio concepto trabaja a contracorriente de lo que sugiere la etimología de la definición (el establecimiento de límites) porque es un campo, como decía, de intensidad variable cuyos componentes pueden modificarse o redefinir su trama de relaciones y cuya potencialidad habrá de evidenciarse en su propio uso. El concepto, en este sentido, opera bajo la lógica de una ciencia ambulante, itinerante, que consiste “en seguir un flujo en un campo de vectores” con el fin último de “inventar problemas” (Deleuze y Guattari, 1988).

La fuerza de un concepto como lo inhabitable habrá de contrastarse sobre la base de estas premisas analíticas, sobre la base de su heterogénesis subyacente que abre territorios por indagar. Y aquí hay ya una dimensión de esa heterogénesis –aquella que orbita en torno a lo que supone *habitar*- que es preciso encarar en la medida en que está en el sustrato de todo lo que a continuación se irá exponiendo. La propuesta de lo inhabitable se levanta sobre la consideración de que la ontología de lo social está ineludiblemente vinculada a toda una trama de espacios que posibilitan la conformación de la subjetividad. No tanto reconocer que lo social se da en el espacio sino que lo social acontece en paralelo a lo espacial, que lo social es producción de y desde espacios. Lo inhabitable, por ello, se presenta en su propia formulación como un concepto inherentemente geográfico; dialoga con lo que supone habitar y, sobre todo, con lo que es o tendría que ser lo habitable. Podríamos haber aludido a la imagen de lo invivable pero me interesa mantener esta continua alusión a lo geográfico que la inhabitabilidad comporta porque el vivir, en última instancia, es una práctica espacializada, un habitar, un estar, ocupar y experimentar los espacios. Hay toda una corriente del pensamiento que en sus proyecciones filosóficas (Deleuze y Guattari, 1988; Foucault, 2006; Pardo, 1992; Serres, 1995), sociológicas (Lefebvre, 2013; Massey, 2005), antropológicas (Ingold, 2000; Whatmore, 2002) o geográficas (Lussault, 2015), proporciona un andamiaje teórico-analítico necesario para tener presente en todo momento la espacialidad del vivir. Todo ello, cuyo desarrollo más pormenorizado no tendría cabida en este artículo, queda ahora como trasfondo, como el sustrato teórico desde el que aproximarnos a la geografía de lo inhabitable.

Lo inhabitable dialoga entonces con lo habitable (lo vivible) en tanto que articula una determinada forma de habitar que se caracteriza por su negatividad, por la imposibilidad misma de habitar esos espacios, por la peculiaridad de estar en unos espacios que se conforman para negar la vida misma. Lo inhabitable, decía antes, funciona a contracorriente del vivir, atenta contra la vida, la expone a la intemperie: en lo inhabitable el habitante se aleja de aquella banalidad que impregnaba los hábitats y los habitantes, queda suspendido, sin anclajes, sin espacios en los que reconocerse, sin cuerpos que sentir como propios. Lo inhabitable impone, con violencia, lo extraño, lo ajeno. Lo inhabitable, entonces, lejos de ser una elección se impone como castigo, porque en el vastísimo campo de formas de vida que lo humano ha ido pergeñando no cabría pensar una forma de vida que quisiese para sí un vivir que atenta directamente contra la vida misma. Se puede querer la muerte y practicar el suicidio pero otra cosa, sustancialmente distinta, es querer vivir en una geografía que atenta precisamente contra cualquier formulación que el querer vivir pudiera enunciar.

Pensar lo inhabitable desde la exposición a la muerte exige clarificar un matiz fundamental que hasta ahora no ha sido enunciado, un matiz que alude a la propia significatividad ontológica de la exposición. Entender en toda su radicalidad la violencia que subyace a la exposición a la muerte precisa tomar en consideración *previamente* que la propia cualidad de lo viviente *se da y acontece desde la exposición*. Esta afirmación exige una doble acotación. La primera se rebela contra el principio de la interioridad en tanto que primacía de la racionalidad y la reflexividad para entender las formas de estar en el mundo y se rebela porque el inicio mismo de estar en el mundo pasa ineludiblemente por la corporalidad de la subjetividad, porque vivir es sentir desde y con el cuerpo, con lo que todo sentido arrastra ya el modo en que ese mundo se ha experimentado a través de los sentidos que imbrican al cuerpo con el mundo. La profunda imbricación entre el sentido y el sentir (Nancy, 2010) estaría en el sustrato de una *ontología biopolítica de la habitabilidad* (Mendiola, 2014) en la que el hábito irrumpe como bisagra que conexiona el hábitat con el habitante, una forma de estar encarnada que deriva del ordenamiento de los espacios habitados y que se proyecta hacia el proceso de subjetivación. El cuerpo adquiere así una centralidad irrenunciable en todo ejercicio para pensar el devenir biopolítico en el que estamos inmersos.

La segunda acotación, por su parte, vendría a reconocer que el vivir encarnado no puede ser sino un con-vivir, que el cuerpo no está cerrado sobre sí mismo sino que se abre a otros cuerpos, que los precisa por la simple razón de que vive, y sólo puede vivir, en tramas de interdependencia. El ideal de una subjetividad centrada que había olvidado el sustrato ontológico de lo corporal y que, significativamente, había enfatizado la corporalidad de la diferencia (de esa diferencia indígena, marginal, sexualizada) despojándola de racionalidad, se revela él mismo como una falacia que ignora o silencia su propia geografía y esas tramas de interdependencia que posibilitan toda subjetividad, incluida lógicamente la de aquellos que obvian la interdependencia misma. Asumir la apertura corporal de lo humano y su entronque con tramas de interdependencia es asumir que lo humano se asienta sobre una vulnerabilidad ineluctable (Butler, 2006), que hay una suerte de herida abierta que posibilita lo humano y que vivir es, en gran medida, habitar esa herida, habitar la exposición misma: "El cuerpo es el ser-expuesto del ser" (Nancy, 2010: 28).

Decir que vivir es habitar la vulnerabilidad de lo humano es decir que el vivir mismo está compelido a encarar, desde la heterogeneidad que se desprende de toda una miriada de formaciones simbólico-culturales, la apertura misma pero no tanto para cerrar la herida, como si esta pudiera en última instancia clausurarse, cuanto para articular formas de vida interdependientes que permitan con-vivir con la herida, con-sentir formas en las que poder reconocerse y reconocer al otro que posibilita mi vivir. La asunción de la vulnerabilidad ontológica de lo humano supone, en definitiva, conferir al cuidado una centralidad irrenunciable ya que ahí se gesta la posibilidad misma de la vida. Ello en modo alguno supone idealizar el cuidado mismo: las relaciones de poder lo atraviesan, lo marcan como terreno de desigualdades y exclusiones, algo que el feminismo no ha dejado de enfatizar. Pero sí supone subrayar su indudable importancia en tanto que prerrequisito desde el que pensar y practicar el convivir. Estar expuesto es estar tendido y tenido por cuidado.

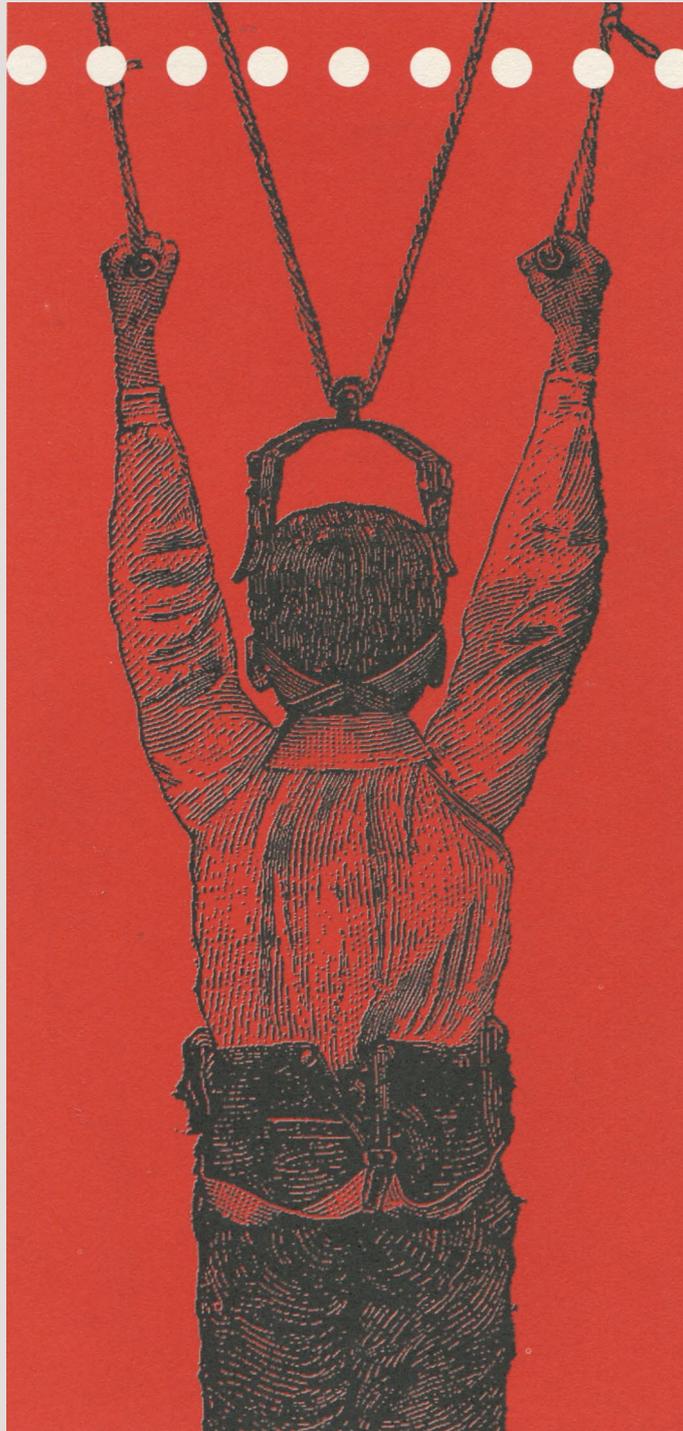
Sobre este trasfondo, la expresión que enhebra esta reflexión, aquella que se despliega en torno al estar expuesto a la muerte, puede ser ahora entendida en toda su radicalidad porque lo que ahí se suscita, en última instancia, no es sino una exposición a la cual se le quiere cercenar la posibilidad misma del cuidado con lo que esa vida, lo inhabitable, se mantiene como mera exposición, esto es, se produce de tal forma para que conserve su carácter de exposición, imposibilitando al mismo tiempo que se pueda restaurar lo que la propia exposición demanda y requiere para convivir. Lo inhabitable vendría a designar entonces la producción misma de la exposición en tanto que tal, un ensañamiento en y con la herida sobre la que se asienta la vulnerabilidad de lo humano, la crueldad de querer posicionarse en la apertura para negar desde ahí toda forma de cuidado. Esto es lo inhabitable: socavar todo asomo del mundo con-sentido que propicia el cuidado; esto es lo que la exposición a la muerte desencadena: quedar sumidos en la exposición sin posibilidad de cuidado, quedar abiertos, desnudos, a la intemperie, sufrir en la piel y en el sentido esa violencia que deshace la ontología de lo humano. Expuestos a la

muerte, tendidos hacia su posibilidad, sin que necesariamente haya que matar. Esto es lo que late, como peligro, en todo el campo de actuación desplegado en torno a lo inhabitable.

Por todo ello, por esa violenta marca que nos confronta directamente a la destrucción de la ontología sobre la que se levanta la subjetividad, nos apercibimos rápidamente de una cierta dificultad para nombrar lo que aquí está en juego. Hay, cabría acaso sugerir, un cierto aire espectral que rodea lo inhabitable, una suerte de extrañeza radical, lo inhóspito mismo, un aire espectral desde el que opera no sólo el ya aludido quiebre de los hábitos, sino también un quiebre de ciertos hábitos conceptuales para poder pensarlo en su radicalidad. Sin embargo, en el marco de esta indudable dificultad, quizás la propia figura de lo espectral nos puede ayudar a pensar lo inhabitable. Si es así, creo que ello pasaría por poner en relación tres dimensiones que se suscitan en torno a la imagen del espectro.

En primer lugar, constatar que el espectro adviene como huella de algo que le precede; en su acepción física compone una imagen producto de la interacción entre una sustancia y la luz, un vestigio en el que leer el modo en que esa sustancia se comporta bajo unas determinadas circunstancias. El espectro aquí no es un acontecimiento cerrado sobre sí mismo cuanto la *plasmación* de algo que le precede, una suerte de concreción de una realidad más amplia que se atisba tras la imagen producida. Si llevamos esto a nuestro campo de reflexión podríamos argüir que el espectro dibujado es la violencia misma que recorre lo inhabitable, sus prácticas concretas, su quehacer bélico-punitivo, pero todo ello estaría aconteciendo bajo el influjo (por seguir utilizando el símil) de una luz que responde a un ordenamiento de lo social que posee derivas político-jurídico-simbólico-económicas. No podríamos minusvalorar ninguna de estas dimensiones citadas: lo inhabitable se desprende de un modo de hacer *política* en tanto que aglutinante de formas de hacer y pensar desde las que se establece cómo han de quedar configurados los espacios que habitamos y en donde se dirime el modo en que ahí se produce la vida y (la posibilidad de) la muerte; requiere de un entramado *jurídico* que reglamenta cómo debe ser el sustrato normativo de lo social y el modo en que este puede quedar subsumido en una lógica securitaria marcada por la excepcionalidad para hacer frente a lo que se define en términos de riesgo y amenaza; demanda unas lógicas simbólicas de ausencia de reconocimiento para un determinado tipo de subjetividades (aquellas que encarnan la exclusión, el peligro) que quedan definidas mucho más por lo que son que por lo que han hecho o pudieran haber hecho; y, por último, contiene toda una forma de entender la gestión *económica* de lo social, asociada ya al neoliberalismo, en lo que este tiene de proyecto para mercantilizar y financiarizar la existencia. Descuidemos cualquiera de estas dimensiones, así como las interpenetraciones que se desatan entre ellas, y la comprensión de lo inhabitable comenzará a tambalearse. Podríamos decir, en consecuencia, que la luz (el ordenamiento multidimensional) que se proyecta sobre la sustancia (la práctica concreta bélico-punitiva) deja un espectro (la violencia que se desprende de esas prácticas) que únicamente deviene comprensible atendiendo a las peculiaridades de las interacciones desatadas entre la luz y la sustancia. La insoportable violencia de lo inhabitable, el espectro que deja, no puede ocultar todo aquello que lo envuelve y posibilita.

En segundo lugar, y retomando su acepción médica, cabría hablar de un espectro para aludir al abanico de síntomas que se pueden tratar con un medicamento, las circunstancias en las que puede aplicarse. Si la anterior acepción física nos remite directamente a una determinada plasmación, esta nos conduce, por el contrario, a una proyección. Llevado a nuestro ámbito de reflexión, cabría sugerir que lo inhabitable en tanto que espectro no responde únicamente a lo que acontece en una determinada geografía cuanto a las conexiones que se desatan entre distintas espacialidades. Es decir, lo inhabitable no es una isla; puede tener contornos muy precisos y delimitados, pero irrumpe porque ya hay lazos pasados y presentes con otras geografías. Lo inhabitable, en su acepción geográfica, alude a una trama de espacios interconectados, a circunstancias que se repiten, a prácticas que sucedieron en otros lugares, a violencias que operan simultáneamente en geografías distintas. La geometría euclidiana de contornos nítidos no nos ayuda aquí; precisamos una topología compleja de lo inhabitable, descomponer la madeja de espacios, sus cercanías, alejamientos o solapamientos, su



Poema 7, serie Foucaultianas. © Antonio Montesino
"Espacios y silencios" La Ortiga nº 59/61, año 2005.

conectividad, los flujos de distinto tipo que los imbrican. Afirmar que lo inhabitable no es una isla es testificar, en última instancia, su heterogeneidad constitutiva. Habrá que ver, en consecuencia, en todo aquello que cubre la proyección de un espectro, las relaciones trenzadas entre esas inhabilitades: componer un relato que posibilite ver las conexiones, desentrañar lo específico pero verlo al mismo tiempo como huella de algo que lo supera y lo conecta a otras realidades. Mirada bifocal que transita, conectándolas, por diferentes geografías evidenciando que todo espacio lleva la huella de otros espacios, del mismo modo en que el yo lleva la huella de una(s) otredad(es) constitutiva(s).

Y habría, por último, una tercera acepción de lo espectral que merece ser traída a colación. La etimología del espectro nos recuerda que ahí se alude a una imagen; imagen de algo cercano, que se está acercando pero que permanece invisible o invisibilizado, algo que se barrunta que puede estar más allá de lo conocido, de lo habitual pero que por su propia cercanía ha dejado de ser ajeno, una suerte de extrañeza que linda con la cotidianidad. En el espectro, cuando se asocia ya a lo fantasmal, a lo monstruoso, cuando la proximidad se atisba, se desencadena un quiebre en la normalidad de lo cotidiano, nos confronta con otro orden, con otra alteridad: “El espectro de lo Otro, de lo no susceptible de domesticación, o sea, literalmente, de lo *inhospito*” (Duque, 2004: 26; subrayado en el original). Hay, por ello, algo liminar en el espectro (Derrida, 1995), una suerte de conexión de realidades, la sospecha de que en lo monstruoso no anida una diferencia radical cuanto un espejo en donde se reflejan temores, deseos, una huella que nos interroga sobre esta habitualidad que ahora se resquebraja cuando contempla algo inasible e inasumible, el ejercicio violento, en nuestro caso, por deshacer lo humano, el terror desnudo. La etimología de lo monstruoso, como es bien sabido, remite a ese mostrarse (*monstrum*), pero también expresa una advertencia (*monere*), acaso el mensaje de que en esa diferencia, aparentemente extraña, inasumible, que lo espectral encierra, está adherido algo que nos es propio, cercano, demasiado cercano. Lo inhabitable como imagen monstruosa muestra la vida mutilada, dañada, doliente, la vida que ve quebrados los hábitats que habitaba, la vida que es expulsada de donde habitaba, la vida sustraída que experimenta en la piel la destrucción de los hábitos, su reducción a mera corporalidad expuesta a un poder que dispone impunemente de ella. Lo inhabitable es la vida que vive una vida que no es vida porque niega el vivir mismo. Eso nos muestra pero acaso también nos advierte que, como ya se ha sugerido, lo inhabitable no nos es ajeno y que el horror que destila, lejos de ser un error, algo circunstancial y anecdótico, responde a algo que incide y atraviesa en la trama de hábitos que habitamos, que nuestra habitabilidad tiene vínculos subterráneos con lo inhabitable y que, en consecuencia, la producción de lo inhabitable se revela como *nuestra monstruosidad*, la inmundicia de nuestro mundo.

