

VOLVER AL DIÁLOGO

CARTAS SOBRE PRECARIEDAD, GLOBALIZACIÓN Y OTREDAD
EN UN MUNDO EN RUINAS

LUIS ALFONSO HERRERA ROBLES
JUAN M. FERNÁNDEZ CHICO




AFTER THE STORM
PUBLISHING HOUSE

CON TEXTOS DE SOFÍA G. CORRAL SOTO, MARGARITA SALAZAR
Y VÍCTOR CHAPARRO


AFTER THE STORM
PUBLISHING HOUSE

VOLVER AL DIÁLOGO:

**CARTAS SOBRE PRECARIEDAD, GLOBALIZACIÓN Y OTREDAD
EN UN MUNDO EN RUINAS**

LUIS ALFONSO HERRERA ROBLES

JUAN M. FERNÁNDEZ CHICO

**CON TEXTOS DE SOFÍA G. CORRAL SOTO, MARGARITA SALAZAR Y
VÍCTOR CHAPARRO**

Volver al diálogo:

Cartas sobre precariedad, globalización y otredad en un mundo en ruinas

© Luis Alfonso Herrera Robles y Juan M. Fernández Chico, 2025.

Textos adicionales de Sofía Corral, Margarita Salazar y Víctor Chaparro.

© After the Storm Publishing House, 2025.

Portada y edición: Caja Negra.

Primera edición: Noviembre de 2025.

El Paso, Texas, Estados Unidos de América.

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en forma alguna ni por ningún medio, sea este electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia, sin autorización previa y por escrito de los autores y de la editorial. Las opiniones vertidas en este libro son responsabilidad exclusiva de sus autores y no necesariamente reflejan la postura de After the Storm Publishing House.

ISBN: 9798276571232

After the Storm Publishing House – www.afterthestorm.store

Índice

Prólogo	1
Pero, ¿cuándo dejamos de dialogar?	
Cartas que cruzaron el Atlántico	7
Margarita Salazar Mendoza	
Estimados Alfonso y Juan	17
Sofía G. Corral Soto	
El mito de la modernidad y la cuestión del Otro: la transmodernidad como horizonte de liberación en el pensamiento de Enrique Dussel	31
Víctor Alonso Chaparro Sánchez	
Buscando nuestro hilo de Ariadne	51
Juan M. Fernández Chico	
En un mundo ensordecedor por el ruido de la metralla	105
Luis Alfonso Herrera Robles	

Prólogo

Pero, ¿cuándo dejamos de dialogar?

Este libro es un compendio de pistas que habrá que ir recogiendo durante la lectura para, al final, poder ver una imagen más completa. Pistas que empiezan desde la portada y terminan en dos cartas que se escribieron casi diecisiete años después de la primera. Pistas en frases, líneas, palabras, citas; pistas que están ahí de forma intencional o no.

Volver al diálogo consiste en retomar un intercambio epistolar que comenzamos de manera despreocupada: no había un libro oculto en aquellas primeras cartas que se escribieron desde dos países y en circunstancias personales completamente distintas.

Era eso, un diálogo, una plática que, a diferencia de la conversación oral, requería medida y cuidado para ponerla en el papel.

En 2007 publicamos el libro *Correspondencias: cartas, figuras y personajes* con el objetivo de, a través del intercambio de ideas de dos amigos que se envían cartas, arrojar un poco de luz para entender el mundo que estábamos habitando y los fenómenos de los que estábamos siendo testigos desde las circunstancias de vida que atravesábamos.

Después del envío de la última carta, nos dimos cuenta de que ahí había un libro. Un libro que no vimos sino hasta mucho tiempo después, cuando nos sentamos a leer todas las cartas juntas y encontramos una estructura que fácilmente podía adecuarse al formato de un libro.

Pero no solamente no vimos aquel libro, sino que tampoco vimos este. Un libro que, podríamos decir, cierra el primer ciclo de *Correspondencias: preguntas* que se extendieron por casi dos décadas para darnos tiempo y experiencias suficientes para poder contestar desde una perspectiva distinta.

Volver al diálogo, por lo tanto, no solamente es la conversación de dos amigos en un tenor sociológico —a veces pesimista, a veces esperanzado—, sino también el diálogo con una versión más joven de nosotros mismos. Fue volver al primer libro para rectificar o comprobar nuestras ideas de aquel tiempo. Dialogar es un trabajo permanente que no se puede cerrar.

Por esto mismo, el libro se divide en dos partes: la primera son tres textos de Sofía, Margarita y Víctor, quienes, después de leer *Correspondencias* (en su segunda edición, publicada en 2024), nos dieron el increíble obsequio de las reflexiones que les provocó su lectura. Otra pista más: aquí también hay un extraño diálogo entre Sofía, Margarita y Víctor con el Luis y el Juan de 2007. Un diálogo múltiple con dos personas que hoy se miran a sí mismas en el retrovisor. Dos versiones de las mismas personas viviendo de manera simultánea a partir de la palabra escrita.

La segunda parte del libro está compuesta por nuestras dos cartas más recientes, escritas entre 2023 y 2025. Estas dos cartas son, por decirlo de alguna manera, una continuación de las escritas en el primer libro, pero con una voz propia, con una urgencia por entender las sociedades

contemporáneas. Ya sin el uso de los personajes categóricos de Correspondencias, estas cartas son una reflexión más abierta, más libre y más honesta entre dos amigos que entrelazan su vida personal y sus inquietudes intelectuales con algunos trazos que se mueven entre la teoría social y el ensayo.

Sin más, esperamos que disfruten de este intercambio epistolar que se crea entre muchas manos y tiempos, una plática que, tal vez en otros diecisiete años, vuelva a abrirse para reflexionar —seguramente en el mismo tono amigable— sobre aquel mundo que, si seguimos el mapa actual, se antoja incierto.

Juan M. Fernández Chico y Luis Alfonso Herrera Robles

Ciudad Juárez, Jueves 27 de noviembre de 2025

Continuando la conversación

*Entre la modernidad y las sociedades
contemporáneas*

Cartas que cruzaron el Atlántico

Margarita Salazar Mendoza

La actual costumbre de comunicarnos con los demás de forma inmediata, ya sea a través de las redes sociales o por teléfono, se acerca más a la conversación que al correo, el servicio público que se encarga de la entrega de la correspondencia pública o privada. Un mensaje electrónico es muy distinto a la composición de una carta. Una carta para un destinatario particular crea un vínculo firme y entrañable. Su escritura demanda reflexión, dedicación de tiempo y, sobre todo, concentrarse en una expresión cuidada exigida por la redacción; además, el fondo es único y se extiende, como los pensamientos que se encadenan. Exige paciencia, tanto para su confección como para esperar el siguiente

momento para volver a escribir, pues primero habrá de llegar la respuesta anhelada, que puede tardar semanas o, incluso, meses.

Correspondencias, cuyos autores son Luis Alfonso Herrera Robles y Juan M. Fernández Chico, es un libro que alberga seis cartas, escritas entre 2006 y 2007, que fueron remitidas de un autor a otro cruzando el Atlántico, uno desde su estancia en Barcelona y el otro desde su residencia en la frontera norte de México. La obra vio la luz en el mismo 2007 bajo el sello editorial de la UACJ. La segunda edición estuvo a cargo de After the Storm y se publicó en 2024.

Luis Alfonso Herrera Robles es licenciado en Sociología Urbana y maestro en Ciencias Sociales para el Diseño de Políticas Públicas por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez; doctor en Ciencia Política y de la Administración por la Universidad Autónoma de Barcelona. Realizó cursos de doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, Perú. Concluyó su postdoctorado en la Facultad de Ciencias Sociales y en el Centro de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de Campeche (Herrera Robles y Fernández Chico, 2024: 78).

Por otra parte, Juan M. Fernández Chico nació en la frontera entre México y Estados Unidos en septiembre de 1985. Estudió un doctorado en Ciencia Política y abandonó la academia para perseguir otro sueño. Ha escrito varios libros, entre ellos *Correspondencias, cartas, figuras y personajes*, junto con Luis Alfonso Herrera; *Excluidos funcionales y subjetividades políticas* y la novela *La isla de los ancianos*. En After the Storm ha publicado *Una pared para Patricio*, *Los gatos tomaron la isla*, *La sociedad esencial* y la segunda edición de *La isla de los ancianos*. Es productor, guionista y director de cine (Herrera Robles y Fernández Chico, 2024: 79).

El epistolar es un género que viene de antiguo; entre los griegos se practicaba con cierta asiduidad y de ellos tomaron los romanos los modelos. Dos obras merecen nuestra atención: la novela francesa traducida al español como *Las amistades peligrosas*, de Pierre Choderlos de Laclos, publicada por primera vez a finales del siglo XVIII. Es una obra narrativa en la que se cuenta la relación entre una marquesa y un vizconde. A través de sus cartas y las de otros personajes los lectores se enteran de las intenciones sexuales y del desarrollo trágico de los hechos. El libro resultó

escandaloso; sin embargo, las intenciones del autor aún siguen siendo una incógnita.

Otro interesante libro es el publicado con la correspondencia entre Umberto Eco y el cardenal Carlo María Martini (arzobispo de Milán), cartas que fueron dadas a conocer en 1995 en la revista *Liberal*. Esa comunicación entre dichos personajes despertó un interés inusitado entre los lectores, lo cual llevó a “ampliar la discusión a otros interlocutores implicados por una u otra razón en el tema: dos filósofos (E. Severino y M. Sgalambro), dos periodistas (E. Scalfari e I. Montanelli) y dos políticos (V. Foa y C. Martelli)”. El libro se titula *¿En qué creen los que no creen?*

En el caso que nos ocupa, la primera carta contenida en el libro fue escrita en julio de 2006 a cargo de Herrera Robles; la segunda, escrita por Fernández Chico, como respuesta a la que recibió de su amigo, corresponde a septiembre del mismo año; la siguiente está fechada en diciembre y firmada nuevamente por Fernández, ya que todavía no recibía la contestación respectiva; de ahí que la cuarta, de la pluma de Luis Alfonso, sea ya de enero de 2007; la quinta, también de la autoría de Herrera —ahora él se adelanta, es decir, no espera la réplica de Fernández—, es del mismo mes y año; y

finaliza el libro con la sexta, de Fernández, quien escribió a su interlocutor en julio de 2007.

Es común que utilicemos la palabra *epístola* como sinónimo de *carta*. Quiero, sin embargo, aclarar ambos términos:

Una carta es algo no literario, un medio de comunicación entre las personas que están separadas unas de otras. De naturaleza confidencial y personal, está destinada solamente para la persona a la que se dirige, y de ningún modo para el público o cualquier tipo de divulgación. [Por otra parte,] una epístola es una forma literaria artística. No tiene nada en común con la carta, excepto su forma: además de que uno podría adentrarse en la paradoja de que la epístola sea lo opuesto a una carta real. Los contenidos de la epístola se destinan a la difusión —apuntan al «público» interesado. (Deissmann, 1927: 218 y 220).

Con este libro, nos encontramos justo en la línea fronteriza entre ambos casos. Por otra parte, en su primer escrito, Luis Alfonso reconoce que incluso estos textos compartidos entre ellos podrían ser considerados carta-ensayo. La hibridación resultante por la mezcla de géneros no es rara; ya mencioné antes la novela estructurada a partir de cartas. Por su parte, Juan M. compara las cartas con los puentes, caminos que van de un extremo a otro, que los unen. También alude a su afición por la literatura, en la que encuentra inspiración y una visión del mundo.

Como los autores afirman en su prólogo a la segunda edición, “en un mundo saturado de tecnología y rapidez el intercambio de cartas emerge como un medio para cultivar la reflexión y el diálogo profundo” (p. 2). Mediante esos seis textos, estos dos escritores se internan en un intercambio de ideas con la intención de “comprender la sociedad contemporánea desde nuestra ciudad” (p. 5). Por esa razón, reflexionan entre ellos sobre dos conceptos, la modernidad y la era posmoderna, conceptos que se entrelazan, y establecen categorías “entre las sociedades contemporáneas de todo el planeta, pero [afirman] que dicho debate no explica cómo afectan esas transformaciones, pasajes o tránsitos,

las formas de vida de millones de personas, incluidas las nuestras” (p. 6). Para ello recurrieron a la invención de ciertos personajes, tales como don Severo y don Modesto, señalados por Herrera, a los que se sumaron los creados por Fernández, Valentín y Agustín. Así mismo, aluden a una nutrida lista de autores, tanto de la sociología como de la literatura, lo que les ayuda a explicar conceptos y brindar ejemplos en el despliegue de sus argumentos.

En la historia de la humanidad encontramos hermosas cartas, por ejemplo, de amor, como las de Rulfo a su amada Clara, a quien dijo: “Desde que te conozco, hay un eco en cada rama que repite tu nombre; en las ramas altas, lejanas; en las ramas que están junto a nosotros, se oye” (Rulfo, 2021: 10). También son muy famosas las que escribía Vincent Van Gogh a su hermano Theo, con quien mantuvo correspondencia hasta su muerte y a quien, en agosto de 1877, le escribió:

Me había levantado temprano, con un sol magnífico, y vi la llegada de los obreros a la obra. Te habría gustado ver el aspecto particular de ese río de personajes oscuros,

grandes y pequeños, primero en la callejuela donde había apenas sol, y luego en la obra. Después desayuné un trozo de pan seco y un vaso de cerveza. Es un remedio que Dickens recomienda a los que están a punto de suicidarse, como particularmente indicado para disuadirlos durante un tiempo de su proyecto. Y aunque uno no esté del todo en tal estado de ánimo es bueno aplicarlo de vez en cuando. (Van Gogh, 1998: 21-22).

Ambos fragmentos son sólo una muestra para que notemos que esta forma de escritura y de comunicación puede ser muy íntima, personal, poética, filosófica; en fin, el autor es quien determina el tono y el fondo.

Después de 17 años, Luis Alfonso y Juan M. reanudaron su comunicación a distancia. Más de tres lustros que, de alguna manera u otra, han incidido en su experiencia intelectual. Así que hubo que esperar una siguiente edición para saber qué es lo que ahora han tenido para decirse.

Bibliografía

Deissmann, A. (1927). *Luz del Antiguo Oriente*. Londres, Hodder & Stoughton.

Herrera Robles, L. A., y J. M. Fernández Chico (2024). *Correspondencias. Una respuesta a la modernidad*. El Paso, After the Storm.

Rulfo, J. (2021). *Cartas a Clara*. México, RM.

Van Gogh, V. (1998). *Cartas a Théo* (trad. Francisco de Oraa). Barcelona, Idea Books.

Estimados Alfonso y Juan

Sofía G. Corral Soto

En este mes de noviembre del año 2025 me dispongo a integrarme al diálogo que tan sugestivo me ha resultado a partir de la lectura de *Correspondencias. Una respuesta a la modernidad*, obra que en 2024 vio aparecer su segunda edición, diecisiete años después de su publicación original. Llegar ahora a este intercambio, tan vivo pese al tiempo transcurrido, representa para mí un acercamiento renovado a una conversación intelectual que ustedes abrieron con tanta vehemencia y lucidez.

Lo recibo como un documento breve pero denso en su análisis; un ejercicio de retorno a la lectura en papel y al género epistolar que se agradece en estos tiempos saturados

de pantallas. La obra resiste cualquier clasificación rígida, pues en su seno confluyen varios géneros posibles: la escritura epistolar; la narrativa articulada en torno a siete personajes dotados de atributos metafóricos y literarios; el texto autoetnográfico que deja entrever las circunstancias vitales; e incluso un ensayo de filosofía política con matices literarios.

Este heterodoxo ejercicio dialógico que han establecido nos invita o, mejor dicho, nos provoca a entablar con ustedes un diálogo entusiasta sobre un tema tan controversial como universal: la modernidad y la supuesta posmodernidad anunciada por múltiples autores en los albores de este siglo. En sus páginas resuena esa tensión que marcó a varias generaciones de estudiantes entre el rigor analítico de las categorías marxistas y el vértigo seductor de las teorías que proclamaban el agotamiento de los grandes relatos. Así, el intercambio que ustedes proponen no se limita a la exposición de argumentos, sino que se despliega como una conversación situada, encarnada, donde la reflexión teórica se entrelaza con las trayectorias vitales de quienes escriben y de quienes ahora las leemos.

Quienes no se hayan visto, desde los entornos de la sociología, la política o incluso el arte, seducidas por la literatura de Lyotard, Baudrillard, Bauman o Beck, es que aún no han experimentado ese vértigo cautivador de la duda, esos cantos de sirena (como bien señala Alfonso) que emergen en medio de las crisis sistémicas y anuncian la debacle, casi el apocalipsis, de una época y de un modo de pensamiento. Resulta difícil sustraerse al hechizo de estas lecturas, engendradas, a mi juicio, más en la desesperación y en una cierta inclinación intelectual que en el análisis riguroso de las condiciones materiales.

En este punto, no puedo soslayar algunos elementos que la crítica marxista ha hecho a la posmodernidad. Desde esta perspectiva, algunas de las apologías posmodernas (la fragmentación, la fluidez, la “muerte del sujeto” o de los grandes relatos y el relativismo) guardan una inquietante correspondencia con las exigencias del capitalismo tardío. Creo que debemos tener cuidado con tales categorías, ya que han sido sumamente útiles para identificar la pluralidad, para virar hacia los estudios sobre el cuerpo y la subjetividad, pero también han desplazado el análisis estructural hacia la posición de los significantes, obnubilando la base material

que sostiene la superestructura. Como diría Eagleton, podría ser que termináramos encontrando una racionalidad muy sofisticada para entender nuestra propia parálisis política.

A fuerza de privilegio discursivo, la posmodernidad terminó por desactivar, en no pocos espacios, la posibilidad misma de interrogar la explotación, la desigualdad y la acumulación, como si el gesto de nombrar las diferencias equivaliera a la transformación de sus causas. En esta deriva, las nociones de historicidad, de conflicto y de totalidad fueron reducidas a sospechas metodológicas, cuando no a vestigios de un paradigma que se consideró superado. Como señala Terry Eagleton, el poder del posmodernismo radica precisamente en su existencia efectiva, mientras que la existencia del socialismo continúa siendo, para muchos, un terreno más arduo de sostener.

Desde la militancia que he intentado mantener dentro de los círculos de lucha política enmarcada en el socialismo y el trotskismo —inicialmente por la defensa de los derechos estudiantiles y del magisterio, en contra de la tanatopolítica de Estado, en la lucha feminista y, más recientemente, en contra del genocidio en Gaza—, no me resultan indiferentes

las posiciones suspicaces que desde la epistemología interrogan la contingencia. Resulta problemática, desde mi experiencia, la explicación de la apertura emancipatoria frente a un aparato psíquico inabarcable en su comprensión. Es en este escollo donde la búsqueda urgente de respuestas me ha hecho volver la mirada hacia la sensibilidad sobre lo afectivo, lo invisible, lo desiderativo, que en el relato estructural quedaron fuera.

Debo agradecerles que, lejos de ofrecer una respuesta definitiva, su texto abre preguntas sobre el sentido de la posmodernidad y la modernidad, la vigencia del sujeto clásico, la posibilidad de la verdad y la función del pensamiento en tiempos de precarización laboral y conflictos geopolíticos. Se erige, denodado, desde una latitud fronteriza —minúscula frente a la abundante tinta mayormente derramada en entornos del norte global— a hacer frente a las prestidigitaciones de las teorías posmodernas. En este sentido, la lectura se tensiona proponiendo una perspectiva situada que combina la crítica social, la sensibilidad literaria y una ética del presente y del porvenir.

Debo confesar, como se habrá intuido por lo que señalo antes, que he sido una de esas personas cautivadas en algún momento por el encuentro de una solución o superación salvadora —a decir de Bolívar Echeverría sobre la posmodernidad— ante el caos y la incertidumbre político-económicas del capitalismo hipertrofiado. Pero también es justo decir que esta atracción no ha estado exenta de una ausencia de respuestas sobre lo subjetivo, lo íntimo, lo próximo en el marco de racionalidad de la modernidad y que, desde la teoría feminista, hemos tenido que pensar y replantear. El asidero para no perder tierra, en todo caso, ha venido de la mano de las epistemologías dialéctico-feministas.

Correspondencias abre con fuerza el debate de la modernidad como un proyecto agotado y cancelado para mostrarnos, de forma encarnada y crítica, la antítesis contemporánea a tales ideas. Así nacen los personajes que nos resultan reconocibles, debido a que convivimos con ellos cotidianamente. Don Modesto responde contundentemente al pretendido relativismo posmodernista de las clases sociales, relativismo que ignora las fuerzas colosales aún presentes en la dáda explotados y explotadores. Se presenta, junto a

don Severo, como una categoría humana inscrita en las consecuencias históricas de las diversas modernidades (como acertadamente lo formulan ustedes en plural).

Y es que el relativismo posmoderno difícilmente se sostiene cuando se observan de cerca la marginación, la pobreza extrema o los desplazamientos migratorios forzados. Bajo todas estas formas de despojo persiste la lógica de la acumulación capitalista, independientemente de la especialización contemporánea de los medios de producción, siempre que subsista el esquema fundamental del capital: D–M–D (Dinero–Mercancía–Dinero).

Como en una novela, podemos ver al protagonista don Modesto que, con su trabajo y su propia existencia discursiva, sostiene el relato y el plusvalor del personaje secundario: don Severo, en una suerte de dialéctica hegeliana del siervo y el señor; sabemos que el segundo no podría existir sin el primero. Asimismo, escuchamos las voces narrativas o ideológicas de Agustín y Valentín que, incluso, podrían traslaparse con los primeros para darles un segundo nombre y permitir combinaciones posibles: Severos Agustines, Modestos Valentines y, quizás, algún Modesto Agustín.

Bolívar Echeverría afirmaba, citando a la filósofa francesa Christine Buci-Glucksmann, que la posmodernidad es algo así como un paradigma barroco que se reivindica y se abre lugar; que hay un gusto y un juicio sobre ese gusto por lo inestable, lo multidimensional, lo mutante.

En esta asimilación de lo posmoderno con lo barroco, Echeverría desarrolla su cuádruple *ethos* cimentado en la aceptación de la contradicción capitalista o bien su negación, entrecruzado con la prioridad que se otorga al valor de uso sobre el valor de cambio y viceversa.

Pensando en los personajes de *Correspondencias* me viene la caracterización de estos a través de la configuración proveniente de la estética política de Echeverría.

Pienso, por ejemplo, en don Severo, ese patrón ortodoxo, metafísico y escéptico que tiene a su cargo a varios Modestos, varios obreros jóvenes en su mediana empresa y que observa cómo la herencia de capital de la cual goza y que ha invertido en la industria se ve amenazada por una segunda modernidad cargada de cambios tecnológicos y actualizaciones que le rebasan.

En este juego ficcional, ubicaría fácilmente a don Severo en el *ethos* realista que, de acuerdo con Echeverría, borra la contradicción de la modernidad capitalista, prioriza el valor de cambio y se somete a él; esperanzado en obtener mayores ganancias, sacrifica el ahora, el valor de uso, para traducir sus demandas en productividad y valor mercantil en el futuro.