Esta última afirmación expresa con más contundencia algo que ya se había sugerido en las anteriores acepciones del espectro, aquellas referidas a la plasmación y a la proyección, esto es, lo referido a un ordenamiento político-jurídico-simbólico-económico subyacente y a una geografía abigarrada que conexiona espacios distintos. Lo inhabitable no es el horror carente de conexión con lo que conocemos, es lo que emana de unas formas de pensar y hacer, de una racionalidad, de algo que dista mucho de ser(nos) ajeno. En la liminaridad de lo espectral que nombra lo inhabitable vemos nuestros hábitats, nuestros hábitos. Vemos la conexión, el pasaje. Cabría hablar, por todo ello, cuando las tres acepciones de lo espectral pueden ser ya puestas en relación, retroalimentándose, de un *régimen de espectralidad articulado en torno a lo inhabitable*, un régimen con sus ordenamientos, sus geografías, sus monstruosas y violentas reconfiguraciones de lo conocido y reconocible, un régimen que borra de raíz cualquier lectura de lo inhabitable como error, como anomalía, como algo que no nos atañe, para, por el contrario, afirmar con una contundencia inquietante, que lo inhabitable es el régimen espectral que se incuba en nuestros hábitats, en nuestros hábitos, la cara oculta del progreso occidental, el residuo de una lógica securitaria que compone peligros, miedos y enemigos. Lo inhabitable es la destrucción de la vida sobre la que se levantan otras vidas, la grieta por la que se precipitan las vidas sustraídas de un régimen de reconocimiento que las salvaguarde en sus derechos básicos para quedar, en última instancia, expuestas a la muerte: la imagen que (nos) ilumina lo que se oculta.

3 Necropolítica y poder cinagético

Si respetamos la conocida distinción foucaultiana en torno a la diferenciación de tres regímenes de poder que se proyectan, respectivamente, hacia la violencia directa del soberano sobre los súbditos, hacia la producción de cuerpos dóciles que habrían de incorporar el discurso de la disciplina y hacia la articulación de procesos de gubernamentalidad que actúan fundamentalmente sobre el medio con el fin de “conducir las conductas”, cabría concluir que la figura de lo inhabitable acontece de un modo intersticial en el marco de esa diferenciación. Intersticial porque sus lógicas de funcionamiento no responden por entero a ninguno de esos regímenes de poder, pero también porque su propia peculiaridad (en la propia heterogeneidad de situaciones que se desatan en torno a lo inhabitable) pone en relación formas de hacer y pensar que presentan ligazones con el escenario propio de esos regímenes de poder aludidos.

El escenario de lo inhabitable no precisa la violencia impune del hacer morir que despliega el soberano sobre el cuerpo de aquellas personas que se alejan del orden simbólico y normativo, y menos aún precisa ese “teatro del sufrimiento” en donde se individualiza el sufrimiento para colectivizar el terror (Foucault, 1995, 2003). Tampoco precisa de un trabajo sobre el cuerpo para moldearlo con el fin de que se avenga a reproducir lo que el decir y hacer disciplinar demanda para obtener sujetos desprovistos de todo potencial político-crítico, al tiempo que quedan subsumidos en una lógica de rentabilidad económica (Foucault, 1990). E, igualmente, lo inhabitable no concuerda del todo con una lógica gubernamental que articulando regímenes de movilidad jerarquizados internamente parece incidir más sobre el medio que sobre el cuerpo con el fin de modular el campo de posibilidades de los sujetos (Foucault, 2006). Y sin embargo, si nos desprendemos de lo que se suscita en esta triple caracterización que ofrece Foucault, tendríamos que desprendernos de elementos que son centrales en la propia caracterización de lo inhabitable. Tenemos aquí, por tanto, una tensión, una trama de relaciones con sus paradojas internas, que es necesario encarar.

Lo inhabitable, ya se ha dicho, es una producción de vida tendida hacia la (posibilidad de) muerte y esta misma afirmación exige pensar la producción de muerte en un contexto como el actual; un contexto en el que si atendemos a una parte sustancial de las reflexiones que se han desplegado en el ámbito de lo biopolítico, está más preocupado con la producción de vida que con la producción de muerte. Foucault ya encaró esta cuestión, la innegable permanencia de la función muerte en el marco de lo biopolítico, en estos términos: “¿Cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, de la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?” (Foucault, 2003: 218). Teniendo en cuenta, como él mismo matiza, que “cuando hablo de dar muerte no me refiero simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera” (Foucault, 2003: 220; el subrayado es añadido). La respuesta de Foucault, como es sabido, pasa por el modo en que el biopoder, en determinadas circunstancias, interactúa con el racismo. La tanatopolítica asociada al régimen nazi irrumpe aquí como ejemplo paradigmático, pero si únicamente circunscribimos la respuesta a este ámbito, la potencia misma de la pregunta lanzada por Foucault comienza a palidecer.

En un texto sin duda relevante para comprender cómo se integra la función de muerte de la que habla Foucault en el seno de las citadas lógicas gubernamentales y todo lo que de ello se deriva, Mbembe aludirá a una formación *necropolítica* (2011, 2012) que en modo alguno designa algo previo o posterior a la biopolítica, sino una forma de hacer y pensar que atraviesa el propio desarrollo de la modernidad, desde sus inicios, adhiriéndose de un modo paradójico y tensional a formas de corte más biopolítico. La necropolítica que enuncia Mbembe remite a una lógica de la excepcionalidad securitaria asumida por una soberanía (neo)liberal-(neo)colonial que

instrumentaliza la existencia humana posibilitando la destrucción de cuerpos y sujetos considerados superfluos, siendo este carácter superfluo algo que, en gran medida, viene acompañado de un discurso que no deja de construir una *noción ficcionalizada o fantasmática del enemigo*. Desde ahí, la necropolítica se refiere entonces a “ese tipo de política en que la política se entiende como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el límite de la muerte” (Mbembe, 2012: 136).

Mbembe retoma la centralidad que Foucault confiere al racismo pero la ubica en una reflexión sin duda más pormenorizada en términos ontológicos e históricos y en donde la referencia al nazismo queda ya desprovista de esa centralidad incuestionable que, como ya denunciara Cesaire (2006), no deja de destilar una cierta postura etnocéntrica. Para Mbembe “por principio de raza es necesario entender también una *forma espectral* de división y de diferenciación humana susceptible de ser movilizad para estigmatizar, excluir y segregar; prácticas con las que se busca aislar, eliminar, inclusive destruir físicamente a un grupo humano” (2016: 106; el subrayado es añadido). La forma espectral que inaugura y perpetua el racismo estará presente de un modo determinante en las conexiones desatadas entre “lo político y el poder de matar, entre el poder y las mil maneras de matar o dejar (sobre)vivir” (2016: 107). El racismo y sus concomitancias coloniales, dibujarán toda una apropiación del espacio que desencadena una zoologización de la vida, ya apuntada por Fanon (2001), por medio de la cual se pierde la capacidad para gestionar el “hogar”, el cuerpo y con ello la posibilidad de adquirir un status político en tanto que sujeto reconocido; la vida del esclavo, del que está subsumido en una lógica racial-colonial deviene, en consecuencia, “una forma de muerte-en-la-vida” (2011 :33).

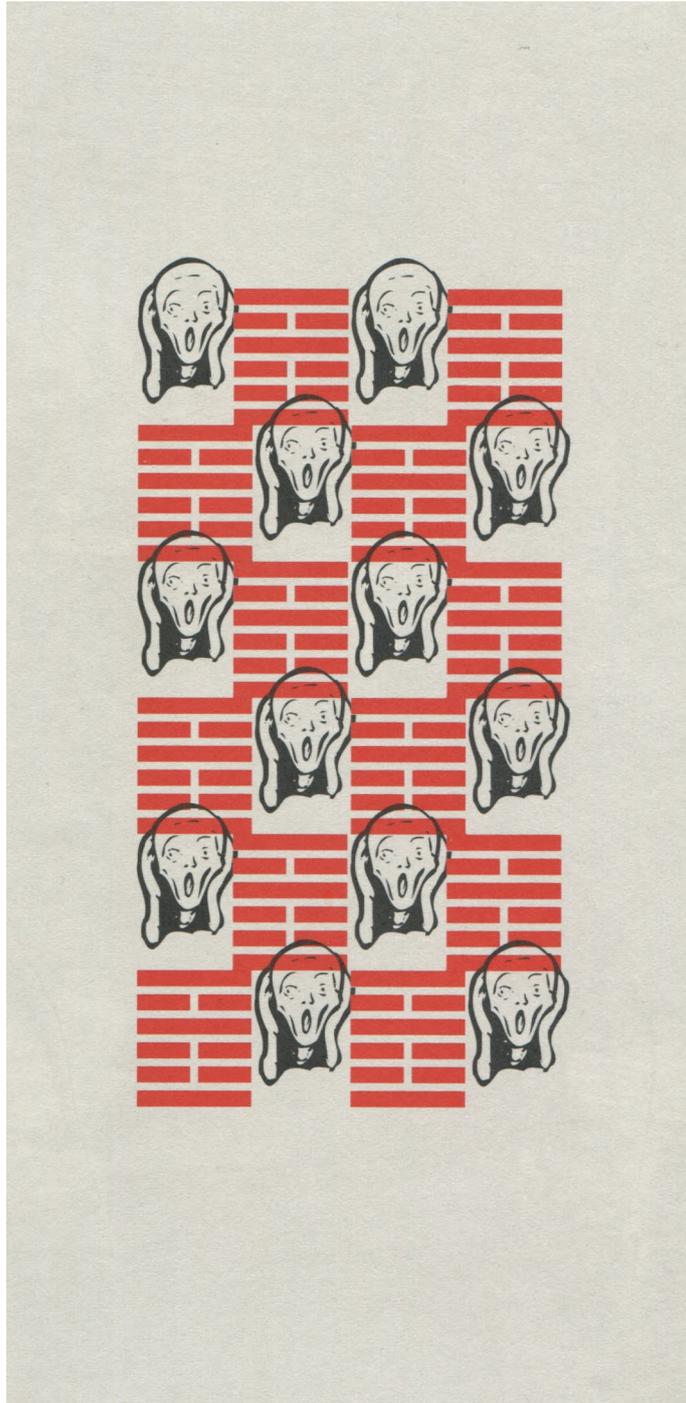
Me interesa tener presente esta relación tensional entre el hacer-vivir y el hacer-dejar-morir y la centralidad que ahí adquiere el racismo, pero me interesa también ahondar en la propuesta lanzada por el pensador camerunés cuando alude a la existencia de un *devenir-negro del mundo* (2016: 32), porque ello permite abrir la respuesta, limitada, que da Foucault y nos posibilita el ejercicio introspectivo de rastrear esas formas del hacer-dejar-morir, del exponer a la muerte, de “la humanidad en suspenso” que la necropolítica inaugura de un modo recurrente y fragmentario en tanto que precarización radical de la existencia humana. Tenemos así, por una parte, la premisa de que la función muerte está lejos de constituir una forma del pasado que no dice ya nada del presente y, por otra, la tarea de indagar, desde un pensamiento concernido con lo actual, tal y como queda tematizado por Foucault, en los modos en que esa función se produce tanto en lo que pueda quedar concernido con el racismo pero también, como sugiere Mbembe, en lo que acontece en ese devenir-negro, en las circunstancias que *acaban con el límite de la muerte* y que, por tanto, *la propagan como posibilidad* para unos sujetos definidos diferencialmente en función del grado en que quedan asociados a esa figura fantasmática del enemigo, convertido en el *objetivo principal y absoluto de lo político* (Mbembe, 2012: 134). Algo que sin duda resuena con lo que antes hemos llamado el régimen espectral de lo inhabitable.

Creo que la noción central para ahondar en toda esta cuestión orbita, en gran medida, en torno a la noción ya aludida de *exposición*; las prácticas sociales que producen y gubernamentalizan unas formas de vida que quedan signadas por quedar expuesto en una situación de indefensión, de desnudez. La hibridación desatada entre el hacer-vivir y el hacer-dejar-morir sin que la muerte acontezca necesariamente como producto de ese hacer directo del poder soberano-estatal sobre el cuerpo, pasa así por producir una forma de vida que se ve descontextualizada de sus anteriores formas de estar en el mundo, de modo tal que queda subsumida en un proceso de exposición que precariza de un modo intenso sus condiciones vitales. En este debate deviene central, indudablemente, la ya conocida postura de Agamben, en toda su articulación de una reflexión biopolítica que orbita en torno a las nociones del *bando* (una lógica de captura que incluye lo viviente en el espacio del poder desencadenando al mismo tiempo su exclusión), la *excepcionalidad* (una lógica político-jurídica que posibilita el despliegue del bando a través de las hibridaciones complejas entre derecho y violencia, permitiendo así que el derecho suspenda la norma vigente para salvaguardar un determinado ordenamiento de lo social), el *campo* (la plasmación geográfica de la vida subsumida en el bando) y el *homo sacer* (el habitante del campo cuya muerte

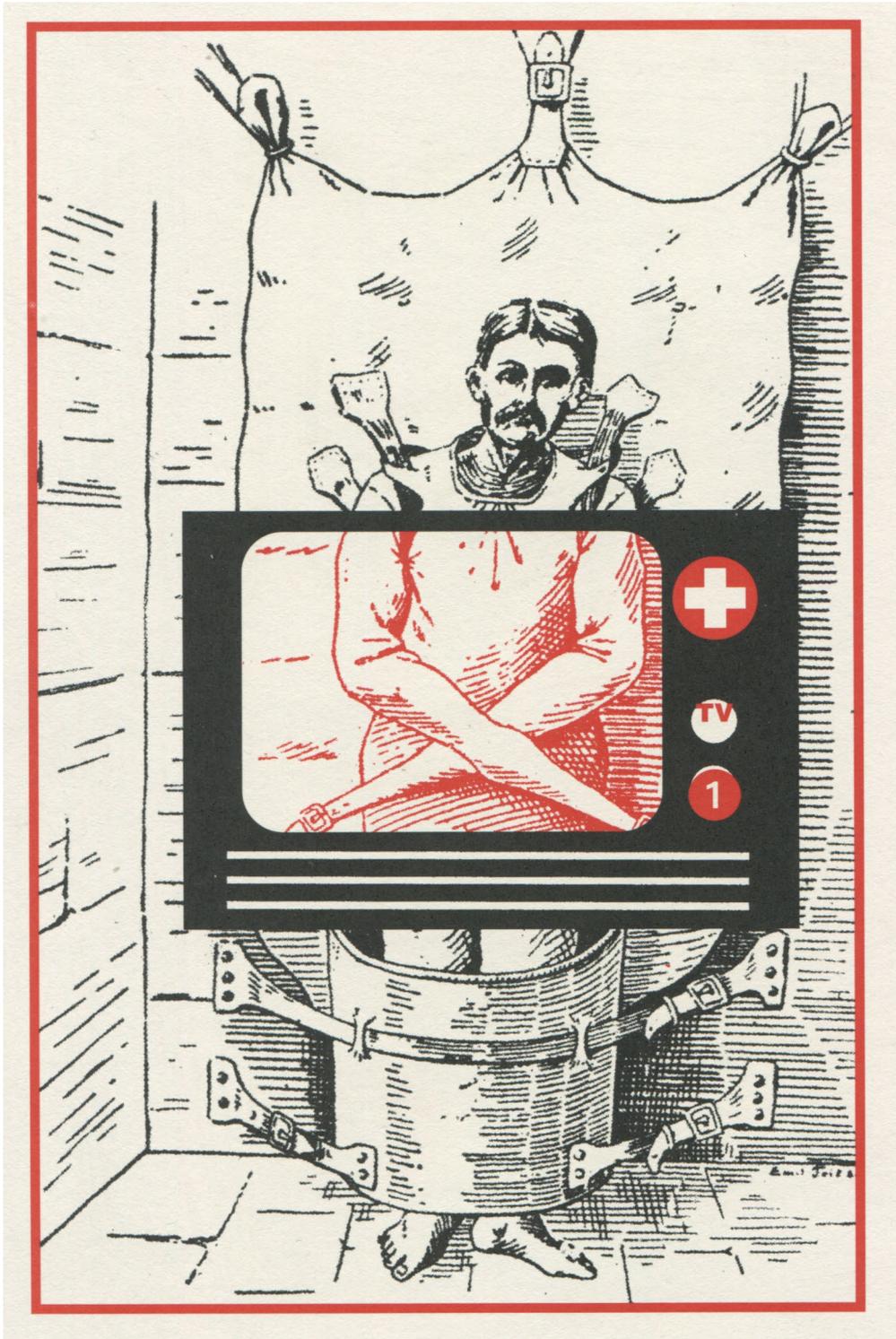
deviene impune). No es necesario volver aquí a glosar el planteamiento de Agamben enfatizando sus puntos más sobresalientes; pero sí me interesa, por las indudables concomitancias que existen con la figura de lo inhabitable, enfatizar dos cuestiones.

La primera de ellas es que, a juicio de Agamben, el régimen biopolítico que atraviesa la biopolítica occidental está marcado, en gran medida, por el modo en que la *zoe*, aquello que viene a designar a la vida en su dimensión más propiamente animal en tanto que sustrato biológico-corporal que posibilita el hecho mismo de estar vivo, queda proyectada (capturada, cabría decir, mediante la lógica del bando y toda la trama de violencias simbólicas y materiales que ahí pudieran activarse) hacia un determinado ordenamiento político de un modo tal que, en última instancia, imposibilita una nítida distinción entre esa *zoe* y la *bios* en lo que esta tiene de vida cualificada, pensada y vivida según las prácticas sociales que operen en un determinado contexto cultural. La indistinción entre *zoe* y *bios* (y la que se desata de un modo ulterior entre hecho y derecho), será a la postre la que desencadene una vida que queda ya signada por esa indistinción, una vida, la *nuda vida*, que está en el sustrato mismo de la biopolítica occidental, una vida que dice la peculiaridad de ese régimen biopolítico, una vida desprovista de cualquier lógica de reconocimiento, que ha dilapidado la posibilidad misma de la protección quedando así, en definitiva, confrontada, desde su propia desnudez, ante un poder que podrá disponer impunemente de esa vida. Desde esta premisa sucintamente enunciada, Agamben afirmará, problematizando la biopolítica foucaultina, que “*la vida expuesta a la muerte* (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario” (Agamben, 1998: 114; el subraya es añadido). Aquí estar expuesto es estar desgajado de la *bios* que permitía vivir en formas de vida reconocibles, dotadas de contextos socionormativos, impregnadas de tramas simbólico-culturales que conferían un sentido al vivir. Y la exposición a la muerte, dirá Agamben, está lejos de ser un acontecimiento puntual, algo que acaso sucedió una vez; muy al contrario, dicha exposición opera mediante una lógica de la repetición, de su reactualización y es esto, precisamente, lo que revela su centralidad en tanto que *elemento político originario* que se da recursivamente hasta el presente. La nuda vida *acompaña* a la biopolítica occidental y, como consecuencia, la propia categorización de la vida expuesta a la muerte debe entenderse en un sentido procesual, en el sentido de que es algo que se está haciendo, que no deja de hacerse, que la vida queda expuesta porque hay una lógica subyacente recursiva conducente a la producción de esa exposición. Allí donde para Foucault la exposición a la muerte es una práctica que acontece dentro de un marco más general concernido con lo biopolítico, para Agamben esa exposición signa la relación política central de Occidente, confiriéndola una suerte de *telos* que atraviesa el devenir de lo social.