A esta configuración escapa Arturo, el altermundista harto que aparece al final del libro, ya que la actualidad de lo barroco no está en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista, que se debate actualmente en una crisis profunda. El *ethos* barroco, continúa Echeverría, como los otros *ethe* modernos, consiste en una estrategia para hacer “vivable” algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad. Es decir, los cuatro *ethos* son, en definitiva, posiciones enajenadas, por lo que el personaje Arturo no podría encuadrarse en ninguno de ellos.

El *ethos* romántico, por otra parte, se empeña en negar la contradicción capitalista, pero se sustrae de ella imaginando que puede significar el valor de uso por encima de las condiciones materiales. En este *ethos* ubicaría a Valentín en su apego espiritual-religioso, en el momento en que se le

describe como víctima de un sistema opresor, pero que se aparta del lado humano de la realidad y se adentra como una categoría flexible. Su fe se vuelve una búsqueda subjetiva de la verdad y propone un sistema abierto donde todo está permitido.

A Agustín lo situaría sin duda en el *ethos* clásico, el designio trágico y angustioso del capitalismo en el que son claras las contradicciones; sin embargo, el destino se le muestra ineludible y sacrificial. “Se pone a disposición” como Aquiles al plan divino: “Le angustia el camino que el mundo está tomando. Es el Capitán en la novela de Benedetti, por esa catarsis que representa él mismo” (dice Juan en el texto).

Volviendo a Arturo, su ubicación, bajo la pulsión liberadora a partir de su propia emancipación–subjetivación, que rehúye de la desrealización capitalista, escaparía de la sublimación mercantilista para rebuscar entre los movimientos revolucionarios una solución efectiva. Menciona Eagleton: “Algunos fragmentos de modernidad, como la idea de revolución, parecen haber colapsado en la teoría, pero no en la práctica, como lo demostrarían los acontecimientos revolucionarios de Europa del Este.

(Debe resultar algo embarazoso para el posmodernismo que, justo cuando estaba descartando los conceptos de revolución política, sujetos colectivos y transformaciones de época como morralla metafísica, aparecen donde menos los esperaban)”.

Quizás sea este el momento, cuando tenemos un genocidio transmitido en *streaming*, de recordar lo que el libro nos ofrece: volver a nosotras mismas desde una perspectiva situada y explicarnos los asedios imperialistas o neoimperialistas, las vidas en tránsito y, en general, la acumulación capitalista que se renueva de aquella atávica por despojo.

El momento de reconocer que el capitalismo se transforma y adopta nuevos mecanismos sin perder lo que Echeverría menciona en la primera de sus 15 tesis sobre modernidad y capitalismo, es decir, ese carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizadora de la vida humana.

También, quizás, sea este el momento —ante el auge de la extrema derechización de las sociedades y del riesgo de aparición de más partidos y organizaciones ultraconservadoras— de erigir una visión comunitaria frente

a la embestida de las tecnologías deshumanizadoras y posthumanizadoras.

Esa violencia estructural que Ianni describe y que los autores citan en *Correspondencias* no es un telón de fondo, sino parte del mismo tejido de las contradicciones que atraviesan a sus personajes. El texto nos recuerda que las crisis contemporáneas (económicas, políticas, ecológicas o afectivas) son expresiones de un sistema que se reinventa sobre la base del despojo y la desigualdad.

Tal vez por eso, y espero me concedan esta licencia, me atrevería a proponer la aparición de un nuevo personaje en la trama: Victoria Digna, símbolo de esa subjetividad que resiste, que no se resigna, como encarnación de la nueva subjetividad histórica revolucionaria del movimiento feminista y transfeminista, que junto con Arturo propone nuevas alternativas vitales, pero que, a diferencia de él, lo hace desde una experiencia interseccional en donde género, clase y territorio se entrecruzan de manera decisiva.

Ella encarna una afirmación ética frente al desencanto del antiguo sujeto sindicalista y lucha allí donde la lucha obrera se transforma en un biosindicalismo que se extiende hacia

los territorios domésticos, un espacio donde la resistencia no termina en las demandas salariales, porque en la mayoría de los trabajos de reproducción de la vida, en el trabajo de cuidados, no hay salarios.

Me permito cerrar estas líneas afirmando que *Correspondencias* no solo se incorpora a un debate imprescindible, sino que lo renueva. Quienes nos hemos permitido asomar a este intercambio hemos encontrado una invitación intelectual a sincerar nuestro pensamiento y articularlo en palabras.

Reciban mi reconocimiento por esta labor crítica y meditada, esperando seguir dialogando con ustedes.

Con estima y consideración,

Sofía Corral

*21 de noviembre de 2025, Casas Grandes, Chihuahua,
México*

El mito de la modernidad y la cuestión del Otro: la transmodernidad como horizonte de liberación en el pensamiento de Enrique Dussel

Víctor Alonso Chaparro Sánchez

Introducción. Una inquietud que se vuelve interrogación

Este texto tiene su origen en un ejercicio académico que, poco a poco, se convirtió en una búsqueda interior. Durante mis estudios de maestría cursé una asignatura impartida por el Dr. Alfonso Herrera. Mientras avanzaba el curso, la palabra *modernidad* aparecía cargada de densidad histórica, filosófica y política. No era solo un concepto, sino un horizonte que configuraba la manera en que entendíamos

el mundo, el progreso, la ciencia y hasta nuestras propias identidades.

En medio de esas discusiones, el Dr. Herrera mencionó un libro que había escrito junto con Juan Fernández Chico: *Correspondencias. Una respuesta a la modernidad*. El título me llamó la atención de inmediato. Le pedí un ejemplar y lo recibí una semana después. Comencé a leerlo con la intuición de que no se trataba de un texto que buscara únicamente interpelar a quienes, como yo, se encontraban intentando comprender la compleja trama de la modernidad y sus contradicciones.

Lo que descubrí en sus páginas fue un conjunto de personajes alegóricos que encarnaban los valores, tensiones y paradojas del mundo contemporáneo. Cada figura, más que representar un concepto, funcionaba como un espejo. Un espejo no siempre cómodo, porque obligaba a reconocer cómo la modernidad habitaba también en nuestro modo de juzgar, clasificar y valorar a los otros. Esa lectura no solo enriqueció mi interés por el tema, sino que lo convirtió en una experiencia vivida: a través de sus personajes, la modernidad dejaba de ser un concepto abstracto para volverse una presencia viva, actuante, estructurante.

En paralelo a estas lecturas, el curso nos introdujo en el pensamiento decolonial a través de autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Enrique Dussel. Fue ahí donde comprendí que lo que llamamos modernidad no es simplemente un periodo histórico que sucede al medioevo europeo, sino una estructura global de poder que emergió con la conquista de América y que continúa organizando el mundo hasta la actualidad. De pronto, el mapa conceptual se expandió: ya no se trataba solo de comprender ideas filosóficas, sino de mirar las profundidades de una historia que había producido jerarquías raciales, epistémicas y ontológicas.

Este ensayo busca elaborar un recorrido que vaya desde el surgimiento del mito de la modernidad hasta la propuesta transmoderna como alternativa ética, política y epistémica. Dividiré el texto en varios apartados para favorecer la comprensión del enfoque y, en cada uno de ellos, colocaré la figura del Otro como eje articulador, tal como el propio Dussel lo sugiere.

La modernidad como ruptura y como mito

Como bien señala José Gaos (1973), una de las rupturas más significativas entre la Edad Media y la modernidad reside en la concepción del sujeto. En el pensamiento medieval, el conocimiento estaba subordinado a la autoridad divina y la verdad se consideraba revelada. Con la modernidad, especialmente con Descartes, el ser humano adquiere una centralidad sin precedentes. La duda metódica del filósofo francés inaugura una nueva manera de relacionarse con el mundo: ahora la razón humana es la medida de la verdad.

Este giro epistemológico —que Gaos no duda en subrayar como decisivo— tiene impactos éticos y políticos enormes. La autonomía, entendida como capacidad del individuo para darse su propia ley, se convierte en el núcleo del pensamiento moderno. Las nociones contemporáneas de libertad, derechos individuales y ciudadanía son herederas directas de esa revolución antropológica.

Sin embargo, este relato tiene un punto ciego que Gaos no explora, pero que será crucial para Dussel: ¿quién es ese sujeto moderno? ¿Es realmente universal y abstracto? ¿O es más bien un sujeto situado, europeo, masculino y propietario?

Bolívar Echeverría (2005) complementa las ideas de Gaos al señalar que la modernidad no solo reorganiza el conocimiento, sino que instauro una nueva forma de vida basada en la ciencia, el progreso y el desarrollo tecnológico. Se cristaliza así una concepción lineal de la historia donde “avanzar” y “mejorar” se convierten en sinónimos de modernizar. La modernidad promete libertad, igualdad y progreso, pero en su despliegue concreto produce homogeneización cultural, explotación de recursos y destrucción ecológica.

Echeverría enfatiza que la modernidad tiene un “rostro civilizado” y otro “oscuro”: la racionalidad instrumental que domina y transforma la naturaleza también puede oprimir y excluir. De hecho, la idea misma de modernización implica una jerarquía: hay quienes ya son modernos y quienes deben “alcanzar” ese estado a través de un proceso guiado por los primeros.

Aquí comienza a aparecer la silueta del Otro: es aquel que aún “no ha llegado”, que está “atrasado”, que necesita ser enseñado, guiado, redimido. La modernidad convierte al Otro en un proyecto, en una tarea, en un cuerpo sobre el cual actuar.

El mito fundacional de 1492

Dussel (1992, 1994) dará un paso decisivo al afirmar que la modernidad no nace con Descartes en el siglo XVII, sino en 1492, con la conquista europea de América. El inicio de la modernidad es exterior a Europa: ocurre cuando Europa se encuentra con el Otro (el indígena) y lo domina, somete y deshumaniza. Solo entonces Europa puede imaginarse a sí misma como centro del mundo, como portadora de la civilización, como sujeto universal.

A eso llama Dussel “el mito de la modernidad”: la creencia de que Europa se autogenera, que el progreso nace de su propio interior, que su superioridad es natural y evidente. Para Dussel, este mito encubre la violencia constitutiva de la modernidad: la conquista, la esclavitud, el saqueo, el genocidio. Europa se hace moderna en la medida en que América se convierte en su periferia. El mito funciona como dispositivo retórico: convierte a los conquistadores en inocentes y a los conquistados en culpables. Si el indígena es “bárbaro”, entonces la violencia colonizadora puede justificarse como misión civilizadora (Dussel, 1999).

La modernidad se sostiene sobre un dualismo civilizatorio: civilizado/bárbaro, racional/irracional, moderno/atrasado. El Otro es necesario para definir la propia identidad europea. Es lo que Dussel denomina la exterioridad negada. El Otro es aquello que debe ser convertido, transformado, “mejorado”, pero que nunca alcanza plenamente la condición del Yo moderno.

El mito moderno no solo organiza el mundo, sino también su sentido. La historia universal, en su versión eurocéntrica, se construye como una línea recta en la que Europa aparece siempre adelante y el resto siempre detrás.

La posmodernidad: crítica insuficiente

En el siglo XX, especialmente después de las guerras mundiales, la modernidad comenzó a mostrar sus fisuras. El optimismo ilustrado perdió credibilidad y surgió un clima intelectual de desconfianza. Lyotard anunciaba “el fin de los grandes relatos”, Foucault denunciaba las relaciones de poder ocultas en las instituciones de la modernidad, Derrida ponía en duda las pretensiones de verdad.

La posmodernidad emergió así como una crítica al universalismo moderno, como una apuesta por la fragmentación, la pluralidad y la diferencia. Sin embargo, para Dussel (1998) y Mignolo (2011), esta crítica es insuficiente porque:

1. Permanece dentro de Europa: cuestiona la modernidad, pero desde los mismos centros que la produjeron;
2. No atiende las estructuras materiales: deconstruye discursos, pero no transforma las condiciones de injusticia global;
3. Cae en un relativismo paralizante: al negar toda posibilidad de verdad universal, la posmodernidad es incapaz de construir proyectos emancipadores.

Mientras los filósofos posmodernos discuten la crisis del sentido, el Sur global continúa viviendo la crisis de la pobreza, la exclusión y la explotación. La modernidad-mundo sigue operando, y la posmodernidad apenas roza su superficie discursiva. La posmodernidad celebra la diferencia, pero paradójicamente no escucha al Otro real. El Otro posmoderno es un concepto, una

categoría estética, un pretexto teórico. No es el indígena, el afrodescendiente, la trabajadora migrante. No es la víctima concreta del sistema-mundo, sino una abstracción sin carne ni historia.

Por eso, Dussel afirma que la posmodernidad no es alternativa. Señala el fracaso de la modernidad, pero no ofrece un más allá.

La colonialidad como cara oculta de la modernidad

Aníbal Quijano (1992, 2000) profundiza en la articulación entre modernidad y colonialidad. Para él, la conquista de América inaugura un patrón mundial de poder que combina la explotación económica, la dominación política, el control epistémico y la racialización de la población.

El concepto de raza, según Quijano, es una invención del siglo XVI creada para legitimar la dominación europea sobre indígenas y africanos. La idea de que existen “razas superiores” y “razas inferiores” surgió para justificar la esclavitud, el saqueo y la evangelización. El mundo

moderno, entonces, no es solo un sistema económico, sino una clasificación global de las subjetividades.

Immanuel Wallerstein (1999, 2004) complementa esta perspectiva con su teoría del sistema-mundo. La modernidad no es un fenómeno cultural sino la expansión de una economía-mundo capitalista que articula centro, semiperiferias y periferias. El capitalismo se sostiene en la desigualdad estructural y en la apropiación de recursos del Sur global. Para Wallerstein, la modernidad es inseparable del colonialismo. Para Quijano, la modernidad es también inseparable de la colonialidad. Para Dussel, es inseparable de la negación del Otro.

Walter Mignolo (2011, 2015, 2018) retoma y amplía la idea de la modernidad/colonialidad, enfatizando que la colonialidad es el “lado oscuro” de la modernidad. No es un accidente ni una desviación, sino su condición de posibilidad. El autor afirma que el pensamiento decolonial es un proyecto que surge desde los pueblos colonizados como una respuesta histórica a la imposición de la modernidad occidental.

Hacia la transmodernidad: la propuesta de

Enrique Dussel

Para Enrique Dussel, la figura del Otro emerge como una presencia negada, como diferencia convertida en inferioridad, como víctima de un relato que se autoproclamaba universal. Si bien otros autores del giro decolonial señalan la relación constitutiva entre modernidad y colonialidad, Dussel propone algo más: una salida, un horizonte, un camino posible más allá de la modernidad y la posmodernidad. Ese camino es la transmodernidad.

Dussel propone la transmodernidad como un horizonte que supera tanto la modernidad como la posmodernidad. En “Transmodernidad y filosofía de la liberación” (1999), la define como un proyecto ético-político que reconoce los valores positivos de la modernidad, pero critica radicalmente su lado colonial. A su vez, incorpora las voces y saberes de las culturas negadas y construye una nueva universalidad no excluyente. La transmodernidad es un proyecto no eurocéntrico y no nihilista. No rechaza el conocimiento moderno, pero cuestiona su pretensión hegemónica. Lo

universal ya no es lo europeo, sino el resultado de un diálogo intercultural real.

La transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad, y el desarrollo de su potencialidad alterativa, la ‘otra cara’ oculta y negada (Dussel, 1999, p. 40).

Es un camino nuevo, que da voz a quienes no la tenían, que da visibilidad a quienes estaban ocultos, que da libertad a quienes la perdieron durante la modernidad.

Dussel insiste, además, en la necesidad de afirmar una “razón liberadora”, una *Ética de la liberación* como reconocimiento de la dignidad de esa alteridad negada, para que, por medio de una praxis constructora-liberadora, se abra camino positivamente —asumiendo lo recuperable de la modernidad— hacia una transmodernidad:

(...) como ejercicio de una ‘razón estratégica’ y de ‘responsabilidad’ en cuanto a fines y

medios eficaces contra el sistema dominante,
del capitalismo central a fines del siglo XX
(Dussel, 1999, pp. 39-40).

La transmodernidad implica tomar en cuenta todos los aspectos que se encuentran más allá de las estructuras de la modernidad eurocéntrica y que siguen vigentes en el presente de las culturas no europeas; Dussel (2021) las considera también universales, generadoras de un movimiento hacia una utopía pluriversal. Se trata de un diálogo intercultural que debe ser transversal y que permita partir desde otro lugar, que no se limite al diálogo del mundo académico o dominante, sino de los sujetos que integran dichas culturas y generan los conocimientos que se ponen en un mismo plano horizontal. El autor menciona:

Ese proyecto transmoderno será también fruto de un diálogo entre culturas. Debemos comenzar de una manera sistemática y real dicho diálogo filosófico. Se habla de él pero no se organiza efectivamente su despliegue (Dussel, 1999, p. 40).

Otro punto determinante en la idea de transmodernidad es que los saberes indígenas, africanos, asiáticos y latinoamericanos deben ocupar un lugar central. Esta idea coincide con otro proyecto político-epistémico que nace del grupo Modernidad/Colonialidad: la interculturalidad crítica, propuesta por Catherine Walsh (2005). Para la pedagogía, la interculturalidad como proyecto epistémico se dirige a enfrentar y transformar los diseños coloniales que han colocado el conocimiento de los pueblos originarios como saber no moderno y local, frente a la supuesta universalidad del conocimiento occidental.

La interculturalidad refiere a las relaciones, negociaciones e intercambios culturales que se establecen de maneras múltiples. Esta postura busca desarrollar relaciones equitativas “entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder” (Walsh, 2005, p. 45). La autora señala que se trata de incitar activamente procesos de intercambio donde se construyan espacios de encuentro entre seres, saberes y prácticas distintas.

Tanto la transmodernidad como la interculturalidad crítica son proyectos que buscan forjar futuros plurales, o como diría Mignolo, un *pluriverso*. Santiago Castro-Gómez (2019) valora la propuesta de Dussel, pero señala que la transmodernidad ya está ocurriendo en múltiples prácticas sociales y políticas: en resistencias campesinas, movimientos afrofeministas, luchas indígenas, redes comunitarias. La transmodernidad no es solo un horizonte futuro, sino una realidad en gestación.

Conclusión. El rostro del Otro como comienzo

La modernidad se construyó como un proyecto emancipador, pero ocultó su origen violento. La posmodernidad criticó sus excesos, pero olvidó su vínculo con la desigualdad global. Frente a ambas, Dussel nos invita a mirar al Otro y escuchar su clamor.

La transmodernidad no es un eslogan ni una moda teórica; es una propuesta para repensar el mundo desde las víctimas, desde las periferias, desde la exterioridad. Es una invitación

a imaginar un futuro donde la diversidad no sea motivo de exclusión, sino fundamento de una nueva universalidad.

Si la modernidad comenzó con el encubrimiento del Otro, la transmodernidad comienza con su revelación. El Otro se presenta en el indígena colonizado, el africano esclavizado, el pobre del sistema-mundo, el migrante que huye de las guerras, la comunidad que resiste al extractivismo, el cuerpo vulnerado por la desigualdad global. La transmodernidad surge desde la voz de las víctimas.

La transmodernidad, como la interculturalidad crítica, se presenta como un proyecto que busca cuestionar y agrietar las estructuras de la modernidad, para lograr una justicia social que a su vez conduzca a una justicia epistemológica hacia los pueblos que han sido dominados, oprimidos y explotados históricamente. Esa justicia epistémica se logrará en el reconocimiento de los saberes producidos por estos pueblos, sin que ese reconocimiento implique el extractivismo por parte de otros, sino que sea un intercambio en las mismas condiciones para todos.

Bibliografía

Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Editorial Nueva Utopía.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta.

Dussel, E. (1999). “Posmodernidad y transmodernidad”. En E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (pp. 25–50). Editorial Desclée de Brouwer.

Echeverría, B. (2005). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.

Gaos, J. (1973). *Historia de nuestra idea del mundo*. Fondo de Cultura Económica.

Mignolo, W. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.

Quijano, A. (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.

Wallerstein, I. (2004). *World-systems analysis: An introduction*. Duke University Press.

Walsh, C. (2005). “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”. *Signo y Pensamiento*, 46(24), 39–50.

Volver al diálogo

O de por qué las segundas partes son mejores

Buscando nuestro hilo de Ariadne

Juan M. Fernández Chico

¿Por qué, aunque sabemos que las baterías del control remoto se han agotado, apretamos los botones más fuerte?

Le ha escrito sabiendo que era inútil e, incluso, por decirlo de un modo suave, contraproducente. Pero cuando se agotan las pilas del control remoto, siempre

apretamos más fuerte. Es humano.

La anomalía, Hervé Le Tellier

La mayoría de los libros hablan de cosas que no le importan a nadie y que no sirven para nada.

Fiesta en la madriguera, Juan Pablo Villalobos

Estimado Poncho:

Seguramente esta carta la recibes con sorpresa, pero me aferro a esas prácticas de un viejo mundo (¿por qué viejo?, ¿esto no es solo mi subjetividad metiéndose en el camino de lo que escribo, como una mano secreta que, a veces, escribe por mí?), un mundo en el que las cartas llegaban sorpresivamente a sus remitentes.

Pienso que esta sensación de sorpresa es parte de la preocupación que motiva esta carta. Solo podemos narrar las desgracias una vez que han ocurrido. ¿O no?

Te escribo en mis tiempos libres: cuando Patricio duerme, cuando está distraído jugando o peleándose con los perros (ahora que me siento a revisar la carta, solo queda uno de los dos perros; la vida es así, instantánea, fugaz, trágica) y no hay otro remedio que sentarme frente a la computadora a organizar mis ideas en la escritura. Aunque esta sea una tarea esporádica y breve.

Esto es solo una advertencia de que los argumentos de esta carta a veces estarán sueltos, tirados casi al azar buscando que tengan sentido, como muchas botellas lanzadas al mar con fragmentos de una misma obra. Escribo entre pausas, desde esta isla de la que soy, o dueño o esclavo, leyendo y reflexionando; parándome, caminando un poco, andando en bicicleta y luego volviendo, tal vez ya convertido en otro.

Ya lo decía Heráclito: nadie se baña dos veces en el mismo río. Solo que en vez de río, aquí es un texto. Nadie escribe dos veces la misma idea, porque ni tú, ni la idea, ni el papel son los mismos.

Por eso ya no veo, ya no puedo ver, a la escritura como un hábito, sino como una fuga.

Yo soy yo y mis tiempos

Esta forma de escribir —arrancándole los minutos al reloj y las palabras a un cerebro que se fragmenta en veinte partes, escribiendo cansado ya muy entrada la noche, pensando en argumentos antes de dormir o escribiendo en pedazos de papel mientras hay oportunidad— es solo el reflejo de aquello de lo que quiero escribir.

Podría decirte que, desde que soy padre, mi tiempo se mueve a un ritmo distinto que el de mi yo antes de serlo. Como un rompecabezas cuyas piezas a veces no sé dónde están.

Ser padre me ha obligado a replantearme mi relación con el trabajo, pero, sobre todo, mi relación con el tiempo libre.

Ya desde las palabras que elijo voy anticipando la discusión: lo libre como antípoda de lo laboral, que, debo decir, no entiendo como necesariamente productivo. Pero, sobre todo, el uso del “tiempo” como un recurso que me es completamente mío, como si solo fuera el tiempo lo que realmente me pertenece.