El segundo elemento que quería subrayar alude a las peculiaridades geográficas de la vida expuesta, lo que en Agamben queda nombrado con la figura del campo. Tomando como sustrato histórico-existencial la experiencia de los campos de concentración nazis y lo que ellos supusieron en términos de articulación de un espacio de indistinción entre hecho y derecho, Agamben sugiere un principio de definición del campo que es preciso traer a colación: “Al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna” (Agamben, 2001: 40). El campo reduce la vida a su mera condición biológica corpórea, despojando a sus habitantes de todo derecho reconocible, de cualquier condición política desde la que interactuar con un sujeto inmerso en un marco consentido de reconocimiento simbólico que actuaría como freno para la imposición de violencias. El habitante del campo, el homo sacer, aquel a quien se puede dar muerte sin que de ello se deriven consecuencias de tipo jurídico-político, deviene un ser liminal, excluido de lo social pero incluido en una violencia irrestricta. Un ser sometido a la captura, a una inclusión que le excluye, una vida que no es la vida cualificada de la *bios* ni la propia dimensión biológica de lo viviente que nombra la *zoe*, es la vida nuda que torna indistinguibles *bios* y *zoe*, vida que experimenta en su propio cuerpo, inerme, que todo es posible. El campo de concentración nazi actúa aquí como antecedente paradigmático de lo que constituye el campo pero, como el propio Agamben reconoce, “si la esencia



Poema 3, serie Tabloideas. ©Antonio Montesino
"Espacios y silencios" La Ortiga nº 59/61, año 2005.



Poema 10, serie Foucaultianas. ©Antonio Montesino
"Espacios y silencios" La Ortiga nº 59/61, año 2005.

del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio de nuda vida como tal, tendremos que admitir entonces que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de esta índole, con independencia de los crímenes que allí se han cometido y cualesquiera que sean su denominación y sus peculiaridades topográficas” (1998: 221). Para Agamben, la geografía del campo expone y reactualiza así, en su propia materialidad, la lógica recursiva que subyace a la producción de vida expuesta a la muerte y es, precisamente por ello, que la noción de campo adquiere una centralidad indudable toda vez que este deviene “la matriz oculta de la política en que todavía vivimos”, el “nuevo *nomos* biopolítico del planeta” (1998: 224).

Hay aquí, indudablemente, fuertes conexiones con el planteamiento que estamos tratando de desplegar, toda vez que la imagen del campo es la que más resonancias posee, en el ámbito de los debates biopolíticos, con el concepto de lo inhabitable. Pero también hay diferencias; y algunas de ellas no son menores. En Agamben hay una poderosa intuición, acaso una sugerencia: la articulación de una geografía crítica que indague en la producción de los campos. Sugerencia, porque no hay un desarrollo que profundice en ese sentido; ni históricamente ni en sus formulaciones actuales. La producción del campo queda subsumida en una relación política (la que marca el abandono) convertida en una suerte de designio que recorre la política occidental mediante una lógica expansiva que no deja de producir excepcionalidad y campo. Hay una indudable preocupación por la espacialidad de la biopolítica en Agamben (Minca, 2007) pero también es cierto, cabría argüir, que hay un escaso desarrollo teórico-conceptual de la conformación espacial de lo social. Y esa insuficiente atención conferida a lo espacial acaso es el trasfondo desde el que se levanta la primacía que adquiere el modelo de campo nazi, como si este campo fuera el ejemplo por antonomasia en donde leer lo que supone la producción y vivencia del campo, como si desde ese espacio hubiera que leer lo que sucede en otros espacios. Se alude al campo pero se elude un desarrollo sociohistórico de la producción de campos. El descuido, por poner tan sólo un ejemplo, de la profunda relación entre la modernidad y la colonialidad por parte del filósofo italiano en la conformación de los campos, incluso en la propia conformación del campo concentracionario nazi (Morrison, 2012), actúa como huella de un modo de pensar ajeno a la especificidad de toda producción espacial. La potencialidad del campo, como espacio clave en la articulación de la biopolítica occidental, pasa menos por una metanarrativa que afirma su ineludible expansión que por una geografía crítica que indague tanto en los mecanismos a través de los cuales se produce la geografía de los campos como en el desbroce de lo que supone la vivencia misma del campo. Ninguna de estas dos cuestiones posee un desarrollo pormenorizado en Agamben. Concluiremos abordando críticamente desde el escenario teórico que abre el concepto de lo inhabitable esta doble problemática referida a la producción y vivencia de la nuda vida.

3.1. La vida expuesta a la muerte bajo el signo del saber-poder cinegético

La primera de ellas exige ahondar en lo ya dicho anteriormente en torno al ordenamiento político-económico-jurídico-simbólico en tanto que proceso que posibilita y envuelve lo inhabitable dando lugar a un saber-poder que podría quedar categorizado como cinegético (Chamayou, 2010). Un saber-poder concernido con el rastreo (la vigilancia de la presa, el control hipertecnologizado de los movimientos, la detección de aquel espacio que ha devenido, por distintos razones político-económicas, objeto de interés y que quiere ser gestionado), con la captura, con la apropiación de espacios y cuerpos con el fin de tenerlos y retenerlos bajo unas determinadas circunstancias. Es este saber-poder cinegético, desplegado en torno a lo bélico y lo punitivo, el que teje una hibridación específica entre los regímenes soberano, disciplinar y gubernamental, caracterizándose no tanto por su univocidad cuanto por la heterogeneidad de situaciones que pudiera propiciar, teniendo como hilo conector que sobre aquello que queda capturado, (sobre)cogido, se cierne la amenaza de la socavación de hábitos y hábitats a través de los cuales se articulaba lo cotidiano.

Este saber-poder cinegético, que aquí sólo podemos enunciar someramente (Mendiola, 2016), es el que hibrida derecho y violencia en un régimen de excepcionalidad securitaria que posibilita el diseño y el despliegue de la captura. El apunte de Butler en torno a la soberanía espectral deviene aquí central: "Mi propio punto de vista consiste en que en el momento de esta suspensión, se produce una versión contemporánea de la soberanía que, animada por una agresiva nostalgia, busca abolir la división de poderes. Tenemos que considerar el acto de suspensión de la ley como un performativo que hace surgir una configuración contemporánea de la soberanía o, más precisamente, como un acto que reanima una soberanía espectral dentro del campo de la gobernabilidad. A través de este acto de sustracción, el Estado produce una ley que no es una ley, un corte que no es un corte, un proceso que no es un proceso" (2006: 91). Central porque *la soberanía espectral impulsa y posibilita la captura y la captura es lo que subyace a la vida expuesta a la muerte*. La compleja (y subterránea) relación entre derecho y violencia, nos arroja a un escenario en el que la ley, lejos de ser la solución inequívoca a la exposición a la muerte, forma parte de su propia lógica de producción en tanto que permea las exigencias bélico-punitivas que la hibridación entre lo securitario y lo neoliberal-neocolonial demanda. En este contexto, la necropolítica en modo alguno puede ser vista como una anomalía y sí como el rastro que deja esa soberanía espectral regida por la excepcionalidad securitaria, entendida esta no tanto como algo sustancializado sino como práctica procesual que anuda discursos, normativas, tecnologías y medidas bélico-punitivas (Balzacq et al, 2010) y como práctica radicalmente inconclusa, porque no se reconoce en el presente, porque lo que la impulsa es la propia regulación de cada presente mediante la identificación (deshistorizada, descontextualizada) de los peligros, miedos y amenazas.

Las imágenes antes aludidas de la destrucción y la sustracción, en tanto que plasmaciones de lo bélico-punitivo, operan aquí como lentes a través de las cuales observar y detectar el quehacer del saber-poder cinegético componiendo el régimen espectral de lo inhabitable en donde lo que queda capturado queda ya envuelto en un desprecio que antecede y posibilita la violencia, el ejercicio del sufrimiento. Destrucción y sustracción, decíamos, pero también, paralelamente, anudada a ellas, la *expulsión* (Sassen, 2015) en tanto que consecuencia que se desprende de la imposibilidad vital o denegación normativa para poder seguir habitando el espacio en el que se estaba. La migración está ya aquí en ciernes: el sujeto sustraído de un espacio destruido o apropiado, el desgaje con respecto a lo que articulaba el vivir, el socavamiento de una vida que debe comenzar a transitar, la vida expulsada como consecuencia de una formación depredadora y la vida, en definitiva, que se confronta ya a partir de ahí con las violencias punitivas que regulan la movilidad, con la incertidumbre vital propia de quien carece de hábitats reconocibles. La expulsión, como práctica que descuida radicalmente la vida, que se despreocupa del (sobre)vivir que ello depara, abre la temática del posible tránsito por lo inhabitable a la búsqueda de un espacio habitable.

Aún cuando cada una de estas figuras que asociamos a la producción de lo inhabitable posee sus propias especificidades, cabría también resaltar que un ámbito paradigmático para ver el anudamiento de la destrucción, la sustracción y la expulsión lo constituye la temática de la migración. En primer lugar, porque esta puede desencadenarse por haber capturado un espacio ya sea socavando las formas de vida que allí existían ya sea expulsando a sus habitantes. En segundo lugar, porque la regulación diferenciada del movimiento expulsa a los migrantes a rutas cada vez más largas y arriesgadas y en las que el propio desplazamiento conlleva experimentar esa vida expuesta a la muerte (como la patera o atravesar fronteras en zonas desérticas), la posibilidad misma de que el viaje tenga que darse en esas circunstancias, es ya experimentar un recorrido por lo inhabitable. Y, en tercer lugar, porque la migración está sobreexpuesta a un régimen punitivo de castigo tanto en algunos países desde los que se inicia el intento por acceder a los lugares de destino (Marruecos, por poner un ejemplo, un país con una larga tradición de violación de los derechos humanos que asume la externalización de las fronteras llevada a cabo por Europa), en la frontera misma (donde la violencia se despliega con impunidad -una violencia que incluso puede llegar a cosificarse en esas vallas fronterizas que incorporan las concertinas- permitiendo unas vulneraciones de los derechos humanos como las que tienen lugar al llevar a cabo las llamadas devoluciones en caliente) y en el interior de los estados a los que se ha llegado (ya sea mediante los Centros de Internamiento

de Extranjeros, unos espacios de los que numerosos informes dan cuenta de una amplia trama de violencias simbólicas y materiales, o mediante las prácticas de deportación).

No es de extrañar, por todo ello, que la reflexión en torno a la necropolítica haya tenido un mayor desarrollo en aquellos países que están muy atravesados por el tránsito migrante y por la continuada conculcación de una vida mínimamente digna a través de prácticas que imbrican destrucción, sustracción y expulsión. En este sentido, hay que subrayar la presencia de todo un corpus literario sobre México (Estévez, 2014; Nattahí Hernández, 2014; Segato, 2006; Valencia, 2010; Varela Huerta, 2015) que muestra a este país como una geografía paradigmática en la captura de espacios y cuerpos, geografía necropolítica en donde la complicidad entre soberanía y crueldad expone precariedad, represión, desapariciones y cadáveres (Villalobos-Ruminott, 2016). Geografía paradigmática de los rastros que el proceso de acumulación de capital deja tras de sí, de las huellas bélico-punitivas que el entramado securitario-neoliberal-neocolonial no deja de producir, rastros y huellas que el saber-poder cinegético no deja de propagar por una multiplicidad de espacios. El proyecto antes aludido de una geografía de los campos no sería sino el desbroce de esa geografía, pero ello exige abandonar la metanarrativa deshistorizada que destila Agamben, anteponiendo una mirada concernida con la etnografía del campo (Agier, 2012; Ong, 2007).

3.2. Etnografías de lo inhabitable

La segunda cuestión con la que confrontar nuestra aproximación a la de Agamben, se refiere a la vivencia del espacio que inaugura el campo. Habría que reseñar aquí, por una parte, que como producto de su lectura expansiva y descontextualizada de los campos, se concluye que todos somos virtualmente *homo sacer*. La metanarrativa del campo tiene su reflejo en una subjetividad asimismo deshistorizada y homogeneizante que queda sometida cada vez en mayor medida a los envites del campo. La afirmación de que todos somos virtualmente *homo sacer* puede ser leída en clave deleuziana a la manera de que hay una potencialidad para poder llegar a ser *homo sacer* que está latiendo pendiente de ser actualizada. Y esta imagen es sin duda poderosa y sugerente. Pero precisa tener en consideración la propia topografía de la subjetividad, sus posicionamientos diversos y el modo en que están atravesados por relaciones de poder heterogéneas, con lo que esa virtualidad para poder llegar a ser *homo sacer*, para habitar el campo, está distribuida diferencialmente en función de la conformación sociopolítica de la subjetividad. Y en esa diferencialidad vemos que las subjetividades predominantes que habitan el régimen espectral de lo inhabitable son aquellas asociadas, retomando la poderosa intuición de Mbembe, a la figura fantasmática del enemigo, fantasmática porque carece de límites, porque se expande, aquellas subjetividades que vienen ya impregnadas de un discurso de amenaza y exclusión: el (sospechoso de ser) terrorista (que amenaza nuestra vida misma), el migrante (que amenaza nuestra forma de vivir), el sujeto inferiorizado, colonial (que habita un espacio de interés estratégico), el excluido socioeconómico (que ha fracasado como empresario de sí mismo), el disidente (que problematiza el ordenamiento de lo social). Más que hablar de que todos somos virtualmente *homo sacer*, sobre la base de lo que ya se ha dicho anteriormente, creo más pertinente sugerir que hay subjetividades que *incorporan* un desprecio y que son estas las que están *virtualmente* más cerca de habitar lo inhabitable. Pero a ello también habría que añadir, en un guiño a Agamben, todo el campo de precariedad vital necropolítica que el neoliberalismo promueve y acentúa en espacios en donde la función muerte había quedado en un segundo plano: la implantación de toda una serie de recortes en campos tradicionalmente asociados al estado de bienestar desencadena crecientemente procesos de exclusión, de abandono (el enfermo a quien se le niega el tratamiento médico) en donde al sujeto se le niega aquella parte del cuidado que precisa de un sustrato político-institucional.

Por otra parte, Agamben nos presenta una forma de habitar el campo que está marcada por la pasividad: el sujeto que está en el campo irrumpe a modo de una superficie corporal que tan sólo recibe las violencias que ahí se infringen. Tenemos aquí la presentación de un poder sin resistencia, un campo que silencia a su habitante, que descuida su propia vivencia y lo que ahí pudiera acontecer en tanto que ideación de una trama de tácticas que permitieran, al menos en parte, soslayar la asfixiante presencia de ese poder. Incluso en la tortura misma cabría hablar de formas de resistencia; tan sólo hay que (saber-querer) mirar. Deviene aquí urgente enunciar, a contracorriente, la necesidad de articular no ya una mirada distante ni un análisis únicamente concernido con el desbroce del ordenamiento político-jurídico-simbólico-económico que posibilita lo inhabitable, sino también un acercamiento más cercano, de corte más etnográfico, que se adentre en los detalles, en las prácticas que ahí se suscitan, en las violencias que operan, pero también en las tácticas que se pudieran desplegar para poder articular una cierta resistencia, aún cuando lo inhabitable como proyecto que expone a la muerte, esté pensado para dificultar o erradicar todo asomo de resistencia.

Cabe aquí, como muestra, retomar los relatos aludidos en el inicio de este artículo: Nossack contaba estupefacto el gesto de una mujer que limpiaba las ventanas de un edificio que se había mantenido en pie en medio de la destrucción generalizada. Gesto desde el que intentar recuperar lo perdido, desde el que mostrar el impulso por reapropiarse del espacio devastado. Strejelevich y Calveiro enfatizaban igualmente la necesidad de acercarse al complejo espesor del sujeto torturado para ver ahí las formas de resistencia que se activan. Lo inhabitable lleva la marca de una captura, pero puede llevar también el sello de la huida, del intento multiforme por arrancarse la inhabitabilidad adherida al cuerpo, al espacio. En este sentido, lo inhabitable tiene que pensarse desde la producción de la vida expuesta a la muerte (y es esto lo que aquí se ha enfatizado), pero también desde la propia experiencia diversa de la inhabitabilidad, desde la vida que resiste esperando tan sólo que el futuro no esté marcado por la exposición, desde la vida que en un último gesto de libertad se sustrae de lo inhabitable mediante el suicidio, desde la vida que consigue restablecer habitabilidades mínimamente dignas en donde el vivir vuelva a tener al menos una mínima impronta en la que reconocer una vida que quiere ser vivida.

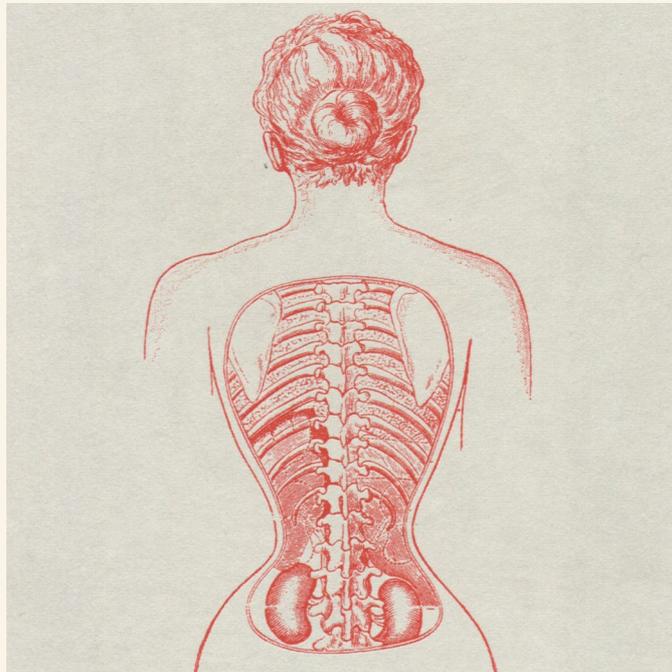
El régimen espectral de lo inhabitable precisa, por tanto, el análisis que permita entender su producción pero también precisa una mirada cercana, de cariz más etnográfico, que vaya más allá de todo sesgo omniabarcante y descontextualizado, de toda lectura simplificada de la potencialidad problematizadora de la subjetividad. En este tránsito (que nos aleja del acercamiento de Agamben), cabría ya empezar a rastrear en detalle lo que sucede en aquellos espacios que posibilitan la exposición a la muerte, mostrando, como ámbitos más reseñables, el desbroce de una antropología de lo securitario que trata de evidenciar lo que acontece en todo el espectro de la geografía de privación de libertad gestionada por el estado; la reconstrucción de lo que acontece en la frontera para la población migrante; la exposición de los ecocidios y etnocidios que se derivan de contextos atravesados por una mercantilización salvaje de la naturaleza, analizados desde la ecología política o desde las llamadas economías de la violencia; o, por último, la muestra de lo que supone (sobre)vivir en contextos bélicos.