¿No es, finalmente, mi tiempo el recurso que pongo en el mercado, por lo que se me paga un sueldo, lo que cotizo

cuando aplico a una vacante? Esta discusión dentro del ámbito del trabajo es clave para lo que quiero hablar: cuando no vendo mi fuerza de producción, vendo mi tiempo, aunque este no sea productivo.

¿No quiere el capital mi mano de obra? No: quiere mi tiempo y mi consumo.

Pero, más importante aún, de los consumidores fallidos, de los productores estructurales, de ellos sí quiere su mano de obra, no su consumo.

Por eso me divierte cuando se usa la palabra “lógica” para referirse a las formas en que opera un sistema. Como si en aquello realmente hubiera algo lógico, casi natural.

Aquí me es imposible no pensar en Martin Heidegger y su esfuerzo por atrapar la definición de tiempo. En su conferencia de 1924, *El concepto del tiempo*, escribe:

“¿Qué ocurrió con la pregunta? Se ha transformado. ‘¿Qué es el tiempo?’ se convirtió en la pregunta ‘¿quién es el tiempo?’. Más ceñidamente: ‘¿somos

nosotros mismos el tiempo?’. O aún más
ceñidamente: ‘¿soy yo mi tiempo?’” (20).

Parafraseando a Ortega y Gasset, digo: yo soy yo y mis
tiempos.

¿Y si el trabajo no es mi fuerza a disposición del capital, sino
mi tiempo?

Podría decir que escribo, o pienso en la escritura, entre
el trabajo y el ocio, pero es precisamente esa lógica de
pensamiento la que me provoca escribir. ¿Qué existe entre
esos dos tiempos aparentemente excluyentes; entre esos dos
mundos que viven lejanos entre sí, pero que todos los textos
que leo sobre sociología del trabajo se empeñan en unir,
como dos caras de una misma moneda?

Somos lo que sobra entre el trabajo y el ocio, un fantasma de
algo que apenas queda de nosotros. Soy, entonces, el resto de
mi tiempo, como lo planteó Jacques Derrida.

Así como Descartes se imaginó al ser como una relación
compleja entre cuerpo y alma, ¿seremos (seré) la relación
entre nuestros tiempos, los mundos que habitamos

momentáneamente, entre el trabajo, la familia, el tránsito y el sueño?

En *La más recóndita memoria de los hombres*, escribe Mohamed Mbougar Sarr: “La separación entre ambos aumentó. Ya no se medía en minutos, sino en mundos”.

Tal vez aquí ya me voy delatando un poco en el sentido de mi carta.

Pero la pregunta no es por qué te escribo, sino: ¿por qué hasta ahora?

2007, 2023: tiempos lejanos (¿o no tanto?)

Primero, porque este año (2023), *Correspondencias*, nuestro libro de cartas que reflexionaba el mundo en un lejano 2007 (de nuevo mi subjetividad atravesando el tiempo, ¿lejano para quién?), acaba de pasar los 15 años de edad.

Quitando la medida del tiempo —es decir, los días, las semanas, los meses y los años— y pensando en fenómenos, en quiebres, rupturas, límites, estamos en una época muy distinta. Por lo menos es lo que percibo. Tal vez porque ya no me reconozco en esta época.

Si mi yo de 2007 viajara por la línea del tiempo hasta este presente, se sorprendería con lo que vería. Seguramente los primeros minutos sentiría que el tiempo no ha pasado, pero conforme agudizara la mirada descubriría pequeños detalles que lo llenarían de sorpresas. Sobre todo, relacionados con la tecnología, el mundo digital y algunos fenómenos globales que le dejarían la boca abierta.

Saber, por ejemplo, que su yo del futuro (o del presente, según el ángulo de los dos Juanes) sobrevivió a una pandemia que obligó a la humanidad a recluirse por meses, mientras las noticias se llenaban de muertes e incertidumbre, sería algo que seguramente le costaría bastante asimilar.

Podría, si se le antoja, hacer cortes temporales de sucesos que le llamaran la atención y preguntarse si aquellos han golpeado tan fuerte el timón del mundo como para cambiar la ruta.

Puede ser que esté desvariando. Tal vez cada generación ha sentido, siente y sentirá que solo ella está viviendo un tiempo limítrofe, caótico y único; que está siendo testigo de un cambio irrepetible y trascendental. Lo que alcanzo a ver en

el horizonte es una sensación de que estoy habitando un tiempo a cientos de siglos de distancia.

Mis definiciones y mapas sobre conceptos como trabajo, política y resistencia han mutado. No sé si lo han hecho porque yo cambié o porque es el mundo el que ha cambiado. Me enfrento a fenómenos y noticias de los que no tengo registro, que se superponen a lo que entendía y daba por hecho que así sería para siempre.

Pero también me sorprende que, casi diecisiete años después, lea encabezados tan similares a los de aquellos días, como si el tiempo se hubiera detenido y siguiéramos dando vueltas en los mismos problemas. Como si aquel trabajo fuera una suerte de manuscrito de ciencia ficción.

Tanto el cambio como el estancamiento son cosas que nos deberían llamar la atención cuando estamos en el trabajo de reflexionar nuestros mundos. ¿Qué fuerzas, instituciones o manos son las que provocan que un fenómeno social se repita una y otra vez, a lo largo de décadas o siglos, o que se detenga repentinamente?

En aquel lejano (¿o cercano?) 2007 reflexionábamos las aún latentes consecuencias del ataque a las torres del World

Trade Center del 11 de septiembre de 2001, en el corazón del distrito financiero de Nueva York, y sus efectos en la seguridad global; sobre terrorismo; sobre sociedades de vigilancia tecnologizadas; las posibilidades aún incipientes en las relaciones humanas por las redes sociales. Nuestra agenda se llenaba de debates relacionados con la producción en masa, la posmodernidad y el consumo.

Discutíamos y escribíamos sobre el futuro, pensando que tal vez lo podríamos narrar, pero no nos dimos cuenta de que realmente estábamos solo haciendo una crónica del pasado. Que aquel intento de aprehender el futuro era, en realidad, una crónica condenada a repetirse constantemente.

Que nuestro intento de salir de aquella trampa era solo un camino circular que inevitablemente nos llevaría al mismo lugar.

Recuerdo aquella mesa en el CIDOB, en Barcelona, sobre desterritorialización y terrorismo. Era 2006. ¿Hoy tendría vigencia aquel debate entre amigos sobre migración, refugiados, terrorismo, geopolítica, que se esforzaban por medir la consecuencia del ataque a las torres gemelas?

Quienes vivimos esa sacudida —que hoy cuelga en los pasillos de la historia— pensamos, quizás, que estábamos frente a algo que cambiaría el mundo para siempre. Pero, ¿realmente lo cambió? ¿A qué?

Pero, ¿no pensamos lo mismo de la pandemia del COVID-19, que el mundo jamás volvería a ser el mismo?

Entonces, ¿de qué sirve pensar un mundo tan escurridizo, tan impredecible, al que solo se le puede narrar una vez que ya se ha transformado y que, una vez narrado, una vez descifrado, vuelve a donde mismo?

Me recuerda a esa historia de Simónides de Ceos, quien, al salvarse del derrumbe de un edificio en donde se celebraba una cena, apeló a su memoria para identificar el nombre de cada persona de acuerdo al lugar en donde estaba sentada, cuando por encima no había más que el techo derrumbado. Es decir, ruinas.

Su memoria fue capaz de recordar el nombre de la persona que hasta hace un momento estaba viva, pero que ahora ya era solo un montón de piedra y madera.

Narradores de ruinas.

¿Será?

¿No es precisamente a esto a lo que se refería Hegel con que el búho de Minerva solo vuela cuando llega el crepúsculo?

Déjame me detengo un segundo.

No quiero ser pesimista en las primeras líneas de la carta. Al contrario, si después de tantos años he decidido volver a este esfuerzo de compartir contigo algunas ideas y pensamientos, es porque veo una luz al final de este oscuro y largo túnel (un largo y oscuro túnel para algunos, un paisaje opulento para otros). Creo que, en el fondo, aún tenemos un salvavidas del que podemos tirar si lo necesitamos.

Pero para entenderlo, para verlo, para construirlo, vamos a tener que preguntarnos qué es ese túnel que estamos atravesando, quién lo puso ahí y, sobre todo, por qué.

El laberinto y el nombre del monstruo: capitalismo

Aquel laberinto que habito,

No habrá nunca una puerta. Estás adentro

[...]

No esperes que el rigor de tu camino
que tercamente se bifurca en otro,
que tercamente se bifurca en otro,
tendrá fin [...]

Laberinto, Jorge Luis Borges

Aquí me estoy yendo de puro olfato. Recuerda: dejé el trabajo académico hace tiempo, y eso me da cierta libertad, permiso, o indiferencia —incluso— a tener que argumentar todo con un libro de teoría en una mano y la pluma en la otra.

Solo afinó la mirada. Eso hago aquí.

Entre esos ensayos de escritura y reflexión, algo me lleva a pensar la necesidad de profundizar en lo que es el capitalismo. ¿Por qué?

La primera razón: porque es en ese sistema de organización de nuestra vida pública y privada, de nuestra distribución de la escasez, del acceso a productos y servicios, en la forma de construir el sistema del trabajo, los sueldos, los horarios,

la producción, donde está la clave para entendernos, para pensarnos.

Si pensamos en nuestro encierro como un laberinto, ese laberinto sería el capitalismo.

Pero antes de ir a la carne, quiero llegar al hueso.

Veo al capitalismo como un sistema con reglas, procesos y condiciones que deben trabajar juntos. Es un sistema porque no hay un solo actor o institución que regule u organice todo, sino que hay diferentes partes que funcionan de forma más o menos independiente bajo las mismas pautas. Como una sinfonía en donde, desde el actor más grande —un fondo u organismo internacional, un corporativo global— hasta el más pequeño —las personas, sus acciones, sus reproducciones, sus palabras y omisiones— tocan la misma canción.

Es económico, porque su objetivo principal, aunque no el único, es organizar nuestros recursos y nuestra escasez. Las reglas, procesos, condiciones, conductas, van todas dirigidas a organizar nuestras relaciones económicas. Es decir, relaciones sobre lo que tenemos, no tenemos y necesitamos.

Por reducirlo a su mínimo:

Nuestras relaciones económicas y recursos son producidos, distribuidos y comprados por agentes privados, personas o grupos de personas (como, por ejemplo, una compañía). Pero, en esta producción y distribución de recursos —que pueden ser productos, transformados o no, o servicios—, el capitalismo permite que quienes son dueños de los medios de producción (es decir, del capital para pagar conocimiento, tecnología, equipo, trabajadores, tierra) puedan obtener una ganancia a partir del capital que invierten.

Esto influye tanto en el consumo como en el trabajo, porque todos los productos o servicios que necesitamos para subsistir están en manos de privados que van a buscar multiplicar su capital invertido en lo que están produciendo.

Esto me lleva a una tercera reflexión, que tiene que ver con la relación entre oferta y demanda, la cual, en esencia, se entiende como neutral e imparcial. Pero, como quien invierte su capital está buscando generar una ganancia —es decir, multiplicar su capital invertido—, entonces busca que su oferta sea más barata que su demanda.

¿Cómo?

Abaratando la mano de obra, desarrollando tecnología para automatizar o acelerar procesos, recortando las cadenas de suministro o tercerizando procesos. Como dentro de este sistema se entiende que quien pone capital está corriendo un riesgo, las reglas permiten que este pueda buscar todos los medios, muchas veces fuera de la legalidad, para generar la mayor ganancia posible.

Es de este principio de donde se desprenden los términos que solemos asociar con el capitalismo, como explotación laboral o precariedad, que son prácticas que buscan reducir costos.