Desde el escenario que dejan estas acotaciones previas, podemos concluir ya esta confrontación con Agamben afirmando que el concepto de lo inhabitable debe mucho a la noción de campo, pero la ubica en otro plano epistemológico y ontológico. Diferencia epistemológica porque la propuesta en torno a lo inhabitable tiene su anclaje en una geografía crítica que ahonda en la espacialidad de lo social y en la producción sociohistórica de los espacios y los cuerpos; diferencia ontológica porque asume los posicionamientos múltiples de la subjetividad y las diferentes lógicas de reconocimiento en la que están inmersos los sujetos al tiempo que, sobre la base de las distintas líneas de fuerza implicadas (Deleuze y Guattari, 1988), se asume la importancia de poner de manifiesto el espesor propio de la vivencia de lo inhabitable para ver ahí los recorridos de las posibles resistencias. El campo nombra algo que está en el núcleo mismo de lo inhabitable; pero se llega por caminos diferentes y se recorre de formas disímiles.

4 Aperturas

Pensar el régimen espectral de lo inhabitable nos obliga, en definitiva, a pensar las formas de hacer y pensar a través de las cuales opera el saber-poder cinegético en lo que tiene de producción de unas geografías marcadas por la exposición a la muerte, en las que se atenta contra el cuidado que la vulnerabilidad humana precisa y requiere. Ahí late la monstruosidad de unas violencias simbólico-materiales que sin tener que erradicar necesariamente la vida, atentan contra ella dejándola en suspenso: ahí nos confrontamos con un horror que no proviene de una irracionalidad cuanto de una forma de proceder conectada a unos determinados ordenamientos de lo social, a unas narrativas que desprecian unas determinadas subjetividades. Dar cuenta de todo ello permite traer a un primer plano las lógicas que subyacen a esos ordenamientos, pero también nos permite, cuando el relato de lo inhabitable es compartido, traído al presente que habitamos, confrontarnos directamente con una realidad a menudo silenciada que está en los lindes de nuestra cotidianidad. La potencia del relato (y por eso este artículo se iniciaba con muestras de relatos) deviene entonces central para mostrar la hondura de lo inhabitable. Pero esto dista mucho de ser tarea fácil. Si lo inhabitable atenta contra la ontología de lo humano, atenta también contra el lenguaje, contra la comunicabilidad de esta experiencia.

Ello no debería conducir, sin embargo, a poner el énfasis en un resto incomunicable en donde anidaría una supuesta verdad de lo inhabitable cuanto a subrayar, asumiendo la indudable dificultad de esta palabra, la necesidad de trabajar conjuntamente para articular espacios dialógicos en los que dicha palabra pueda ser enunciada, escuchada y compartida. Decía Calvino al final de *Las ciudades invisibles* que a quien ha habitado el infierno hay que darle espacio y tiempo; lo inhabitable es el infierno que para algunos ya está aquí, aconteciendo como realidad simbólica y material que linda con nuestros hábitats, el espectro reactualizado que se esconde bajo la máscara del progreso y la seguridad. Y al que vivencia lo inhabitable, al que lo ha vivenciado, ciertamente hay que darle espacios y tiempos, sin que ello en modo alguno suponga reactualizar una lógica heroica del sufrimiento. No se trata en modo alguno de exigir el relato de lo inhabitable (porque es un relato que revive el sufrimiento y, por ello, es posible que no quiera ser contado) cuanto de habilitar las condiciones de posibilidad para que pueda ser contado, para que la palabra no dicha no reproduzca un silencio en el que se perpetua la violencia que causó el sufrimiento, la cultura del terror (Taussig, 2002) que el régimen espectral de lo inhabitable desencadena. Se trata, en suma, de habilitar esas condiciones de posibilidad para contar cómo se vive cuando se ha habitado lo inhabitable y cómo se sigue viviendo cuando se ha incorporado esa experiencia, para contar(nos), en definitiva, los modos diversos en que lo inhabitable late como posibilidad en nuestra cotidianidad.



Poema 11, serie Géneros ©Antonio Montesino
"Espacios y silencios" La Ortiga nº 59/61, año 2005.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004), *Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.
- Agier, M. (2012), «El biopoder a prueba de sus formas sensibles», en *Política y Sociedad*, vol. 49, núm. 3, pp. 487-495.
- Balzacq, T., Basara, T., Bigo, D., Guittet, E-P. & Olsson, C. (2010), «Security Practices», en Denmark, RA. (ed.), *International Studies Encyclopedia Online. Blackwell*, pp. 1 – 30.
- Benjamin, W. (1991), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Butler, J. (2006), *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós.
- Calveiro, P. (2005), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Césaire, A. (2006), *Discurso sobre el colonialismo*. Akal: Madrid.
- Chamayou, G. (2010), *Las cazas del hombre. El ser humano como presa de la Grecia de Aristóteles a la Italia de Berlusconi*. Madrid: Errata Naturae.
- Dal Lago, A. (2005), «La guerra-mundo», en Bergalli, R. y Rivera, I. (ed.), *Política criminal de la guerra*. Barcelona: Anthropos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997), *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1995), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Duque, F. (2004), *Terror tras la postmodernidad*. Madrid: Abada Editores.
- Estévez, A. (2014), «The Politics of Death and Asylum Discourse: Constituting Migration Biopolitics from the Periphery», en *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 39 (2), pp. 75-89.
- Fanon, F. (2001), *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Farge, A. (2008), *Lugares para la historia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Foucault, M. (1990), *Vigilar y castigar*. Madrid: S. XXI.
- Foucault, M. (1995), *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*. Madrid: S. XXI.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2006), *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: F.C.E.
- Ingold, T. (2000), *Essays on the perception of the environment: the livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Lefebvre, H. (2013), *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lussault, M. (2015), *El hombre espacial. La construcción social del espacio humano*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Massey, D. (2005). *For space*. Londres: Sage.
- Mbembe, A. (2011), *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.
- Mbembe, A. (2012), «Necropolítica, una revisión crítica», en Chávez, E. y Ježik, E. *Estética y Violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*. México D.F.: Museo Universitario Arte Contemporáneo/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mbembe, A. (2016), *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.
- Mendiola, I. (2014), *Habitar lo inhabitable. La práctica político-punitiva de la tortura*. Barcelona: Bellaterra.
- Mendiola, I. (2016), «El dispositivo de la captura: espacios y cuerpos bajo el signo de la excepcionalidad», en la revista *Athenea Digital*. Vol. 16, núm. 1, pp. 83-111.
- Minca, C. (2007), «Agamben's geographies of modernity», en *Political Geography*, 26, pp. 78-97.
- Morrison, W. (2012), *Criminología, civilización y nuevo orden mundial*. Barcelona: Anthropos.

- Nancy, J. L. (2010), *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Nattahí Hernández, C. (2014), «La dialéctica de vida y muerte en el México contemporáneo. Apuntes filosóficos sobre seguridad y (narco)violencia», en León Rábago, D., *Violencia. Una visión multidisciplinaria y transversal*. Guanajato: Universidad de Guanajato.
- Neocleous, M. (2010), *La fabricación del orden social. Una teoría crítica sobre el poder de policía*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Neocleous, M. (2014), *War power, police power*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Nossack, H. E. (2010), *El hundimiento. Hamburgo, 1943*. Segovia: La uña RoTa.
- Ong, A. (2010), *Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty*. Londres: Duke University Press.
- Pardo, J. L. (1992). *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pre-Textos.
- Resta, E. (1995), *La certeza y la esperanza. Ensayo sobre el derecho y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Santos, B. S. (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- Sassen, S. (2015), *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz.
- Segato, R. L. (2006), «Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez», en E. Subirats et al., *Contra la tortura*, Fineo, Monterrey.
- Sennet, R. (2003), Carne y Piedra. *El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Strejilevich, N. (2006), *Una sola muerte numerosa*. Florida: North South Center Press.
- Taussig, M. (2002), *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogota: Editorial Norma.
- Valencia, S. (2010); *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.
- Varela Huerta, A. (2015), «Buscando una vida vivible”: la migración forzada de niños de Centroamérica como práctica de fuga de la “muerte en vida”», en *El Cotidiano*, núm. 194, pp. 19-29.
- Villalobos-Ruminott, S. (2016), «Las edades del cadáver: dictadura, guerra, desaparición (Postulados para una geología general)», disponible en <https://umich.academia.edu/SergioVillalobosRuminott>
- Whatmore, S. (2002). *Hybrid geographies: natures, cultures, spaces*. Londres: Sage.

👤 **Ignacio Mendiola** (Bilbao, 1970).

Doctor en sociología y profesor de sociología en la Universidad del País Vasco. Sus principales líneas de investigación giran en torno al modo en que las relaciones de poder inciden en la producción de sujetos y espacios, dando para ello una especial importancia a la reflexión sobre la biopolítica y la necropolítica. Ha publicado *Elogio de la mentira*. En torno a una sociología de la mendacidad (Lengua de Trapo, 2006), *El jardín biotecnológico*. Tecnociencia, transgénicos y biopolítica (Los libros de la Catarata, 2006) y *Habitar lo inhabitable*. La práctica político-punitiva de la tortura (Bellaterra, 2014).

Salir[se] del camino

María Montesino



"Micro-resistencias", serie Micro (foto)relatos, Aldueso, octubre 2018 ©María Montesino

"Hay que poner en práctica resistencias tangibles en el lugar en que uno está." Édouard Glissant



"Brecha de género", serie Ecofeminismos, Requejo, noviembre 2018 ©María Montesino



"La memoria ausente", serie Dialécticas del olvido, Gamazo (Santander), agosto 2018 ©María Montesino



“Remover los fondos”, serie Dialécticas del olvido, Pantano del Ebro, febrero 2019 ©María Montesino

👉 **María Montesino** (Torrelavega, 1982)

Socióloga y Máster en Agente de Igualdad. Co-dirige la **Plataforma Cultural La Ortiga**, la revista de arte, literatura y pensamiento **La Ortiga** y el taller itinerante de artes experimentales **El Obrador de Sueños**. Sus intereses se centran en el estudio de la transformación social a partir de la cultura crítica, el feminismo, la expresión artística y las ciencias sociales. Desde el 2005, participa activamente en la producción cultural y la agroecología a través del proyecto agroecológico **La Lejuca**.

Andrea Milde

Por Patricia Zotes

“Nací en una pequeña ciudad en la periferia sur de la Cuenca del Ruhr. Como tantos de mi generación soy hija de padres a los que, aún siendo adolescentes ellos, les tocó abandonar sus hogares en los territorios ocupados en el este de Alemania, ante el avance del ejército ruso al final de la Segunda Guerra Mundial. Eran tiempos de recolocación para muchos miles de personas, de reconstrucción de un país en ruinas, de una sociedad derrotada y de biografías rotas. Del empeño de echar raíces de mi madre poco se me quedó pegado, pero la fuerza vital con la que capeó los altibajos de su destino aún sigue siendo una referencia para mí en mis propias batallas cotidianas.

Gracias a ella, sus recuerdos y los largos paseos que dimos juntas aprendí a apreciar los frutos del bosque, a diferenciar las setas comestibles de las que no lo son, y los nombres de plantas y animales. También heredé de ella la costumbre de llevar siempre una pequeña despensa y de tener en la mente siempre preparada una pequeña maleta con aquello de valor práctico y sentimental, que en caso de tener que salir sin previo aviso, sería lo absolutamente imprescindible que llevar encima. Y también es a ella a quien, junto con el hecho de que el televisor tardó mucho en formar parte de nuestro equipamiento de hogar, y puede que de haber crecido en un hogar sin presencia masculina, debo mis primeros pinitos en el mundo de los labores textiles: tejer, coser, bordar, tricotar...

El bienestar que me producía manejar material textil nunca me abandonó, aunque tardó en perfilarse como una opción seria para mi desarrollo profesional. En mi viaje por Centroamérica, con el bachillerato recién sacado en el bolsillo, me impresionó el poder identitario de los textiles que hacían las mujeres en sus telares. Pero incluso en estos momentos no me imaginé a mí misma sen-





◀ Detalle de "2017", el tapiz más reciente, aún en el telar. Foto: Andrea Milde

[la fuerza vital con la que mi madre capeó los altibajos de su destino aún sigue siendo una referencia para mí en mis propias batallas cotidianas]

tada horas y horas delante de un telar, perdida en el mundo de los hilos y de la lentitud, como de hecho está sucediendo ahora, más de treinta años después.

Fue en 1985, cuando di el primer paso en firme hacia una formación textil. Estancada en mis estudios de historia del arte, filosofía y ciencias culturales, solicité una beca en uno de los tres centros estatales de formación en el arte de tejer que en aquel momento existían en Francia: la école nationale d'art décoratif d'Aubusson. En este pequeño pueblo entre Limoges y Clermont- Ferrand me esperó lo que iba a convertirse en mi pasión y aprendí el proceso de elaboración de tapices narrativos en toda su complejidad, desde el dibujo del boceto, hasta su realización en el telar.

Cuando la estancia en Francia terminó, mi alma nómada había encontrado un hilo rojo al que seguir. Y la exigencia de querer dedicarme al arte de tejer ocupó uno de los primeros puestos en mi lista de prioridades. Así llegué a España,

concretamente a Madrid, con una meta clara: la Real Fábrica de Tapices. Era consciente de que aún tenía mucho que aprender, y quería hacerlo en un contexto de producción, no de formación. Soñaba con sentarme al lado de uno de los maestros tejedores y aprender los grandes y pequeños trucos que todo oficio tiene. Sin embargo, en aquél entonces, la Real Fábrica se encontró en un momento muy delicado con un futuro más que incierto, inmersa en una lucha por la supervivencia que ya llevaba batallando desde hace tiempo y que iba a durar unos cuantos años más. Y en lugar de sentarme a aprender a tejer con los maestros tejedores, les acompañé en sus encierros y huelgas y escribí artículos para publicaciones europeas, buscando aliados en la lucha por la salvación de la institución, y con la institución de los puestos de trabajo, y con los puestos de trabajo de la sabiduría acumulada.

Hoy en día parece que la Real Fábrica ha encontrado un camino que la puede llevar a mejor destino. Y me alegro si así es. Pero mi sueño nunca se cumplió. Lo que no significa que dejara de tejer. Todo lo contrario, seguí. Y seguí a mi manera. Probando, errando, elaborando mis propios diseños, seleccionando las técnicas y los materiales con los que más a gusto me sentía.

Treinta años más tarde, puedo decir que no lamento que la vida me obligó a emprender el camino del aprendizaje autodidacta. Hoy puedo decir que el telar se ha convertido en el centro neurálgico de mi vida. Donde puedo tejer, me siento en casa. Y con el tiempo he aprendido que donde las circunstancias no me lo permiten, no debo quedarme.

En 2006 decidimos mudarnos de Madrid a una zona rural del norte de España. No faltaron los amigos que nos advirtieron de que el cambio no iba a resultar fácil. Les hice caso omiso. Había vivido en pequeñas y grandes ciudades, en aldeas y metrópolis y siempre me había resultado interesante. No entendía porque iba a ser diferente en un pueblo de la Montaña Palentina. Y así fue como llegamos a Puentetoma, una aldea de 4 habitantes permanentes (con lo que provocamos un crecimiento de la población de un 100 %) en la proximidad de Aguilar de Campoo, en la periferia de una inmensa Comunidad Autónoma como lo es el caso de Castilla y León, y lejos del campo de visión y preocupación bienintencionada de cualquier mandatario político responsable del desarrollo de las zonas rurales.

Echando la vista atrás, reconozco que tuvieron razón aquellos amigos con sus advertencias. En los diez años de nuestra estancia en La Montaña Palentina hicimos todo lo que tuvimos al alcance de nuestras manos, nuestra imaginación y voluntad para hacernos un hueco desde el cual poder aportar nuestras ganas de comprometernos con nuestra nueva "patria chica". Sin embargo, no lo logramos.

No puedo dar una única razón concreta para ello, ha sido un cóctel de muchas circunstancias, en parte relacionada con la situación generalizada en muchas



[Nos hemos tenido que ir, porque no encontramos la manera de permanecer sin vernos obligados a renunciar a parte de lo que nos define como lo que somos]



▲
Andrea Milde trabajando en su taller en el KUKU, en Aguilar de Campoo. Foto: Ana Catarina Pires

zonas rurales que luchan por la supervivencia, aquejados de males estructurales como la falta de infraestructuras básicas, desde atención médica hasta todo tipo de comunicación, de trabajo y vivienda, y en parte debido a una sociedad conservadora, recelosa, desconfiada, poco dada a aventuras y experimentos, y poco abierta hacia gente que viene de otros lugares y reclama ser admitida y reconocida en esta estructura social o que siendo del lugar decide romper con costumbres y tradiciones y probar otras maneras de hacer. En conjunto hemos aprendido mucho, sobre la complejidad de la supervivencia en el medio rural

(desde el corte de leña hasta las relaciones humanas), y sobre nosotros. Nuestro bagaje ha aumentado, y aunque hemos decidido no guardar rencor, tengo que reconocer que se me ha quedado un sabor un tanto amargo. Ha sido mucha la energía que hemos depositado y el retorno no bastó para evitar que se vaciara la batería hasta quedarnos con las fuerzas justas para saltar hacia otro lugar.

Nos hemos tenido que ir, porque no encontramos la manera de permanecer sin vernos obligados a renunciar a parte de lo que nos define como lo que somos. Pero también tengo que reconocer que hemos tenido la suerte de disfrutar unos años de un paisaje hermoso; yo he podido seguir los pasos de mi madre y he podido transmitir parte de la herencia recibida de ella a mis hijos, que aprendieron a distinguir setas, animales y plantas. Por un breve tiempo hemos conseguido vivir nuestro sueño y poner en práctica nuestra particular aventura y sobre todo hemos tenido la suerte de formar parte de una pequeña tribu de gente que, aunque dispersa por el territorio, está pendiente los unos de los otros y con ganas de acompañar y ayudar siempre que hiciera falta.