Pero para que el capitalismo pueda sobrevivir como sistema, necesita —o se ayuda de— ciertas condiciones externas que facilitan su subsistencia.

Se siente cómodo en democracias liberales y menos cómodo en sistemas totalitarios. En las democracias, las y los ciudadanos son libres de trabajar y consumir donde quieran; las reglas para invertir y operar son más flexibles, por no decir manipulables; se facilita la reducción de costos si la cadena de suministros se encuentra en otros países. Entre otras cosas que seguramente no alcanzo a ver desde este lugar del mundo desde donde escribo.

Por esto, el capitalismo también se entiende a la perfección con ideologías como el liberalismo y el neoliberalismo. Pues, entre menos presencia del Estado haya para regular los mercados o la forma en que operan las compañías y para hacer respetar los derechos laborales, mejor. Pero, sobre todo, porque el neoliberalismo tiene como principal objetivo definir a las personas como individuos: son ellos, y solo ellos, los que deciden cómo invertir su tiempo —sobre todo el tiempo laboral— y cómo invierten sus recursos, sobre todo sus ingresos.

Quiero sumar un elemento más a esta fauna que estoy construyendo: la globalización.

En un mundo globalizado, se pueden abaratar suministros, tecnología, conocimiento y mano de obra en países con economías más débiles —o, debería decir, más vulnerables, frágiles— que, a veces, en actos desesperados, recurren a la puerta de salida más cercana, aunque esta implique, a largo plazo, pagar consecuencias más caras.

De igual manera, se globaliza el consumo, lo que aumenta el volumen de ventas rompiendo las barreras de los mercados locales o nacionales, sobre todo con la irrupción de las

economías y mercados digitales, que permiten relaciones de compra, incluso con agentes muy pequeños, a lo largo del planeta.

Otra condición esencial es la desigualdad social. O tal vez no sea una condición, sino una consecuencia, pero es difícil saber qué vino primero.

Entre mayor sea la brecha salarial entre personas, el capitalismo se fortalece más. Como uno de sus principios es el abaratamiento de la producción y el aumento en el volumen de ventas o precios, entonces, en sociedades donde haya más distancia entre las clases más pobres y las más adineradas, es más fácil identificar el rol de cada una.

Los pobres van a ser productores o prestadores de servicios en las funciones más elementales, pero normalmente las más exigentes, aprovechando que es una mano de obra barata y acorralada para no tener maniobras políticas de demanda social. Mientras los sectores más pudientes son compradores, pues su poder adquisitivo permite que haya más acumulación y movimiento de capital.

Esta desigualdad socioeconómica no se limita solamente a la que existe en una ciudad, pues la condición de globalización

permite que, por ejemplo, un producto o servicio pueda ser fabricado en un país, mientras que sus compradores están en otro.

Es decir, entre más desigualdad haya y más global sea, más capitalismo habrá, si es que escribir sobre capitalismo como volumen sea pertinente.

Capitalismo duro y capitalismo blando

Ahora, después de los principios y las condiciones que facilitan el capitalismo, quiero pensar en las expresiones que este toma.

No quiero entrar en explicaciones de los muchos apellidos que se le han puesto al capitalismo —capitalismo de plataformas, capitalismo cognitivo, salvaje, etc.—. Lo que quiero destacar es solamente algunas expresiones que se manifiestan de forma latente a partir de cosas que puedo ver y escuchar.

De nuevo, no estoy haciendo una reflexión teórica y conceptual exhaustiva; no pretendo que estas reflexiones

acaben en una tesis para sustentar algún argumento. Solo estoy dando sentido a lo que veo, escucho y siento.

Por eso me gusta la propuesta del antropólogo Luis Reygadas de partir siempre de que hay muchos capitalismo, que se expresan de tantas formas que incluso es imposible poder nombrarlas a todas; algunos contradictorios entre sí, mientras otros bastante complementarios.

De entrada, pues, vayamos de la mano con esta argumentación y asumamos que hay muchos capitalismo.

Detecto dos expresiones muy claras. El capitalismo que produce, con fábricas contaminantes, ruidosas, que demandan grandes ejércitos de trabajadores, por un lado, y el capitalismo que consume, con tiendas llenas de color, campañas publicitarias ingeniosas y productos sofisticados, sueldos irreales y consumos que solo son posibles en Instagram o TikTok.

El capitalismo en su faceta de producción y en la de consumo son abismalmente distintos, pero, en el fondo, el mismo.

Tratando de construir imágenes o semánticas que me ayuden a entender mejor esto, voy a tomar prestado —cambiando

ligeramente la terminología— esta figura de lo líquido de Zygmunt Bauman, para nombrar un capitalismo duro y uno blando.

Estas, como aquellos personajes de nuestro libro *Correspondencias*, son algo así como una muleta interpretativa.

Para quienes habitan en los capitalismo duros, ese mundo ablandado es un idilio alcanzable solo desde las pantallas quebradas de sus teléfonos inteligentes. Mientras, para el segundo, el primero es una fauna a la que hay que ayudar a través de campañas benéficas, menospreciar en los cruceros o mandar a las fábricas a producir los objetos que necesitan.

El primero es sucio; el segundo es higiénico.

El capitalismo duro es ruidoso, contaminante y violento.

El capitalismo blando busca los paisajes limpios, reciclar y donar para campañas contra la hambruna.

El capitalismo duro se manifiesta como la expresión lo dice: vidas duras, forjadas con los fuegos de las fábricas; mientras las vidas blandas viven una ilusión de suavidad y comodidad.

Advierto: estoy usando estas expresiones como un mapa que, como cualquier mapa, es solo una ayuda para ubicarnos, una lectura a escala de un mundo más amplio y complejo.

Pero, entonces, ¿cuántos capitalismo existen, o cuántos podemos reflexionar?, ¿será que todos se atan a los territorios, a las culturas, a las historias de sus pueblos? No sería lo más acertado pensar que el capitalismo es un sistema sin la capacidad de crear raíz ahí donde lanza su ancla. Y, peor aún, que no es capaz de crear redes entre los muchos capitalismo que se construyen sobre la tierra.

¿Cómo explicar que los sistemas de organización del capital, el mercado y el trabajo son tan distintos entre México y Nigeria, por ejemplo, a pesar de estar inmersos en las mismas dinámicas de producción?

Mientras una parte del mundo —y otra parte de la población— vive bajo las reglas del capitalismo duro, el cual ve al trabajo como una forma de explotación de los cuerpos para acelerar y abaratar la producción, otra parte vive un capitalismo blando, administrativo y consumista, en donde se explota la mente.

Al final, son estos capitalismos los que existen, coexisten, conviven en una relación de repulsión y necesidad. Uno no puede existir sin el otro, pero son insoportables entre sí.

No son dos mundos existiendo de forma independiente. No: dependen claramente uno del otro.

Tomemos el término de Byung-Chul Han de las “no cosas”. Mientras en el capitalismo blando las no cosas son objetos de consumo y uso, que son utilizados para sustituir la capacidad de retención y procesamiento de información, en el mundo del capitalismo duro las no cosas llegan en forma de piezas separadas que deben ser ensambladas en una fábrica.

El teléfono móvil, tanto el que se vende en la tienda como el que se ensambla en la fábrica, es una no cosa; solo habría que preguntarnos qué tipo de no cosa es.

Trabajo, explotación y consumo: el corazón del laberinto

Finalmente, quiero detenerme en cómo esto que he puesto anteriormente impacta en el trabajo, que es uno de los temas que más me interesa en esta carta. Nada de lo que he escrito

antes es ajeno al trabajo. De hecho, podríamos decir que el capitalismo es un sistema de organización de la economía y el trabajo.

Pero, como la desigualdad está en la estructura ósea del capitalismo, aspirar a una sociedad igualitaria mientras el capitalismo impere es imposible. El problema no es asumir esta condena con triste resignación, sino que dentro del mismo capitalismo se ha generado un discurso de culpa y reconocimiento que busca diluir esta condición de desigualdad.

Es a través de la argumentación de la dignificación del trabajo que se busca lograr esto. El trabajo es motivo de orgullo, de identidad, de creación de comunidad y de dignificación de nuestra individualidad. Es a través de él como nos sentimos útiles y necesarios.

Pero, ¿cómo?

Pienso en esto que escribió Anselm Jappe: los capitalismos, a través de maquinarias culturales y mediáticas, han creado una serie de metas ilusorias e inalcanzables traducidas en nuestra supuesta posibilidad de riqueza, éxito y poder, lo que

nos lleva a crear una relación esclavizante con el trabajo, el único camino para llegar a ellas.

Todo allá afuera nos dice que los problemas existen, pero siempre podemos sortearlos; la riqueza está a la vuelta de la esquina si nos esforzamos lo suficiente. Pero no solo depende de las personas lograr esas metas de riqueza y poder —que son la promesa del capitalismo—, sino que incluso las redes de este sistema están conspirando para que lo logremos.

El problema, dice Jappe, es que esa promesa es solo una ilusión, y en realidad este aparato cultural frustra al sujeto por no lograr las metas que se le han impuesto y lo hace sentir culpable de no llegar a ellas.

Este sujeto capitalista —como podría llamarlo solo para construirme un atajo— es responsable de su propia vida y de sus decisiones, aunque no tenga control de ellas. Si es pobre, es pobre porque quiere; si está enfermo, fue su culpa; si no logra superar su vulnerabilidad, es porque no se esfuerza lo suficiente. No hay nada azaroso ni estructural en su destino: cada paso que da es dado a total y plena conciencia.

Podría decir que el sujeto capitalista es el síntoma de una sociedad de culpables, una culpa difuminada, disuelta, sin

responsables. Un efecto de doble hélice que cumple el objetivo de borrar las fronteras de la responsabilidad (creo que fue Hannah Arendt quien dijo que, cuando todos somos responsables, nadie lo es) y, por otro lado, hacer de esa culpa la mayor detonante de productividad.

Si soy pobre porque quiero, entonces tal vez ya no quiera serlo. Pero, ¿cómo dejo de serlo?

Trabajando.

¿Pero es el trabajo el reflejo de ese objetivo de éxito del capitalismo?

No. Esa función la cumple el consumo.

La acumulación de objetos, propiedades o viajes es la regla que mide mi éxito, y es en esa acumulación donde, a la vez, mido mi trabajo. Si trabajo en exceso, pero no puedo consumir, entonces soy solo una máquina explotada. Si solo consumo sin trabajar, soy un hedonista, un derrochador de recursos que poco o nada aporta.

Creo que ya se está asomando el monstruo al que le estoy arrojando un poco de luz: la relación consumo y trabajo.

Una forma de laberinto del que, cuando despertamos, ya estábamos dentro.

La condena al trabajo viene, por lo menos desde mi lectura, por la maquinaria del consumo. Ahí es donde se hace la verdadera apuesta del capitalismo. No en buscar las formas de llevarnos a las fábricas, oficinas, campos o donde sea que exista el trabajo, sino en empujarnos, convencernos, de consumir.

Solo después de sufrir el trabajo nos merecemos las mieles de la felicidad del consumo. Esclavos que aspiran momentáneamente a la libertad cuando logramos consumir.

Solo basta salir a las calles y recorrer con la mirada cualquier avenida de las grandes, medianas o pequeñas capitales políticas o económicas del mundo. Todo, de alguna forma, nos empuja al consumo.

Sonríe, luego trabaja

El Sísifo de Albert Camus es, creo, una de las figuras más atinadas de nuestro tiempo. Aunque es Byung-Chul Han quien, de forma reciente, lo ha rescatado en sus reflexiones,

la lectura de Camus creo que es más precisa por un ligero detalle.

Mientras Han ve a Sísifo como un esclavo, Camus lo mostraba como un dios satisfecho, incluso feliz, que se ve premiado al ver una roca rodar por una colina después del agotador esfuerzo de empujarla hasta la cima. Agotados, sí, pero momentáneamente felices.

La fórmula es casi cartesiana: sonrío, luego trabajo.

En *Sonríe o muere*, Barbara Ehrenreich hace un viaje por la historia de Estados Unidos para encontrar la semilla del pensamiento positivo contemporáneo que ha sido la cara “humana” del capitalismo líquido o tardío. La encuentra en el desencanto y terror que generó el calvinismo en los primeros pobladores americanos, quienes huyeron de esas ideas amenazantes y obsesivas con el trabajo, el cual era visto como una condena en la tierra que garantizaba la salvación (algo parecido al trabajo actual, solo borrando el toque teológico).

Recordemos cómo Max Weber ya había encontrado en el protestantismo las condiciones necesarias que potencializaron el capitalismo.

Muchas décadas después vemos una nueva revolución del capitalismo que cambió el miedo por la motivación, la exigencia por el entusiasmo, el estímulo por la recompensa, y comenzó a premiar la buena actitud en el trabajo sobre la desmotivación.

Esta transición hacia un capitalismo de explotación optimista solo fue un breve ajuste de la estructura laboral que se venía gestando en los primeros años del capitalismo duro, que coincidió con procesos de desindustrialización en los países más ricos, en los cuales el trabajo pesado fue sustituido por el trabajo de oficina o trabajos blandos, sobre todo enfocados en las ventas y la administración de los recursos que venían de naciones explotadas en el sur.

El capitalismo duro produce espacios altamente contaminantes, ruidosos; vive en el interior de grandes fábricas en países de Latinoamérica, África y Asia (aunque también lo podemos encontrar en algunas ciudades de Europa y Norteamérica). Pero no podemos quedarnos solo con esa fotografía: el capitalismo duro ha cambiado sus discursos, ha buscado “limpiar” sus procesos y mandó a algunos de sus trabajadores, los más afortunados, a

los escritorios en donde ahora son explotados, pero en condiciones menos precarias.

Por su parte, el capitalismo blando vive en el interior de oficinas, corporativos, headquarters y laboratorios. Desde altos rascacielos, hasta oficinas apretujadas a los costados de las líneas de producción. Son los lugares en donde se diseñan, planean y modelan lo que las fábricas del capitalismo duro tendrán que producir. Se cambian las líneas de producción por escritorios; máquinas, por computadoras y dispositivos móviles; la explotación del cuerpo como máquina, por la explotación de la mente.

Barbara Ehrenreich describe la cara de la explotación laboral blanda basada en el optimismo de los empleados y la autocompetencia como un estimulante de la producción.

El pensamiento positivo inhibe la actitud contestataria, la demanda de mejores condiciones laborales, el cambio en el sistema de explotación, la mejora en los pagos y en los derechos laborales. El pensamiento positivo se introduce en la mente del trabajador para aceptar su propia explotación: si algo no sale bien, es tu culpa.

De nuevo, es aquí donde esta relación de explotación dura y blanda se cuele en la idea. ¿No se usa a las y los trabajadores de la fábrica como un símbolo de valor hacia nuestro trabajo en las oficinas, argumentando que esos sí que son trabajos pesados, no lo que nosotros hacemos desde la comodidad de una oficina con clima artificial, sentados frente a una computadora?

Esta relación de duro y blando no es para nada una salida del trabajo como explotación. El laberinto sigue existiendo, solo que ahora muta, toma una forma casi rizomática.

La explotación del cuerpo y la mente son explotación. No porque una ocurra desde una oficina con aire acondicionado, aguas embotelladas y el estado del arte en dispositivos informáticos deja de serlo. Se explota laboralmente siempre que mi trabajo no sea pagado de forma equivalente a lo que sé y hago, es decir, mientras se extraiga un porcentaje de ganancia de mi trabajo para ir a parar al bolsillo de alguien más.

Pero también lo entiendo como explotación porque no hay alternativa. El trabajo es totalizante, pues se presenta como

la única puerta que tenemos hacia la tierra prometida del consumo.

Pero quiero pensar brevemente en esto: no podemos consumir sin trabajar, pero podemos trabajar sin consumir. Los ejércitos de trabajadores precarios del mundo, que ven pasar las jornadas una tras otra, a veces con dos o tres trabajos, llegan a fin de mes sin la capacidad de compra para pagar comida, renta o calefacción.

Trabajos estructurales, trabajos de mierda

El consumo contemporáneo se basa, de acuerdo con lo que alguna vez escribió Zygmunt Bauman, en la capacidad infinita de elegir.

Todo es elegible, siempre y cuando lo podamos pagar. El mercado es infinito, tan infinito como la finitud del dinero nos lo permita. Es cierto, el Estado fija los límites de nuestra capacidad de compra, pero, ¿y cuando el Estado no puede, cuando lo permite, cuando lo estimula?

Me sorprendió hace poco ver que en la aplicación de Airbnb se pueden rentar mansiones, castillos y hasta islas completas.

Podemos vivir, brevemente, una vida prestada: pasearnos por un castillo del siglo XVIII que hemos rentado desde una aplicación, vivir en una isla solo para nosotros o ver el atardecer desde la ventana de una mansión sobre las colinas de Beverly Hills.

Esa fugacidad de una vida de opulencia es precisamente la maquinaria de Jappe puesta a funcionar: mover el dedo a través de la interfaz de una aplicación, poner nuestros ahorros ganados con meses de trabajo y pagar por una experiencia momentánea de una vida que una aplicación nos presta.

Pero, ¿qué tan lejos podemos llegar? Dependerá de nuestra capacidad de compra o deuda, la cual se define a partir de nuestro trabajo.

Pero no todos los trabajos pesan lo mismo.

Aquí vuelvo a entenderlo dentro de un espectro.

Para quienes conforman lo que he llamado los trabajos estructurales del capital, su trabajo es vital, están ahí para producir, y su consumo es irrelevante e innecesario.

Para los que no están en esa estructura vital (o esencial, como lo llamé en un trabajo anterior sobre las personas y puestos que debieron seguir trabajando durante la pandemia de COVID-19, a pesar de haber un encierro sanitario obligatorio), su trabajo consiste en mover su ingreso hacia el consumo. Su trabajo es irrelevante y muchas veces innecesario. Es lo que David Graeber llamó trabajos de mierda: trabajos que no tienen sentido de existir, que son inútiles, innecesarios, irrelevantes, pero que están inmersos en una estructura laboral que los hace lucir como si realmente debieran existir, cuyo único objetivo es el de crear consumidores.

La pregunta aquí es: ¿por qué existen entonces esos trabajos? ¿No es, acaso, porque hay un ejército laboral que sostiene el sistema realizando trabajos mal pagados, repetitivos, pero altamente necesarios?

Yo sé que estoy siendo un tanto reduccionista, pero cuando vamos allá afuera, y nos sumergimos en las fábricas, talleres, campos y oficinas, el peso de los trabajos surge casi de forma evidente. Pasearse por una planta maquiladora es como viajar en el tiempo, como volver a los mismos pasos de Marx

que lo llevaron a idear la lucha de clases como motor de la historia.

Pisar un call center o cubículos interminables de alguna oficina administrativa es respirar una explotación suavizada, casi higiénica.

Claro, las dinámicas al interior son bastante significativas. Hay que hacer un trabajo etnográfico minucioso para encontrarnos con ritos, prácticas y léxicos que crean un mundo propio. Pero, desde la mirada del trabajo, desde la interpretación de lo que pasa ahí en términos laborales, es complicado no encontrar una lectura distinta. Por lo menos yo no la pude hallar después de haber trabajado en una planta maquiladora.

Pero volvamos.

Entonces, ¿el trabajo no importa para los capitalismos? No. Sí importa, y mucho, pero eso está cubierto por enormes ejércitos de obreras y obreros que trabajan y viven en países pobres, en zonas marginadas de grandes ciudades. Los trabajos precarios que conforman el trabajo estructural del capital son un salvavidas para quienes luchan constantemente por sobrevivir. Esa explotación dura, por lo

tanto, es vista como una llegada mesiánica a un desierto de pobreza.

Pero, como toda máquina, hay cortocircuitos.

El cortocircuito surge cuando el obrero o la obrera que trabaja no puede consumir. Su pobreza está tan alejada de terminar que, no importa el tiempo que invierta en el trabajo, siempre vivirá en la pobreza; es decir, el consumo se limitará a los aspectos más básicos de la sobrevivencia. Consume para seguir vivo, para seguir trabajando, para seguir produciendo.

El otro cortocircuito es aquel que consume sin trabajar, el beneficiario directo de un capitalismo que distribuye la riqueza de forma inequitativa. Es un cortocircuito porque rompe la lógica del trabajo y el dinero: logra aquello sin ningún o muy poco esfuerzo que a los demás les cuesta tiempo, energía, formación, experiencia o talento.

Tal vez por eso Byung-Chul Han nos ha llamado “la sociedad del cansancio”. Cansados de rendir, escribe. Un cansancio que viene como resultado de interiorizar el laberinto del trabajo y el consumo. Ya no expresado como una estructura que nos aplasta, sino como un pequeño jefe que vive en

nuestro interior y nos exige más y más. Más consumo, más trabajo.

Happycracia, emprendimiento y la trampa de la dignificación

La respuesta de Slavoj Žižek a esta lectura de Han es bastante interesante. No niega la existencia de una sociedad del cansancio ni del rendimiento; de hecho, coincide en que el trabajo ha tendido, sobre todo después de la pandemia, a crear personas cada vez más agotadas. A diferencia de Han, Žižek extiende el mapa de la explotación y el agotamiento laboral, pues mientras en *La sociedad del cansancio* se habla sobre clases medias occidentales, Žižek sabe que ese cansancio se extiende a la mano de obra industrial de los países pobres, quienes terminan agotados después de largas jornadas laborales en una línea de producción, así como a las economías de servicios, que obligan a sus trabajadores a mantener siempre una actitud optimista y agradable cuando están sirviendo a sus clientes.

Así, dice Žižek, estas tres clases de trabajadores terminan agotadas, pero desde mundos distintos.

Aquí quiero detenerme brevemente porque creo importante hacer una advertencia. Cuidado cuando decimos que el trabajo es dignificante, pues estamos cayendo en la trampa del capitalismo (y sobre todo del neoliberalismo) y de su definición del trabajo. No solo debemos ser altamente productivos, sino que debemos estar felices y satisfechos de serlo.

El ethos del neoliberalismo construyó el espíritu de que el trabajo debe dignificar a las personas. Pero esto nos mete en una encrucijada doble: o debemos buscar un trabajo que nos dignifique —aunque esto pueda implicar no encontrarlo nunca y llevarnos a la frustración—, o debemos dignificar nuestros trabajos precarios para hacerlos vivibles.

Al final, ambos caminos de este argumento responsabilizan a las personas de lograr o no salir del atolladero.

El emprendimiento, visto por el capitalismo y el neoliberalismo como el gran logro individual para superar los obstáculos de la vida, es solo un esfuerzo por sobrevivir con ingresos cada vez más bajos y trabajos más precarios.

Observo dos fenómenos que me llaman la atención.

Por un lado, la flexibilidad laboral que lleva a ejércitos de trabajadores a brincar de un empleo a otro, rescatando los bonos, beneficios y recursos que esto les pueda dar, junto con empresas que aumentan su rotación laboral para no tener que otorgar derechos laborales.

Mientras, por otro lado, hay una política de obligar de forma sutil y disimulada a los trabajadores a comprometerse con sus empresas, ver a sus trabajos y a las compañías en las que trabajan como una extensión de ellos mismos, pero siempre a costa de lo que ellos estén dispuestos a hacer por su cuenta.

Los *business coaches*, los libros de autoayuda financiera, los motivadores que invitan a la gente a dejar sus trabajos para convertirse en millonarios en potencia, son la respuesta inmediata al deterioro del trabajo.