Ahora llevo casi dos años en Berlín. A primera vista ha cambiado casi todo, al menos en lo que se refiere al formato, de ciudad, de sociedad, de infraestructuras y de masa crítica (importante esta última para quien trabaja en el ámbito de la cultura y del arte). Pero de hecho, la tarea sigue siendo la misma, tejer redes, construir tribu, encontrar el hueco desde el cual aportar lo que uno sabe hacer, vivir las aventuras y aceptar los retos, resistir, mantenerse firme en sus convicciones y permeable a las aportaciones constructivas e intentar traer a la vida real los sueños e ilusiones que pueblan la cabeza. Y tejer, por supuesto.”

“Las siete Marías”, 1996 - 2001, tapiz de alto lizo. Foto: Andrea Milde



P. Eres tejedora de tapices, un arte textil que por lo general, requiere una inversión de tiempo muy grande. ¿Cómo sobrevive este arte hoy en día, en un mundo hiper digital, acelerado, y de consumo y rentabilidad inmediatos?

R. Dispersa por el mundo hay una comunidad de tejedores/as empeñada en mantener vivo este milenario arte. La mayoría compagina su trabajo artístico con otro que les permite la supervivencia. Algunos y algunas han optado por hacer concesiones al mercado del arte (en contenidos, técnicas o formatos) para conseguir mejores ventas. También hay unos cuantos afortunados que tienen la gran suerte de poder dedicarse a la enseñanza del arte de tejer. Pero hablando en términos generales, se puede llegar a tener la impresión, y no es del todo errada aunque no necesariamente definitiva, que se



trata de un arte que si existiera una lista roja de las técnicas culturales en peligro de extinción (y desde luego debería existir) tendría que estar en ella junto con mucho otros oficios que por su alta inversión de tiempo resultan antieconómicos y no pueden competir en el mercado libre con las producciones mecanizadas y/o deslocalizadas a países donde la mano de obra resulta mucho más barata.

También es cierto, hablando del arte de tejer tapices, que históricamente ha sido

una disciplina con un cierto “lastre elitista” justamente por el hecho de ser un arte tremendamente caro en su elaboración y que solían ser los reyes, los nobles, la iglesia y más tarde la burguesía los que se podían permitir el lujo de encargar, de poseer o incluso de regalar tapices como muestra de su posición social, económica o política.

Por el otro lado, con la desaparición de los labores textiles en el ámbito doméstico, cotidiano, cercano, perdimos

un puente importante que comunicaba estos dos mundos: el de la rica clientela con sus encargos y el de la autosuficiencia, -afirmación y realización personal a través de la creación artística y artesanal. Este es un aspecto que hoy en día para muchas de las personas que nos seguimos dedicando al arte de tejer está muy presente en la forma en la que entendemos nuestro arte y nos lleva a concebir formatos que nos permiten volver a construir este puente.

Cada pérdida es, a la vez, una gran oportunidad. Cada contradicción es un gran reto. Desde mi punto de vista, una de las maneras de salvar el arte de tejer puede ser la de alejarse del concepto de "producción de objeto de arte" y poner el enfoque sobre el proceso, es decir, volver a situar la elaboración de los tapices en el consciente colectivo, hacerla visible, comprensible y sobre todo, brindar a la gente la posibilidad de probarse. Más allá de dar forma y color a una idea, y hacerla compartible con otras personas, tejer significa estimular la psicomotricidad, entrenar la coordinación y la concentración. Existen cada vez más estudios científicos que comprueban lo que generaciones anteriores ya sabían sobre los beneficios que aporta la realización de trabajos manuales.

Así que, volviendo a la pregunta: En este mundo hiper digital, acelerado y de consumo y

rentabilidad inmediatos en el que nos toca vivir disponer de un polo opuesto, es decir, poder entrar en un mundo en el que rigen coordenadas distintas, en el que podemos darnos el lujo de entregarnos a la dimensión humana, a la lentitud, de olvidarnos del estrés, de la ansiedad, de la competitividad, es un tesoro inmenso. Nos ayuda a centrarnos y a resistir mejor los múltiples y constantes impactos a los que estamos expuestos en nuestra vida cotidiana.

El espacio delante del telar puede entenderse como un refugio ante un mundo que con sus excesivas exigencias empuja a muchas personas hasta el umbral de su capacidad de resiliencia. No por nada aumenta en nuestra sociedad el número de casos de personas que sufren el síndrome de desgaste ocupacional o profesional (burn-out) o de depresión. No supimos ver a tiempo como nuestro ideal de una sociedad del bienestar ha ido degenerando, se ha viciado y se ha convertido en un sistema cada vez más deshumanizado. Creo que dedicarse a una actividad que se fundamenta en la dimensión humana, tanto en su concepción como en su realización, puede servir de anclaje para no dejarnos arrastrar y, de paso, para hacer que sobrevivan artes como el de tejer tapices.

Solo nos falta que la sociedad en su conjunto entienda el valor de este tesoro y que



entienda que los bienes culturales intangibles, fruto de la sabiduría colectiva, precisan de guardianes dispuestos a velar por su mantenimiento. Claro que lo podemos dejar en manos de unos pocos, consolándonos con la idea de que resulta ser alimento y fruto de su pasión o dedicación. El hecho es que unos pocos hombros siempre resultarán más débiles que una fila cerrada de ellos.

Llegado a este punto siempre recurro al ejemplo de Japón que mediante la figura de "portadores de bienes culturales intangibles importantes" ha manifestado su voluntad de evitar activamente la desaparición de estos valores culturales intangibles. Y, por supuesto, la Renta Básica Incondicional. No solo aportaría aire, seguridad y constancia a artistas y artesanos, sino a un inmenso colectivo de gente que en muchos ámbitos de la vida

se dedica a tareas que sostienen nuestra estructura social, pero que la mayoría de las veces son invisibles, intangibles y, desde luego casi siempre impagados. Como artista celebraría la Renta

Básica Incondicional, no como una varita mágica, tampoco como la herramienta exclusiva, pero sí como un poderoso instrumento de oportunidad de cambio desde la base de la

sociedad y desde el compromiso individual. Y también lo haría como mujer, como madre y como alguien quien ha intentado vivir en una zona rural y ha tenido que irse por falta de sustento. [*]

[*] Un **Tesoro Nacional Viviente** es el nombre del título otorgado en Japón a ciertos maestros de trabajos manuales como el *ukiyo-e*, arte sobre papel, confección de espadas y alfarería, y a maestros de artes interpretativas como el bunraku, kabuki y varios festivales tradicionales (matsuri); este título es otorgado con el fin de preservar las técnicas y habilidades artísticas en peligro. En 1950, el gobierno de Japón empezó a nombrar a ciertas personas o grupos que eran “portadores de bienes culturales intangibles importantes” como tesoros humanos, al mismo nivel que los lugares de gran valor cultural que eran designados como tesoros nacionales. La persona designada recibe una retribución honorífica anual de 2 millones de Yen (aproximadamente. 16.000 euros). (Wikipedia). Los tesoros humanos vivos se convirtieron por lo tanto en elegibles para la protección especial y el apoyo del gobierno. Varios países han seguido el ejemplo con sus propios programas oficiales de reconocimiento de los valores culturales intangibles y las personas que las representan, incluyendo a Francia, Filipinas, Rumania, Corea del Sur y Tailandia, entre otros. En 1993, el gobierno de Corea del Sur propuso al Consejo Ejecutivo de la UNESCO el establecimiento de un programa codificado de «Tesoros Humanos Vivos» para todos los estados miembros. El consejo ha adoptado una decisión y se invitó a los estados miembros a establecer y promover sus propios sistemas nacionales. A través de su sección de Patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad, la UNESCO presentó definiciones y directrices para apoyar tales programas de tesoros humanos vivos. Los estados miembros, en la 32ª Conferencia General de la UNESCO realizada en octubre de 2003, acordaron la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Las definiciones de lo que constituye un **Tesoro Humano Vivo** son:

1. Los **Tesoros Humanos Vivos** son individuos que poseen en sumo grado los conocimientos y técnicas necesarias para interpretar o recrear determinados elementos del patrimonio cultural inmaterial. Corresponde a cada Estado Miembro escoger un título adecuado para designar a los depositarios de conocimientos y técnicas, siendo indicativo el título de “Tesoro Humano Vivo” propuesto por la UNESCO. Entre los sistemas existentes hay ya una gran variedad de títulos: Maestro Artista (Francia), Depositario de la Tradición de Artes y Oficios Populares (República Checa), Tesoro Nacional Vivo (República de Corea), Depositario de un Bien Cultural Inmaterial Importante (Japón y República de Corea).
1. El **Patrimonio Cultural Inmaterial**, o patrimonio vivo, incluye los usos y expresiones, junto con los conocimientos, técnicas y valores que les son inherentes, que las comunidades y grupos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio se transmite de generación en generación, principalmente de manera oral. Es recreado constantemente en respuesta a los cambios en el entorno social y cultural. Infunde a los individuos, a los grupos y a las comunidades un sentimiento de identidad y continuidad y constituye una garantía de desarrollo sostenible.
1. El “patrimonio cultural inmaterial” se manifiesta en particular en los **ámbitos** siguientes, haciendo la salvedad de que las expresiones del patrimonio cultural inmaterial pueden pertenecer simultáneamente a varios de estos ámbitos: “(a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; (b) artes del espectáculo; (c) usos sociales, rituales y actos festivos; (d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; (e) técnicas artesanales tradicionales.” (Artículo 2.2)
1. Se entiende por **salvaguardia** del patrimonio cultural inmaterial: “Las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión –básicamente a través de la enseñanza formal y no formal– y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos.” (Art. 2.3).

P. En otros soportes artísticos planos como una obra pictórica o una fotografía, no hay parte de atrás o cara B. ¿Qué se puede ver en la parte de atrás de un tapiz?

R. Es cierto que el arte de tejer, como cualquier disciplina, tiene unas cuantas particularidades conceptuales, técnicas y formales. Una, y para mi trabajo muy importante, es la de poder contar con las dos caras de la obra, que además tienen apariencias totalmente distintas. En el pasado, cuando los tapices eran concebidos mayoritariamente para ser colgados en la pared, toda la atención se solía centrar en el anverso, la cara que muestra con claridad visual la imagen representada y con ella la intención de la persona que la creó. El reverso quedó oculto, a veces incluso tapado por una tela a modo de forro. Si el anverso es el campo de juego de la mente, de las ideas, los conceptos y las intenciones, el reverso lo es de la intuición, las emociones, las tripas. Cualquier entendido recorrería con una mirada rápida el anverso, pero acto seguido miraría atentamente cada área del mismo, para que le cuente cómo y con qué está hecho el tapiz, cuál ha sido el camino, cuál la mano que lo elaboró.

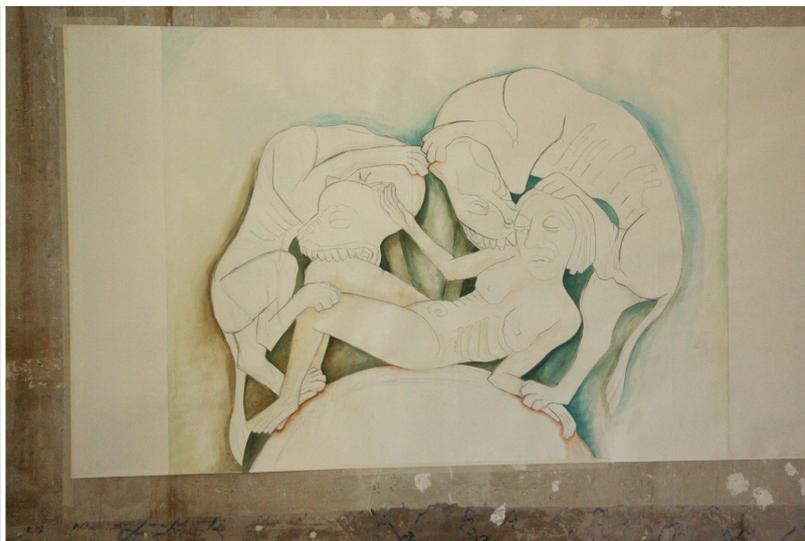
P. ¿Cuáles eran tus expectativas cuando decides dejar Madrid y trasladarte a un pequeño pueblo de la montaña palentina?

R. En 2006 coincidían varias circunstancias que nos brindaron la oportunidad de plantearnos la posibilidad de levantar el campamento madrileño. Juanjo, mi compañero, y yo sentimos cierto hartazgo de Madrid. La ciudad había perdido mucho encanto y calidad de vida en los últimos años y con los gobiernos locales y autonómicos de aquél entonces no se preveía ningún cambio a mejor, sino todo lo contrario. Además vivimos cierto estancamiento en el ámbito profesional que nos motivó a buscar otro rumbo. Tanto Lea (12) como Uli (3) se encontraron en un momento, en el que para ambos iba a haber cambios sí o sí, una con el paso de la educación primaria a la secundaria, el otro con el ingreso en educación preescolar. Así que nos dijimos: “ahora o vetetúasaber-cuándo”. Lo que esperamos era un entorno más acorde con nuestra manera de entender la vida. Aguantar el antagonismo entre la lentitud y el sosiego y el barullo de la gran ciudad me producía cada vez más agotamiento, como una goma que se estira tanto que está a punto de romperse. Me esperaba poder encontrar la sintonía entre el fuera y el adentro, hacer coincidir las dimensiones que rigen el arte que domino con las de mi vida, cambiar de fuente de inspiración, de lo urbano a lo rural, de ciudad a naturaleza, del lleno al vacío. Para ser un culo de mal asiento llevaba demasiado tiempo en Madrid y

tocó un cambio. Una aventura en la que los cuatro pagamos nuestros peajes, y tuvimos alguna que otra recompensa. Nuestros hijos tuvieron la posibilidad de probarse en un entorno rural, con todo lo bueno y lo malo que eso conlleva, y cada uno desde su perspectiva vital. Y nosotros pusimos en marcha un pequeño gran sueño nuestro, el KUKUprojekt.

P. España alberga los mayores desiertos demográficos del sur de Europa, y algunas de las provincias de Castilla y León encabezan las listas de las que tienen un mayor número de municipios pequeños y la población más envejecida. ¿En qué se fracasa a la hora de fijar población en el medio rural?

R. Desde mi punto de vista son varias las razones del fracaso y me temo que de muy difícil solución. Muchas voces y más conecedoras se han alzado y ríos de tina se han vertido, no solo en España, sino en el ámbito europeo, sobre el problema de la despoblación de lo rural y la consiguiente masificación en lo urbano, ya que el problema no es exclusivo de España. Y por ello me gustaría llevar la respuesta por una senda un tanto diferente. Fuera de señalar todas las omisiones y errores intencionados y no intencionados de diferentes gobiernos y administraciones, quiero enfocar el tema desde otra perspectiva. Para mi es el reflejo de la deriva



Trabajando en el boceto de "2017", la obra más reciente. En el KUKU, en Aguilar de Campoo.
Foto: Ana Catarina Pires.

[Si el anverso es el campo de juego de la mente, de las ideas, los conceptos y las intenciones, el reverso lo es de la intuición, las emociones, las tripas]

de la sociedad centro-europea que pensaba desarrollarse hacia una sociedad del bienestar y en este camino hacia la prosperidad cayó en el error de dar la espalda a un amplio abanico de modelos vitales basados en la sabiduría colectiva de generaciones anteriores. Ojo, con eso no quiero caer en el tópico de que el tiempo pasado era mejor, ni que las tradiciones deberían imperar en todo caso y para todos o que debe defenderse aquello de: "mejor vale malo conocido que bueno por conocer". No, la lavadora es un invento tan maravilloso como la cosechadora, y las estrechas estructuras sociales de los pueblos pueden ser un cautiverio hecho de prejuicios y desprecios

para aquellos que no encajan. Pero después de la Segunda Guerra Mundial, por limitarlo a un tiempo abarcable y recurriendo a un inciso importante en la evolución de los países de nuestro continente, de biografías familiares y personales, y sin querer descartar que la deriva puede haber comenzado mucho antes, nuestra sociedad tenía por delante un reto enorme, que afrontó en parte con tremenda ilusión por construir esa sociedad de bienestar sobre un fundamento democrático, social e igualitario, en parte con una buena porción de ingenuidad, pensando que la enseñanza del desastre sobrevivido ha de servir como motivación para "hacerlo

mejor". Y con la mejor intención de parte de muchos y con la peor de parte de unos pocos. La ciudadanía de a pie, encantada del creciente bienestar, no vio a tiempo como de manera encubierta se empezó a tejer una red que debía atraparnos a todos en estructuras de necesidades y dependencias artificiales. Ahora sabemos que la deshumanización de la sociedad, la centralización del poder económico en manos de pocos, la pérdida de perspectivas vitales de muchos, la masificación, la gentrificación, la globalización, el precariado, la fragmentación social, la privatización, es decir todos los males que caracterizan nuestro tiempo actual, afectan negativamente a muchísima

gente. Crean inseguridad, miedo, desconcierto, irritación, una sensación de impotencia, pasividad. Y todos sabemos lo peligroso que es este cultivo de sentimientos y sensaciones.

Dejando aparte el interés de unos pocos por convertir grandes regiones en despensas de recursos naturales libres de cualquier incómoda masa crítica que dado el caso pudiera defenderlos bajo criterios del bien común, veo justamente en esta estrategia de concentración humana una de las intenciones ocultas en el discurso peyorativo y la desatención del mundo rural, que explica en gran parte la poca voluntad de tomar medidas para invertir este proceso.

Si algo he aprendido en los diez años de vivencias en el medio rural, es el potencial que reside en el hecho de alcanzar a concebir el poder de la autonomía individual y del cuidado del bien común, ambos aspectos que en el medio rural se entrenan cotidianamente, quieras o no. Cobrar conciencia de ello, cultivarlo, empoderarse individual y colectivamente en estructuras de confianza, conocimiento y proximidad, de negociación de igual a igual, y aplicando una escala de medir basada en la dimensión humana, no es lo que interesa a aquellos que llevan en sus manos los hilos del poder. En el fondo creo que la cuestión es esa, y la falta de voluntad que se plasma en la falta de medidas eficaces para la mejora



▲ Detalle del tapiz: "Turmsteiger" (Escaladores de torres). Foto: Andrea Milde

de las condiciones de vida en el medio rural es mera consecuencia de esta intención oculta.

La tarea de cada cual reside en asumir plenamente la responsabilidad de convertirse

en agente activo de su presente y futuro, en cultivar la disposición de aprender y desarrollar modelos y estructuras alternativas al discurso "oficial". Cultivar una humildad constructiva y aprender lo que la naturaleza,

de la que formamos parte, nos puede enseñar, en lugar de creernos superior a ella. Y a la vez reconocer nuestra capacidad creativa para el cambio y tener la valentía de cultivarla.

Eso nos lleva a otro asunto. Como he dicho antes, están las reivindicaciones, fundadas y necesarias, que exigen de los dirigentes en las estructuras políticas y administrativas lejanas que tomen medidas para cambiar la situación. Importantes reivindicaciones que requieren cierta masa crítica, y las responsabilidades se buscan lejos, en lo ajeno, en lo abstracto. Pero no se debe olvidar que luego están las personas que habitan los territorios. Y cada uno, cada una, con lo que hace y deja de hacer, dice y deja de decir, permite e impide a través de su comportamiento, construye la realidad. Nosotros hemos participado con mucha gente en innumerables reivindicaciones, por una buena atención médica, por una suficiente educación pública, contra las políticas dañinas para el medio ambiente, etc., pero nuestro pequeño proyecto en concreto, nuestro KUKUprojekt ha sido posible gracias a la decisión de un matrimonio que nos cedió un espacio y a un grupo de personas que con su compromiso personal dio vida a este espacio. Estoy convencida que si hubiéramos esperado apoyo institucional, administrativo o político, nos hubiéramos quedado sin KUKU.

Con ese apoyo institucional igual se hubiera hecho más rápido o más grande, pero tal como surgió resultó mucho más auténtico. Depende de los parámetros con los que queremos medir lo que pasa a nuestro alrededor: los de la eficacia y rentabilidad económica, o los de la plusvalía colectiva y autenticidad.

El fracaso es por tanto, desde mi punto de vista, un fracaso compartido. No siempre, pero muchas veces, sí es un problema de mentalidad de las sociedades locales. Aceptar a los nuevos vecinos, integrarse en el vecindario existente, eso es un esfuerzo mutuo de gran complejidad que no siempre termina exitosamente. Y luego está el fracaso estructural de una sociedad que apuesta por una política neoliberal que obedece a los intereses de unos pocos en detrimento del bien común.

P. De Puentetoma a Aguilar de Campoo y allí, el kuku encuentra un espacio físico donde alojarse. Háblanos del KUKU y de sus tres años de actividad.

R. Primero el origen del nombre de nuestro proyecto, porque la gente siempre me pregunta con mucha curiosidad: KUKU lleva los "K" de "kilo" en recuerdo a sus raíces alemanas. Nace de la fusión de las dos palabras que representan los dos ámbitos en los que queremos ser activos: KUnst (arte) y KUltur (cultura). Pero para mí tiene connotaciones

añadidas: en mi tierra, el cucó es un pájaro muy querido ya que representa la vuelta de la vida después del largo invierno. Aristófanes un comediógrafo de la antigua Grecia y principal exponente del género cómico escribió, entre otras obras, "Las Aves". En ella aparece la figura del nefelibato, del "caminante sobre las nubes" (Wolkenkuckucksheim) del que vive en su propio imaginario o en sus sueños, no se somete a preceptos de la sociedad, del mundo de la literatura o del arte. Se conciben como personas poco convencionales, poco ortodoxas. En la obra de Aristófanes, las aves, motivadas por el descontento con la situación actual de la sociedad, construyen un mundo paralelo entre la tierra y el mundo de los dioses. Me gusta pensar que construimos un mundo paralelo en el que nos propusimos experimentar, explorar la manera de cómo compartir con otros nuestros sueños e intentar convertirlos en realidad. Pero el proyecto comenzó mucho antes, casi con nuestra llegada a Puentetoma. Ganas de hacer se juntaron con espacios para hacer. Arrancamos con acciones dispersas en el territorio. Y cuando conseguimos el espacio físico en un edificio ubicado en la plaza de Aguilar de Campoo, se nos brindó la oportunidad de realizar otro tipo de actividades, crear un espacio estable, de referencia, un marco para mucha gente que nos acompañó en una aventura

sumamente enriquecedora para nosotros y, espero que para el entorno. Talleres, exposiciones, cine, conciertos, reuniones, quedadas literarias, debates, comidas comunitarias, fiestas..... tocamos muchos palos, no todo resultó fácil de realizar, pero todo lo que realizamos nació de las capacidades y del compromiso nuestro y de mucha gente que nos acompañó.

P. Tras diez años en la Montaña Palentina las dificultades superaron a las facilidades y volvéis a Alemania. ¿Qué te has encontrado 35 años después?

R. No teníamos planificado volver a Alemania, pero cuando decidimos que no tenía sentido prolongar nuestra estancia en el territorio de la Montaña Palentina, fue un amigo en Alemania el que nos ofreció un atracadero, desde el cual poder comenzar a construir una nueva vida. Después de 35 años de ausencia, años que además corresponden con un intervalo de vida intenso, de construcción de la propia familia, de desarrollo de la carrera profesional.... llegué a Alemania con mucha curiosidad. Tenemos que concretar aquí que llegué a Berlín. Y Berlín no es Alemania, Berlín es una cosa aparte. Por su pasado puede que una de las ciudades más "aparte" que me puedo imaginar en el panorama europeo.

Solo tenía recuerdos fugaces de Berin de una excursión escolar

que en su tiempo era obligatoria para todo el alumnado de Alemania del Oeste. Así que hasta cierto punto se me mezclan las sensaciones producidas por el reencuentro con mi país de origen y el reencuentro con el pasado histórico de esta ciudad y este país por un lado, con las que nacen del reencuentro de lo que significa vivir en una gran urbe en cualquier país europeo. Pero también es cierto que siendo Berlín la capital de Alemania, la convierte en escenario de todas las cuestiones que mueven la sociedad en el ámbito económico, político, social o cultural.

Pero volviendo a la pregunta: Que me he encontrado? En términos generales y con una mirada que aún no ha tenido tiempo de entrar mucho en los detalles, el reencuentro me ha producido sensaciones encontradas. Por un lado de tristeza, porque veo que muchas de las estructuras sociales que se habían conquistado y establecido en los tiempos en los que yo viví y me fui de este país (en educación, sanidad, etc.) se han recortado hasta desaparecer incluso por completo. Este retroceso ha llevado a una sociedad en la que existe la pobreza, lo cual me parece increíble e inconcebible para un país como Alemania. La brecha entre "pobres" y "ricos" resulta cada vez más profunda cuando yo recordaba este país con una sociedad en la que el objetivo de la cohesión social era un objetivo colectivo.

También me sorprende que el feminismo, en términos generales, no es tema en la medida en la que me gustaría y creo que debería. Ni la violencia de género, ni la desigualdad en el mundo laboral, por ejemplo, ni siquiera la publicidad sexista parece ser tema de discusión. Evidentemente hay colectivos activos que salen a la calle, que formulan reivindicaciones, pero en general percibo que falta una postura de alerta que entiendo que a la vista de las tendencias que vemos es absolutamente necesaria. Puede que con todos los recortes habidos en las últimas décadas, a los alemanes les sigue yendo demasiado bien como para que nazca un impulso de rebeldía como el que observamos ahora por ejemplo con el movimiento de los chalecos amarillos en Francia.

En el otro lado siento una gran alegría cuando veo en mi entorno berlines una gran resistencia y un gran compromiso personal y colectivo frente a temas como la inclusión de los refugiados y la política de asilo, el avance de la ultraderecha, el problema de la gentrificación. Me gustaría que fuera más gente, claro que sí. Pero creo que desde la perspectiva del compromiso político ciudadano siempre parece que falta gente. La gran manifestación que en octubre tuvo lugar en Berlín en defensa de una sociedad abierta, tolerante, diversa y respetuosa, en la que participaron 250.000 personas, me reconcilia un poco



▲ Boceto. Auarela y Acrílico
Foto: Andrea Milde

con esta sensación de falta de implicación de la sociedad civil. Volviendo a lo que comenté arriba respecto de las intenciones ocultas de la masificación social, la creación de dependencias artificiales y la fragmentación social, hay que entender que la ciudadanía de a pie está tan atrapada en la red, tan agotada en los esfuerzos individuales de supervivencia, que no queda fuerza vital y espacio mental para dedicarlos a la resistencia cívica.

Esperemos que los que llevan la llama de la resistencia del bien común no pierdan la energía y que llegue el momento en el que se extienda esta energía para conseguir canalizar las capacidades que tenemos en el cambio hacia una sociedad mejor, más justa, más consciente, más igualitaria. Porque no olvidemos que con todas las deficiencias que hemos mencionado y las que nos han quedado en el tintero, nunca hemos tenido una sociedad tan bien formada como ahora, nunca como país hemos sido tan rico como ahora, nunca hemos tenido instrumentos de interconexión, información y organización como las redes sociales actuales... Solo, y lo digo con una sonrisa, "solo" hay que conseguir liberar estas capacidades, recuperar y cultivar el sentido cívico, el sentir solidario y la importancia de la defensa del bien común.

Por cierto, quizá la Renta Básica Incondicional podría ser una gran ayuda en esta dirección. Puede que justamente por ello aún no la tenemos implantada.

P. Te fuiste de España con un proyecto en ciernes, el kuku móvil. ¿En qué consiste? ¿Lo ves rodando en un futuro cercano?

R. El KUKUmobil nació de una necesidad concreta: llevar mi telar en un remolque de España a Berlin, siguiendo un itinerario que une estaciones con historia textil. En lugar de desmontarlo

y transportarlo en un camión, se me ocurrió convertirlo en un proyecto y utilizar la circunstancia particular en pro de una disciplina artística que amo profundamente, para hacerla visible, para volver a colocarla en el consciente colectivo, para animar la discusión sobre lo que necesita para poder sobrevivir y lo que puede aportar a la sociedad en el momento actual.

Las circunstancias han cambiado en el último año. El telar ya se encuentra en Berlin, lo que significa que la urgencia personal se ha disuelto. Eso tiene ventajas y desventajas. Desventajas porque evidentemente, cuanto más grande la urgencia más grande la energía que una vez en encontrar una solución a una necesidad concreta, es decir de hacer viable el proyecto. Ventajas, porque en el último año me he encontrado en Berlin con muchos apoyos desde gente que construye tiny houses, hasta posibilidades de solucionar la financiación de un proyecto de esta índole. Así que los plazos serán diferentes. Lo que se había imaginado en un principio para 2019, es decir para este mismo año, tardará algo más. Pero como se dice en mi tierra: "Aufgeschoben ist nicht aufgehoben" (lo que no puede ser hoy, será mañana). "Futuro cercano" es, en términos de una tejedora de tapices que tarda una media de tres años en realizar una obra, un plazo en

el que me gustaría pensar que cabe el KUKUmobil. Entonces, una de las grandes motivaciones será volver a visitar a un país que durante 35 años fue mi patria chica, y volver a encontrarme con gente que con el tiempo se convirtió en mi tribu. Os mantendré informados

P. ¿Qué importancia crees que tiene tejer redes glocales en el mundo de las artes y las culturas? ¿Podrían ser propuestas de colaboración transfronteriza que contribuyan a generar imaginarios planetarios desde un territorio?

R. Si preguntas a una tejedora por la importancia de tejer redes, independiente de su alcance siempre te va a decir que: Sí. Si me preguntas por las redes glocales, creo que es una gran oportunidad que nos ofrece como ciudadanos la digitalización respecto de la capacidad de informarse, organizarse y actuar en cooperación. El intercambio constante ayuda a relativizar lo que nos pasa, lo que vivimos o sufrimos en el plano cercano y personal. Nos hace entender más fácilmente cuánto de ello es debido a un contexto concreto, cuánto es debido a algo que tiene que ver con componentes estructurales ocultos y rasgos intrínsecos de nuestra especie. Esta división ayuda a desarrollar las estrategias que en cada plano resultan más adecuadas. Las que se supone que han de cambiar

estructuras locales en contextos determinados en las que están implicadas personas concretas. Y las que se supone que han de defendernos de o, si es posible, cambiar estructuras “superiores” con enorme influencia en nuestros contextos vitales locales.

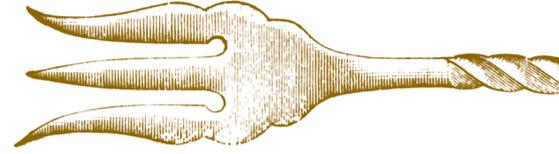
En estas idas y venidas de lo local a lo global, de lo pequeño a lo grande, de lo concreto a lo abstracto, de lo individual a lo colectivo, creo que hay un gran potencial de aprendizaje colectivo y de cambio. Y creo que la cultura de la solidaridad y la cohesión que necesitamos para impulsar un cambio hacia una sociedad más justa, más igualitaria, más libre, pacífica y democrática, requiere de la colaboración transfronteriza. Las fronteras son constructos artificiales que sirven en aquellos manos que manejan ocultamente los hilos de poder para fragmentar, dividir y debilitar. Está en nuestra responsabilidad no permitirlo. Compartir en un proceso colectivo y creativo imaginarios planetarios alternativos, probarlos en contextos distintos, filtrar las experiencias hasta obtener la esencia me suena como un interesante camino que vale la pena probar. Entre otras cosas porque cuando asumimos esta idea de un imaginario planetario pacífico y solidario hemos llegado a la convicción que lo que hay no es lo que queremos, ni para nosotros, ni para nuestros vecinos, ni para nuestros hijos.

[Quiero dedicar esta entrevista a la memoria de Miguel Ángel y de Conchi, dos personas que conocí viviendo en la Montaña Palentina. El primero, consultor y, como nosotros, un nuevo vecino de “La Montaña”. La otra nacida en el territorio y ganadera ecológica. Lo que une a los dos es que lamentablemente ya no están con nosotros. Pero con su implicación y compromiso con el paisaje y el paisanaje desde sus convicciones y su conocimiento, han sido un referente y un ejemplo para mí]
Andrea Milde



Barriles, orzas y barricas

Jorge Mariscal



Es necesario comprender que los cambios en las tendencias alimentarias de la población, en especial la que nos toca más de cerca, es condicionada por diversos factores que afectan no sólo a los ritmos de vida de las personas, sino además a la capacidad de éstas de adaptarse a los nuevos productos que fija el mercado. La pregunta muchas veces radica en la misma respuesta, el mercado diseña los productos que demanda el consumidor o es el consumidor el que adquiere los productos que diseña el mercado. Pero, ¿con qué finalidad? El mercado es ese ente abstracto, lejano, controlado por manos invisibles pero que nos dice qué, cómo y cuándo debemos comer, o no.

Si bien, nos podría parecer acertado decir que un puñado de empresas globalizan las mercancías en el planeta, y que éstas a su vez controlan el mercado con un pensamiento maquiavélico con el único afán de amasar fortuna, pero posiblemente caeríamos en un pensamiento excesivamente totalitario, intuyo que nos quedaríamos en un mensaje poco profundo y desde luego reduciríamos a la mínima expresión la compleja ecuación que supone hablar del mercado mundial. Existen multitud de factores que nos podrían servir para calcular la respuesta, y considero que uno de ellos, el que más puede influirnos, es debido a esa necesidad de alejar la responsabilidad de nosotros mismos.

La evolución del ser humano ha estado condicionado por los alimentos que ha encontrado en su camino y no es una coincidencia que seamos omnívoros, nos podemos alimentar prácticamente de todo, y debemos tener una amplia y rica diversidad de alimentos para poder estar correctamente nutridos. Además también a lo largo de la historia hemos ampliado de forma importante la esperanza de vida, y esto en parte porque la técnica de preparación de alimentos ha permitido ampliar el espectro de nutrientes que podemos consumir. En definitiva, nuestro código genético ha ido modificándose a medida que ampliábamos o variábamos nuestro abanico alimentario, siendo posible para ello más de 10.000 años si ponemos como punto de partida la incorporación de la ganadería o más aún si nos trasladamos a 1.800.000 años desde el dominio del fuego del primer homínido. Debido a nuestra fisiología y metabolismo somos capaces de consumir ciertos alimentos, otros sin embargo, como los cereales, las patatas y las legumbres tienen que ser calentados para evitar ciertas sustancias tóxicas, éstas últimas hasta en forma de germinados. Esencialmente es el tiempo el que ha permitido que de forma lenta favorezca los mecanismos que permiten a los seres vivos adaptarse a su medio o verse afectados por el que les rodea. Y esto me hace preguntar si estábamos preparados para el ritmo tan vertiginoso que ha desarrollado la batalla de la alimentación a escala planetaria en las últimas décadas, y no sólo el tipo de alimento sino la manera de producirse o transformarse.

“Pero aun a pesar de la diseminación y movilidad del ganado que ha de ir de cabaña en cabaña buscando el heno, y de prado en prado buscando el otoño y el verano, pues hasta en los altos puertos hay prados y cabañas, ha habido siempre industrias lácticas en los valles del Pas, en donde se hacía y se sigue haciendo quesos y mantecas. Cierto es que las cabañas del Pas no están separadas entre sí como los invernales de los valles que nacen en los puertos de Sejos; pero cierto es también que el relieve del terreno y las dificultades naturales para la comunicación de



sus habitantes son las mismas. Los pasiegos han vencido estos obstáculos a fuerza de actividad. Llevan en cuévanos la yerba, recorren toda la provincia vendiendo sus quesos y mantecas, y no hay por tanto obstáculo alguno para ellos. Sería interesante averiguar por qué causas los pasiegos hacen industrias lácteas mientras los tudancos y cabuérnigos dedican sus ganados únicamente a la producción de carne. No creemos dependa esa diferente dirección, en la especulación pecuaria de ambas zonas de provincia, de las condiciones de la raza vacuna de cada una de ellas. Las razas las hace principalmente el medio, y en ellas, sobre todo por lo que a la producción lechera respecta, tiene el hombre una acción directa y capital: vacas que se ordeñan mucho y se ordeñan bien, es decir, a fondo, se harán lecheras a poco que el clima ayude, y así si la raza pasiega es más lechera que la tudanca debe proceder de que se ordeñó desde hace siglos. Acaso haya que buscar la causa de dichas distintas tendencias pecuarias más bien en la procedencia de los hombres que pueblan una y otra zona; razas que durante siglos hayan vivido de la leche de sus rebaños porque la escasez de otros recursos y las condiciones del medio hayan impuesto y favorecido la producción láctea, han debido seguir ordeñando sus reses aun teniendo que cambiar de país." * Informe de los hermanos Alvarado sobre la industria láctea de Santander, Año 1911.

No sabría decir con exactitud, pues hicieron falta muchas generaciones para obtener platos tan perfectamente diseñados que concedieran un equilibrio nutricional, y además ajustada a su economía, pues la verdadera magia consiste en obtener platos sin excesos, me refiero al plato de lentejas, al cous-cous magrebí, el gazpacho o muchos de los cocidos que se extienden por toda la geografía española. Recetas diseñadas para no desperdiciar ni un gramo de energía. "Cocinar hizo al hombre" (y a la mujer) y es un proceso que no puede ser separado de la evolución tanto genética como del pensamiento humano. De hacerlo estaríamos caminando por delante de un proceso que puede parecer antinatural.

Incongruencias que ahora la nueva alimentación nos impone. Existe un cambio radical en el modelo alimentario, en algún momento existe un punto de inflexión entre una alimentación de supervivencia y una alimentación puramente hedónica, y este concepto en parte es reemplazado por un hedonismo que nada tiene que ver con el placer de los sentidos. El pobre sobrevive comiendo caldos, potajes y algún resto de tocino, magro y pan duro, el rico engorda la barriga con

los más suculentos y majestuosos platos, como las francolinas de Milán, los faisanes de Roma, la ternera de Sorrento, las perdices de Morón o los gansos de Lavajos con que soñaba Sancho. Bien nos ayuda Cervantes a comprender la alimentación ligada a la necesidad, a entender las clases sociales en función de su comida. Tratemos de agruparlas con cierto sentido, por ejemplo demos a ésta la categoría de fundamentalmente primaria, hoy podría no parecer necesariamente alejada de lo placentero aunque el conocimiento de la que ostentan clases sociales más altas, en cuanto a ingresos, se entiende, rebaja el placer de comer la comida más pobre. Llamemos entonces secundaria a ésta siguiente cuyo primer objetivo es pasar el límite y fronteras de las paredes de nuestro estómago y descubrir nuevos sabores ante la aburrida ingesta diaria. Ambas son atendidas por necesidades puramente humanas, naturales hasta el punto de entrar dentro de la comprensión. Pero la tercera es la que se escapa de las razones más puramente biológicas, más alejadas del reino animal, y que sin embargo es la predominante de este siglo XX y XXI especialmente.

Comemos nombres, y marcas, hemos inventado sabores por el propio placer del pensamiento, convencer a nuestro ego que la comida estándar es la que favorece nuestra calidad de vida. Y por eso comemos salmón en cautiverio que lejos está de los extintos salmones de subían río arriba, rallamos la trufa índica que no aporta sabor pero le da nombre a nuestro plato de pasta, comemos esa carne semi cocida con forma de jamón proveniente de restos y deshechos o barritas que ya no tienen forma de pescado, o esas otras que dicen con sabor a cangrejo y no hablemos del "queso" rallado por ahora. Pero no me quiero dejar otros, igual menos notables, pero paradójicos, como el tomate de diciembre, insípido, insulso, duro... la fruta ácida, cruda... que compramos día tras día y que insistentemente nos obliga a olvidar los auténticos sabores si es que tuvimos la suerte de poder registrar alguna vez en nuestra mente. ¿Alguien puede definir el sabor de una fresa?

A la mente y los recuerdos debo dedicar un apartado especial, me enseñaron que la condición humana está formada por distintas experiencias, y una de ellas radica fundamentalmente en la de vivir, registrando en cada momento colores, sabores, aromas y enlazarlos a nuestro aprendizaje para formar los recuerdos y la memoria. Por ello no es difícil de entender que en nuestro momento más dulce, aquel que desinhibidos de toda preocupación, de todo malestar que genera ser adulto, asociamos aventuras, fantasías y alegrías a sabores y olores, existe una sensación fabulosa cuando recordamos la cocina de la abuela, de mamá, el bocata en tiempo de juego con otros niños y las tartas en los cumpleaños inundados de regalos, el turrón y la navidad. La clave para entender cómo los olores despiertan estos recuerdos se fundamenta en que el responsable de procesar este tipo de información, el bulbo olfatorio, está alojado justo al lado del hipocampo en el cerebro, que es el punto de convergencia de la información que llega del resto de la corteza cerebral, éste es crucial para crear nuevos recuerdos para los acontecimientos que nos suceden.



Por tanto consumir alimentos que no aportan sensaciones o cubren nuestras necesidades puramente orgánicas podría parecer no tener sentido en nuestra conformación humana y por tanto deberíamos abandonar. Pero esto, sin embargo, no ocurre en la mayoría de las ocasiones.

Devuelta al mercado, con “m” minúscula y mayúscula, a nuestro razonamiento parece que se escapa algo importante. Pongamos un ejemplo para comprender de qué manera influye en esa ecuación que tratamos de formular.

Aunque la patata había sido traída del continente americano junto con otras viandas tras su descubrimiento a principios del Siglo XVI, no fue hasta principios del Siglo XIX cuando se difunde su cultivo en tierras cántabras, acompañado fundamentalmente del pensamiento afrancesado que radicaba en la provincia. Para arraigar el consumo de este tubérculo José Manuel Fernández Vallejo, agrónomo y sacerdote, ideó un método para hacer el pan de patatas mezclando con harina de trigo, maíz y centeno debido fundamentalmente a las continuas requisas de grano por el ejército de ocupación haciendo de éste un bien escaso. Después de la guerra de la independencia se empezaron a divulgar sus virtudes, altos rendimientos, seguridad de su cosecha y cobertura en el abanico alimentario humano y animal.

Pero en Irlanda la patata se había convertido en el principal medio de subsistencia del pobre ya a principios del siglo XVIII, y por ello se había convertido en un monocultivo y de una única variedad. A mediados del siglo XIX tiene lugar la Gran Hambruna, la gran plaga que obligó a la emigración masiva del pueblo irlandés y que exterminó casi por completo el cultivo de la patata. Para evitar repetirse este fenómeno en nuestra región se trajeron de diversas partes de Europa diferentes variedades que impidiera el cultivo de una única variedad, es decir, favorecer la biodiversidad. Y era lógico pensar que hasta mediados del siglo XX la tecnología agraria no estaba preparada para hacer frente a problemas derivados del monocultivo por lo que la utilización de la diversidad era la única opción conocida para salvaguardar la producción de alimentos. La necesidad de producir masivamente y con costes reducidos conlleva siempre a catástrofes pandémicas, sufrimos la filoxera y la peste porcina, después vino la revolución verde, mediados de siglo XX, con un nuevo enfrentamiento a las reglas naturales, la tecnología humana se aparta del camino de la naturaleza y se opone como resistencia a los canales propios que la naturaleza tiene para regularse, después vendrían la gripe aviar y la fiebre de las vacas locas, entre otras.

¿Pero por qué necesitamos producir tanto? Estudiémoslo de manera más concreta. Los datos son muy esclarecedores, en 1936 la cesta de la compra de los hogares españoles dedicaban un 60,1% a la alimentación, en 1976 descendió hasta un 40,5%, y un 29,4% para el año de 1992. En el siglo XXI desciende menos hasta el 21,9% para el año 2001 y un 19,8% en el año actual. Claro que entre los años 1936 y 1976 sólo nos preocupaba aparte de la alimentación, la vivienda, el vestido, los gastos de la casa, el transporte y la cultura principalmente. Ahora tenemos que reservar un hueco especial a los gastos de las comunicaciones, la medicina, el ocio, y los restaurantes entre otros. Analicemos que hemos hecho en los últimos 80 años y cómo esto ha influido a este modelo de producción alimentaria. Por una parte hemos pasado de dedicar de un 60% a un escaso 20% de nuestro gasto diario, y por otro lado hemos pasado de 25 millones de habitantes a 45 millones en el territorio español. Y otro dato revelador es que la población prácticamente se mantuvo entre los 10 y 15 millones de habitantes entre el siglo XVI y el siglo XIX. Es decir hemos reducido nuestra cesta de la compra de alimentos de una forma importante y hemos duplicado la población, por tanto la producción alimentaria se ha defendido de manera que ahora produce más alimentos y más baratos. Pero para resolver la ecuación ha tenido que modificar aspectos que influyen en el medio ambiente y la salud fundamentalmente, a otro lado quedan las injusticias sociales y para con otros países más desfavorecidos.

Punto y aparte decimos que la evolución del ser humano ha estado condicionada por los alimentos, pero también la gastronomía reinventa platos para deleitarnos, éstos no pertenecen a una categoría concreta, pescados que antes se tiraban se ponen ahora en las mejores cartas de los restaurantes, hierbas silvestres son ahora cultivadas, domesticadas. Incluso la comida que tradicionalmente era de ganado alcanza cierto prestigio, brotes de alfalfa y hojas de rábano. La legumbre puede aparecer en algunos casos hasta de elevado precio. Y es que la gastronomía supone libertad de elección, y como el placer es un derecho de todos debe ser lo más responsable posible, un hecho creativo, no destructivo, la gastronomía es educación.

¿Pero qué ocurre con todos aquellos que no percibimos? ¿Qué ocurre si no tengo tiempo de rallar queso para añadirlo a mi plato de macarrones? Pues sucede que como te tiembla el pulso escogerás casi con total seguridad un sobre de plástico que envuelve un serrín blanco-amarillento pensando en que compras queso, eso sí, pasará la prueba del fundente que se estira como un chicle y que aporta una sensación satisfactoria de que acertaste en la compra. Lamentablemente, rara vez encontrarás entre sus ingredientes este sufrido lácteo, sustituido por grasas vegetales mucho más baratas y de dudosa saludabilidad. Por ende y si te apasiona el álgebra sabrás que adquiriste un artículo de lujo, por encima de quesos de matrícula de honor. Enhorabuena, ganaste 15 segundos de tu valiosísimo tiempo, en vez de ponerte a rallar queso de verdad y no olvides “reciclar” la maldita bolsa de plástico.

Verdaderamente es que el motivo por el cual seguimos estas tendencias no debe ser tan sencillo ni tan prescindible para el ser humano, debe formar parte de nuestra condición humana, y por supuesto no nos exonera de la responsabilidad que debemos atribuirnos. El mundo se parece más a lo que hay dentro de la sociedad digital que a lo que hay fuera, y de esto saben mucho las multinacionales. Sin embargo somos seres sociales y otros seres nos influyen. Y encontraremos corrientes centradas en desconcertar, sin profundos planteamientos ni alternativas responsables pues el tiempo es ahora enemigo. Pero como todo tiende a equilibrarse también encontraremos corrientes que han percibido que algo falla en la ecuación, y por eso descubrimos alternativas y caminos dentro de la producción, transformación y comercialización de los alimentos más sostenibles. Para ello también hay opciones, la agricultura biológica, la permacultura, la biodinámica, el mercado de confianza, de proximidad, el trabajo cooperativo, colaborativo, la coproducción, y por supuesto que esto también son tendencias.

Para destacar que el consumidor puede estimular cambios determinantes en la producción agroalimentaria, es necesario redefinir su papel y asignarle el término de coproductor. Con esta palabra se entiende un usuario que realiza elecciones conscientes, estableciendo una relación estrecha con un agricultor, un ganadero, un pescador, un quesero o un vigneron entre otros, y participando de esta manera en el proceso de producción. El conocimiento es el mecanismo que permite reconocer diferencias cualitativas y a través de ellas puede nutrirse de manera más responsable. Todas nuestras elecciones tienen una repercusión en el modelo productivo, así a través de ellas podemos modificar y alcanzar el cambio que proponemos.

Un cambio basado en la democratización de la alimentación, alcanzando una auténtica soberanía alimentaria basada en el conocimiento. Una forma real de decidir sobre nosotros mismos y cómo queremos ser alimentados, cómo va a repercutir en el medio ambiente y sobre las personas que viven directa o indirectamente del mundo agroalimentario y pesquero. De la mano de la cultura y la identidad, podemos tejer de nuevo una fuerte alianza entre la comida, la manera de producirla, la manera de cocinarla y entender que la gastronomía es el paraguas que repercute en todos los aspectos de nuestra vida, en la nutrición, en la economía, en el cambio climático, en la política, en la enseñanza, es y debe ser un objetivo de Estado, pues una pequeña variación tiene repercusiones exponenciales. En España consumimos ya cinco millones de euros diarios en productos ecológicos, según el Ministerio de Agricultura, y esto es debido fundamentalmente al cambio en la tendencia alimentaria y la preocupación sobre la salud, pero

todavía quedan muchos aspectos que pueden influir sobre estas cifras y sobre la decisión de consumirlos, el control sobre los precios de mercado, la especulación del intermediario y sobretodo el reparto de los costes, beneficios y responsabilidad dentro de la cadena de producción alimentaria.

Si el mercado se ha valido de la individualización para poder actuar sobre nuestra toma de decisiones, es lógico pensar que el asociacionismo es la manera de contrarrestar y hacer frente al poder de la globalización. El pensamiento colectivo, la colaboración y el cooperativismo nos sirven de una herramienta potente para entender y actuar en consecuencia. Slow Food, que nace de una sociedad agrupada con el propósito de debilitar la estandarización de la alimentación, recuperando tradición, historia y experiencias casi en vías de su propia extinción. Superponiendo la artesanía, y las labores culturales agroalimentarias por encima de las reglas de los grandes mercados. Se basa en tres principios básicos, el alimento debe ser bueno, debe evocar placer, despertar nuestros sentidos, tiene que ser limpio, ser consciente que repercute sobre el medio ambiente que nos sustenta a todos, y por último debe ser justo, equitativo, y acabar con la especulación otorgando precios razonables.



Son pocas las acciones, pero son de mucha importancia, como la creación de una red de granjas con criterios de sostenibilidad, que realiza una acción autocrítica, analizando los puntos fuertes y los débiles para posibilitar una transformación hacia modelos todavía más respetuosos, más sostenibles. La red "De Granja en Granja" se forma para enseñar, para mostrar al consumidor el trabajo que realiza y cómo lo desarrolla, con total transparencia, admitiendo la valoración que éste puede comunicar y generando un modelo de unión entre la producción y el consumo, acortando la brecha que existe entre ambos mundos. A esto se suma la creación de los "Mercados de la Tierra", donde los vendedores son productores, capaces de defender, explicar su producto y con la capacidad plena de comprender el mensaje del que compra.

Reunimos en un aula el conocimiento adquirido a través de nuestro patrimonio alimentario, ya que la gastronomía es una ciencia compleja y multidisciplinaria debemos entender que cuando hablamos de comer, hablamos de un acto social, de una reunión, de un ritual, y que ésta supone una complicada red de pensamientos, actos y emociones descritas por la sociología, la historia, la antropología y reflejadas en las artes, como la pintura donde tantos maestros acompañan en sus dibujos, la literatura y la música, de ésta última hasta se le dedica una "Oda a las sopas de ajo inmortales"* (Ventura de la Vega, S.XIX). Esta reunión la hemos denominado "Aula de Cultura Alimentaria", y permite restaurar la desconexión que existe con nuestro referente identitario fortaleciendo la relación entre los alimentos y las personas y favoreciendo su consumo.

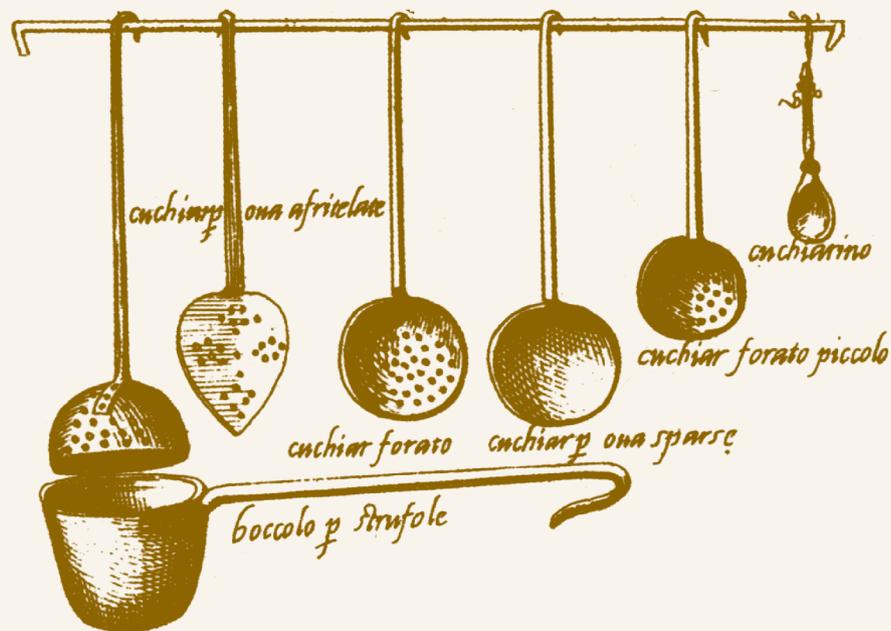
***Sopas de ajo inmortales**

*Cuando el diario suculento plato,
base de toda mesa castellana,
gastar me veda el rígido mandato
de la Iglesia Apostólica Romana,
yo, fiel cristiano, que sumiso acato
cuanto de aquella potestad emana,
de las viandas animales huyo
y con esta invención lo sustituyo.
Ancho y profundo cuenco, fabricado
de barro (como yo) coloco al fuego;
de agua lo lleno; un pan despedazo
en menudos fragmentos, lo echo luego;
con sal y pimentón espolvoreado,
de puro aceite tímido lo riego;
y del ajo español dos cachos mondo
y en la masa esponjada los escondo.
Todo al calor del fuego hierve junto,
y en brevísimo rato se condensa,
mientras de aquel suavísimo conjunto
lanza una parte en gas la llama intensa:
parda corteza cuando está en su punto
se advierte en torno, y los sopones prensa;
y colocado el cuenco en una fuente,
se sirve así para que esté caliente.*

Para finalizar, en mi opinión debo pensar que el rumbo que debemos tomar recae solamente en nuestras propias manos, nos hemos vuelto víctimas de nuestro propio éxito evolutivo y no nos hemos percatado que el planeta es un espacio finito y que nos toca compartir, si hoy en vez de hacer un acto de compra intuitivo y guiado por la escasez de tiempo podemos invertir un poco en interesarnos por el origen de alguno de esos alimentos, por comprender si la temporalidad es la adecuada, si su conservación se debe a un ritmo natural o han intervenido agentes químicos, y si estoy dispuesto a consumirlos por mi propia salud, por la de mis hijos o por la de las personas que todavía no han nacido, entonces habré realizado un acto de cambio, de auténtico empoderamiento del pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arroyo M. (1976): *Informe de los hermanos Alvarado sobre la industria láctea de Santander. año 1911*, Santander, Anal. Inst. Est. Agropecuarios. Vol. II (pub. Abril 77)
- Berdonces J. (1996): *Toxicología alimentaria*, España, Natura Medicatrix, nº44, Fundación Imagina Salud
- Cervantes M. (2016): *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, España, Editorial Libsa
- Cordón F. (1980): *Cocinar hizo al hombre*, Barcelona, Tusquets editores
- Domínguez R. (1988): *Actividades Comerciales y Transformaciones Agrarias en Cantabria, 1750-1850*, Santander, Editorial Tantín
- Fuentes A. (2011): *Sensopercepción olfatoria: una revisión*, vol.139, n.3 [citado 2019-01-28], pp.362-367. ISSN 0034-9887. <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872011000300013>
- Muro A. (1904): *El Practicón tratado completo de cocina*, Madrid, editores Hijos de Miguel Guijarro
- Petrini C. (2007): *Bueno, limpio y justo*, Madrid, Ediciones Polifemo
- Robin, M. (2008): *El mundo según Monsanto*, Madrid, Editorial Península
- Informe del consumo de alimentación en España, 2017*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2018, https://www.mapa.gob.es/images/es/informeannualdeconsumoalimentario2017_tcm30-456186.pdf



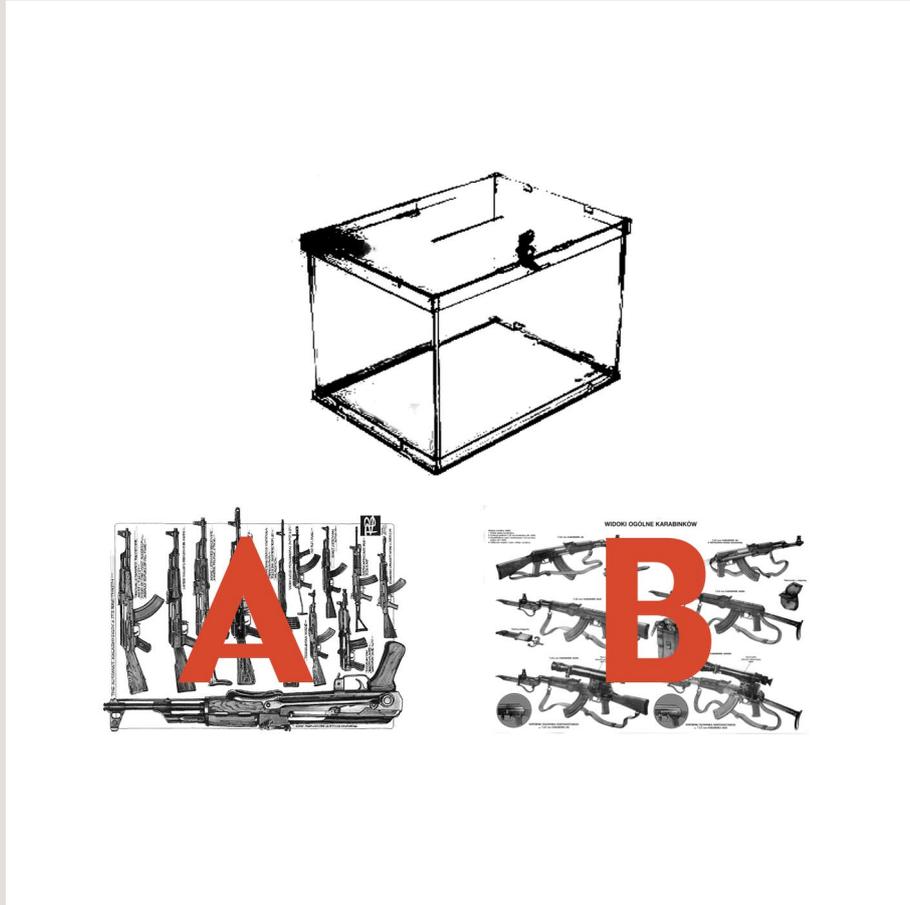
Jorge Mariscal (Zaragoza, 1980)

Ingeniero Técnico Agrícola, fundador del Centro de Estudios Rurales y de Agricultura Internacional en Aragón en el año 1999. Coordinador del proyecto relacionado con la recuperación de productos agroalimentarios "Buscando alternativas al secano aragonés" y otros proyectos vinculados a la biodiversidad y la sostenibilidad. Presidente de Slow Food Cantabria desde 2016. Sus focos de interés están relacionados con la alimentación, la soberanía alimentaria y la gastronomía. En la actualidad coordina el proyecto De Granja en Granja Cantabria basado en una red de productores locales que defienden los alimentos buenos, limpios y justos.

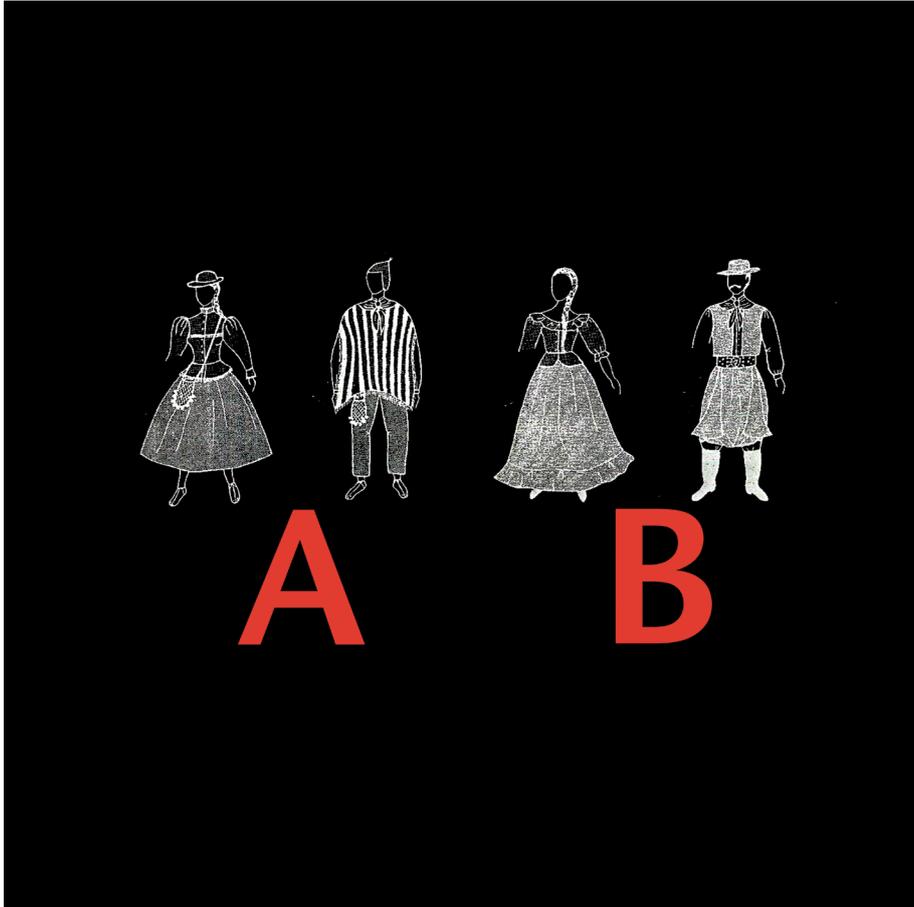
Dilemáticos

"No hay arma más bella que un poema"

Guzmán Ramos



"Democracia representativa" ©Guzmán Ramos



"Dilemático #1" ©Guzmán Ramos



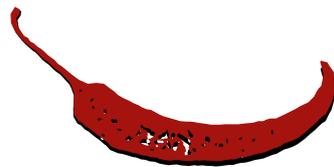
"Patriarcado" ©Guzmán Ramos



“Cambio climático” ©Guzmán Ramos

👉 **Guzmán Ramos** (Santander, 1979)

Ha dedicado la mayor parte de su vida a la música. Estudió guitarra clásica en el conservatorio Jesús de Monasterio de Santander, donde descubrió su curiosidad por la música renacentista y barroca. En 2005 decidió trasladarse a Madrid para especializarse en la interpretación con instrumentos antiguos de cuerda pulsada, y en 2008 al Real Conservatorio de La Haya (Holanda) donde se graduó en esta disciplina. Como músico, ha dado conciertos en toda Europa y Norte América y ha publicado diversos discos dedicados a la recuperación del patrimonio histórico musical. Actualmente reside en Vancouver (Canadá), donde combina sus tareas de padre, músico y profesor de guitarra clásica en Douglas College (New Westminster).



Con[citaciones]

[Uno es libre cuando ya no necesita preocuparse mucho de quién es.]

Terry Eagleton

[El cuerpo está roto en ritmos de trabajo, de reposo y de fiesta; intoxicado por venenos-alimentos o valores, hábitos alimentarios y leyes morales, todo junto; él se edifica de resistencias.]

Michel Foucault

[La localización de "lo global" crea una serie de nuevas condiciones objetivas de lucha: las luchas contra la especulación en vecindarios minoritarios, contra los deshaucios, las luchas por los derechos de los sin techo, las manifestaciones contra la brutalidad policial para con las minorías.]

Saskia Sassen

[...es precisamente el apátrida el que se convierte en un hombre libre, libre en un sentido nuevo; solo aquél que a nada está ligado, a nada debe reverencia.]

Stefan Zweig

[Rechazo la palabra enseñanza, mis libros son invitaciones, gestos hechos al público.]

Michel Foucault

[Una sociedad sostenible, si tal cosa llega a existir, será también una sociedad donde -al contrario de lo que sucede en la insostenible sociedad consumista de hoy- la gente sepa aburrirse, soportar la frustración, aceptar la tragedia y hacer frente a la muerte.]

Jorge Riechmann

[Miro en otros lugares y de forma distinta, allí donde no hay espectáculo.]

Hélène Cixous

[¿Cómo va a cambiar el mundo cotidiano, cuando ni siquiera quienes estaban llamados a transformarlo le prestan la menor atención?]

David Frisby & Siegfried Kracauer

[Con cada paso, el hombre se mide frente al sistema.]

H. D. Thoreau

[Las palabras se mueven, la música se mueve sólo en el tiempo; pero lo que tan sólo vive sólo puede morir. Tras hablar, las palabras alcanzan el silencio. Sólo por la forma, la pauta, pueden palabra o música alcanzar la quietud, como ahora un jarrón chino se mueve eternamente en su quietud.]

T. S. Eliot

[El movimiento feminista del futuro tiene que pensar en la educación feminista como algo significativo en la vida de todo el mundo.]

Bell Hooks

[Ser libre es, primariamente, una actitud teórica una posibilidad de la inteligencia que, por supuesto, se desarrolla siempre en condiciones concretas y reales. La libertad se irradia desde los vericuetos de nuestro lenguaje interior que permite organizarnos de forma nueva y, en función de ella, de experimentar otra vez el mundo y, en él, a nuestro prójimo.]

Emilio Lledó

[...el aprendizaje intercultural nos permite comparar, criticar y criticarnos; concibe las distintas realidades culturales como procesos dinámicos que se enriquecen con la mutua interpelación capaz de producir fenómenos de reflexividad indispensables para la construcción de la igualdad entre los sexos.]

Alicia H. Puleo

[Ser filósofo no consiste en tener pensamientos sutiles, ni en fundar una escuela, sino en amar la sabiduría tanto como la vida que está de acuerdo con sus dictados: una vida de simplicidad, independencia, magnanimidad y confianza, consiste no sólo en resolver teóricamente algunos problemas en la vida, sino, ante todo, en resolverlos en la práctica.]

H. D. Thoreau

[No se viaja para llegar, sino para viajar.]

Claudio Magris

[La industrialización es, a mi entender, la manera más provechosa de destruir la naturaleza.]

Miguel Delibes

[Los objetos sensibles no son el reflejo de ninguna idea, sino el resultado del sudor y de la sangre de los hombres. Fuimos nosotros los que construimos pirámides, los que arrancamos el mármol y las piedras de las calzadas imperiales, fuimos nosotros los que remábamos en las galeras y arrastrábamos los arados, mientras ellos escribían diálogos, dramas, justificaban sus intrigas con el poder, luchaban por las fronteras y las democracias.]

Tadeusz Borowski

[Decidíos a no servir, y seréis libres.]

La Boétie

[La periferia supone poner una mirada (un rostro) a esa uña, ese bordado, esa imagen difuminada que nuestras cámaras de fotos dejan al fondo. Convertir las notas en centro implica una vuelta de tuerca por la que, inesperadamente, se visibiliza y ressignifica lo que un orden convenido convierte en complemento y matiz frente al cuerpo del texto; el marco, el detalle o el fondo, frente a la figura de la imagen.]

Remedios Zafra

[El arte, el juego y la transgresión se encuentran ligados, en un movimiento único de negación de los principios que presiden la regularidad del trabajo.]

Georges Bataille

[Un sistema que no tiene en sí los medios para tratar sus problemas está condenado o bien a la regresión, incluso a la muerte, o bien, sobrepasándose a sí mismo, a la metamorfosis.]

Edgar Morin

[Nos apropiamos del pasado a través de la rememoración, del presente a través del padecimiento y del futuro a través de la acción.]

Hannah Arendt

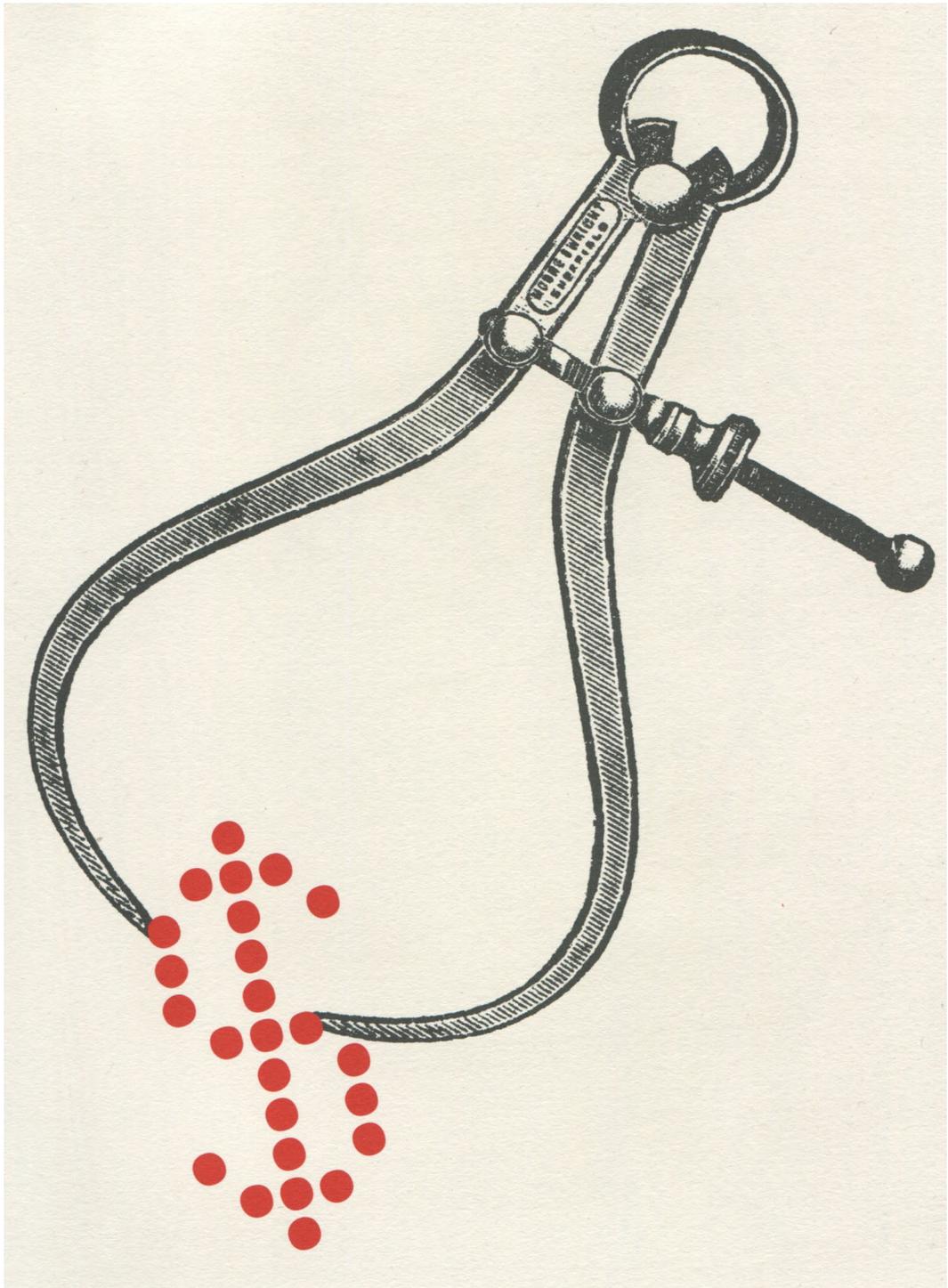
[Libertad de tener, libertad liberal, contra libertad de ser, libertad libertaria. (...)]

El deseo de dejar de servir es, evidentemente, indeseable para la sociedad que promueve exactamente lo contrario mediante la fórmula: decidíos a servir y seréis libres. (...) Esta libertad, como es fácil de imaginar, no tiene nada que ver con la libertad libertaria, cuyo objetivo consiste en superar la alienación individual. (...) Fuera de los senderos marcados y las autopistas mentales, la libertad libertaria inquieta. Supone el combate, el temor, la incertidumbre, las dificultades, una inmensa soledad y, con bastante frecuencia, la sorprendente sensación de sentirse extraño al medio de quienes parecen ser nuestros semejantes.]

Michel Onfray

[El centralismo orgánico imagina que puede fabricar un organismo de una vez para siempre, ya perfecto objetivamente. Ilusión que puede resultar desastrosa, porque ahoga a un movimiento en un pantano de disputas académicas personales.]

A. Gramsci



LACERAN
las ortigas
el cielo,
como escuecen
los gallos
el alba
con sus cantos.

Antonio Montesino

El número 129 de la revista LA ORTIGA se pensó, diseñó y maquetó en el medio rural del Valle de Campoo en el sur de Cantabria. Se terminó de imprimir el día 8 de marzo de 2019 en Santander. Fecha señalada para #laortigacolectiva por la lucha feminista y la defensa de un movimiento social planetario que está contribuyendo a transformar los imaginarios colectivos y las prácticas de forma transversal, inclusiva, libre y emancipada; rebelándose contra un sistema patriarcal capitalista basado en economías destructivas de los ecosistemas ecológicos, sociales y culturales.

“Las ideas feministas sobre la preferencia y el deseo son radicales, tal como radical era el movimiento por los derechos civiles. Siempre es radical pedir a los ciudadanos que examinen sus corazones guiados por la sospecha de que algunas de sus motivaciones más profundamente arraigadas pueden estar deformadas por una herencia de injusticia”

Marta C. Nussbaum