Al no haber una respuesta colectiva y sensata sobre cómo subsanar nuestra necesidad de consumo sin pasar por el trabajo explotador y denigrante, la respuesta obvia parecen ser los vendedores de cursos en línea, libros de ventas y emprendimiento, o creadores de contenido financiero que no pasarían la menor prueba de cualquier economista.

¿Odias tu trabajo? Déjalo, conviértete en tu propio jefe, emprende tu propio negocio, genera pasivos para “vivir sin trabajar”. De nuevo, el idilio de esa vida de riqueza y lujo aparece en el horizonte como una promesa.

La felicidad como motor personal de crecimiento se acompaña del discurso de que todo es posible si te propones lograrlo. Esta premisa se centra exclusivamente en el esfuerzo del individuo, borrando cualquier indicio estructural. Es decir, la *happycracia*, como la llaman Cabanas e Illouz, en donde se asume que la sociedad no existe, solo individuos.

¿Es la felicidad el problema?

No estoy seguro de si la felicidad sea el problema. Creo que lo es, por una parte, atar la felicidad al consumo, pues el consumo siempre está relacionado al trabajo, a la producción y a la desigualdad; y, por otra, convertir la felicidad en una meta siempre inalcanzable que se mueve una vez que creemos llegar a ella, así como el consumo nunca logra satisfacer la necesidad que tenemos.

Una vez que consumimos algo, el mercado nos arroja un producto nuevo: más nuevo, más rápido, con más cámaras,

con más funciones, pero también más caro, lo que implica más trabajo.

Cada producto nuevo suma más horas a nuestra jornada laboral.

Pero, ¿debemos culpar a los trabajadores y trabajadoras que deciden recurrir a los gurús del empleo, que les prometen una tierra fértil de recursos y felicidad? ¿Qué alternativa se ha construido desde la otra banqueta, más allá de un panorama aterrador y triste, que solo es capaz de vaticinar un futuro desgarrador?

No, la culpa no es de aferrarte al único barco que flota en la turbulenta marea. La culpa es de quienes, en su crítica, no han podido construir una alternativa visible, viable y factible.

Prepararnos para la derrota. Ensayo de una despedida

El partido está a punto de comenzar.

Concentrémonos en él. A la vez que ruego

por la victoria, también me preparo, en el fondo de mi corazón, para la derrota.

Primera persona del singular, Haruki Murakami

—Ven y llévame —le dijo a Dios. Pero Dios no lo estaba escuchando. A Dios no le importaba Jude. Dios estaba ocupado levantando el sol para el nuevo día.

Lapvona, Ottessa Moshfegh

Axl, esta mañana, mientras caminaba, me ha venido una idea a la cabeza.

—¿Qué idea, princesa?

—Ha sido solo un pensamiento fugaz. Que tal vez Dios está enfadado por algo que hemos hecho. O tal vez no está enfadado, sino avergonzado.

El gigante enterrado, Kazuo Ishiguro

En *El gigante enterrado*, Kazuo Ishiguro nos lleva a un extraño mundo con tintes medievales, ligeramente tocado por la fantasía, en el que una inexplicable niebla, que bloquea la visibilidad para todos los que caminan por esas tierras, provoca que la gente poco a poco pierda la memoria. Acompañamos a una pareja de ancianos que buscan insistentemente a su hijo, quien vive en una ciudad lejana.

No quiero detenerme más en la novela, sino en un pasaje en el que la mujer le dice a su esposo que tal vez aquella niebla es el resultado de un castigo divino. Lo interesante de la reflexión es que la mujer no cree que sea un acto de venganza por un dios enojado —como, por ejemplo, aquel diluvio que llevó a Noé a construirse una barca gigantesca para salvarse—, sino de vergüenza.

La vergüenza se vuelve, por lo menos desde la mirada de la mujer, en algo peor que el odio. Una marca que condena a aquella humanidad a una neblina inexplicable pero total, provocada por un dios silencioso avergonzado de su creación.

Veo aquella vergüenza como el resultado de abandonarnos, de dejarnos de escuchar y cuidar. De caer en la promesa de la riqueza de unos a costa de la pobreza de otros.

Es peor que el odio, porque el odio tiene en su esencia una semilla de movimiento, de provocación. La vergüenza es pasiva, nos esconde.

Imposible, después de vernos en el espejo, no sentir esa misma vergüenza casi divina.

Pero entonces, después de esta larga carta, ¿cuál es la conclusión? Bueno, pues que no hay.

Lo que diga terminará siendo un barco de papel en la mitad de una tormenta.

¿Dejar de consumir, renunciar a nuestros trabajos, crear sindicatos para demandar mejores derechos laborales, tomar las armas, construirnos un país?

¿De qué va a servir eso aquí, en el interior de una carta escrita por alguien que solo busca dormir tranquilo en la noche, tener suficiente comida en la mesa y viajar de vez en cuando, y que está igual o más perdido en este laberinto?

Pero, si tuviera que concluir en algo, entonces sería así:

Buscar al otro, o rozar la estructura

En el fondo, de eso se trata: de buscar al otro.

Busquemos al otro. O, en palabras de Lévinas, el rostro del otro.

Pero, ¿quién es el otro?

Todos los que no somos nosotros. Quien no soy yo. Sobre todo, el que me mira y, aún más, el que me mira mirándolo. Pero, sobre todo, el que me interpela con su mirada.

Entonces, antes de buscar al otro, se trata de buscar su interpelación. Que su presencia me obligue a mirarme y me haga cuestionarme sobre cómo yo y mis actos somos consecuencia de la condición del otro.

¿Mis consumos, mis negligencias, mis estilos de vida, mis insistencias, mis manías, trastocan su presente?

Seguramente sí. Si no fuera así, entonces no me interpelaría.

Conclusión: es, por lo tanto, buscar su acompañamiento.

Hace tiempo vi un video sobre un hombre que le pide dinero para tomar el transporte público a una guardia que cuidaba la entrada del estacionamiento de un centro comercial. La mujer le extendió un billete y le dijo que se quedara con el cambio. El hombre le preguntó por qué había decidido ayudarlo, y ella contestó: “¿por qué no?”.

Esa respuesta guarda un secreto clave para resolver el nudo de ese complicado laberinto que he planteado en la carta. Representa la naturalidad del acto de bondad frente al otro que lo necesita, tan casual como si fuera casi un acto reflejo. Cuando le cuestionan por qué ha hecho un acto bondadoso y desinteresado, la respuesta, casi obvia y grosera, es “por qué no”.

Es decir, estoy obligada a ayudar; no es un dilema ni un momento de reflexión. Es el puro, simple y llano acto.

Por qué no.

Al final, así deberíamos ir por la vida.

Tal vez no salgamos del laberinto, pero por lo menos nos acompañaremos en nuestro andar.

En una carta escrita por Charles Bukowski, suelta una simple pero potente frase:

“Ni siquiera pedimos felicidad, solo un poco menos de dolor”.

Pero advierto: no sueño otro mundo posible. Ni un mundo otro. Ni siquiera sueño con una revolución. No lo intento siquiera. Solo quiero sacudir un poco las bases de la estructura, ver qué tanto se mueve, si es que se mueve. Y, si no se mueve, qué tanto tiembla. Y si no tiembla, quiero saber si por lo menos pude acercarme un poco, rozarla siquiera.

Oswaldo Bayer lo dijo de una manera más elocuente cuando escribió que acercarnos diez pasos a la utopía ya justifica nuestro viaje en la vida. Tal vez la utopía es eso: sacudir.

Pero, ¿son diez pasos poco, mucho, suficiente? ¿Alcanzará para salvar a las y los condenados a la pobreza, la precariedad y el abandono? ¿Es la utopía el lugar al que queremos llegar todos, incluso quienes ya concentran la mayor parte de la riqueza del mundo, realmente están pensando en avanzar dos, cinco, diez pasos? Ni siquiera creo que todos

imaginemos la misma utopía. Y si no es así, entonces, ¿la utopía de quién es la que se impondrá y por qué?

Pero, ojo, no busco la provocación sin sentido, la revolución de papel que se queda en las mesas redondas, conferencias, artículos o libros. Tampoco la teoría o la reflexión que solo sirve para engrosar el trabajo académico que se escribe, se publica y se guarda.

Primero, porque ya no habito ese lugar. Hace tiempo decidí dejar la academia; ahora solo soy un animal extraño que imita esa forma de hablar y escribir.

Segundo, porque ahora mismo soy el producto de esto que estoy reflexionando (no sé si antes no lo era, pero, por lo menos, no se sentía así). Cuando digo que quiero dinamitar los conceptos de política, político, trabajo y público, es porque lo estoy viviendo.

Busco prácticamente dos cosas: el espacio de la reflexión personal y un camino que pueda llevarnos a lo más cercano posible a encontrar respuestas a las preguntas de nuestra época.

Lo demás, lo que surja de esto, es un valor agregado.

Cuando le preguntaron a Cornelius Castoriadis si lo que buscaba era cambiar a la humanidad, contestó: “No, algo mucho más modesto: que la humanidad se cambie a sí misma, como ya lo hizo dos o tres veces”.

Pero, ¿cómo, por dónde, cuál es el plan para acercarnos?, ¿cómo iniciar el viaje y hacia dónde apuntar el barco?

Tengo que ser brutalmente honesto. No lo sé. No sé cuál es el camino. Es más, ni siquiera sé si el camino existe o si son muchos, tal vez infinitos. Por eso, cuando alguien saca su mapa para mostrarnos la salida (al capitalismo, al patriarcado, al racismo, al clasismo, a la explotación), simplemente no lo creo. Son pláticas que me desaniman, que no me interesan; no quiero enfrascarme en discusiones sobre revoluciones que solo son posibles en la mente de quienes las construyen.

¿Nos motiva la posibilidad del cambio, de un mundo justo e igualitario para todos? ¿Y si lo que buscamos es solo ganar la batalla de nuestra propia guerra? ¿Y si el túnel al que, como humanidad, hemos decidido entrar siempre fue solo nuestro túnel?

Así como el personaje del cuento de Kafka, en donde las puertas de la ley, que nunca pudo atravesar, siempre estuvieron ahí solo para él. ¿Y si este laberinto es solo mío, y el hilo de Ariadne que me guía a la salida está hecho solo para mí?

No se me ocurre un término más preciso que el de revolución blanda, usado por Slavoj Žižek, para dar cuenta de cómo el capitalismo compra, se apropia o anula cualquier intento radical para atentar contra el mismo capitalismo (no quiero quedarme en un atajo hermenéutico cuando utilizo la palabra “capitalismo”; por eso en estas mismas páginas me detuve a intentar definirlo con más cuidado y a explicar por qué todo intento de modificarlo de forma radical termina en un fracaso o en un teatro).

¿Estoy diciendo, entonces, “cámbiate para cambiar el mundo”? Para nada. Ni cerca. Solo estoy intentando rozar las bases de la estructura, ¿te acuerdas?

Entonces, ¿qué hacer?, ¿por dónde empezar?

¿Y si partimos de unir nuestros dolores y abandonos, y ver si desde ahí podemos construir algo juntos? No la gran revolución, sino pequeñas revoluciones que vayan

cambiando y acompañando nuestros dolores. Narrar nuestras batallas perdidas, nuestros fracasos, nuestros miedos para ver si así, desde ahí, podemos encontrar algo que nos una.

En su libro sobre antropología anarquista, David Graeber dice que debemos dejar de pensar en la revolución para darle espacio a lo que llama actos o acciones revolucionarias.

Pequeñas revoluciones, pequeños cambios. Salvar a esa estrella de mar que se está secando en la arena, aunque no podamos salvarlas a todas.

Quiero recordar las palabras de Primo Levi:

“Fueron las incomodidades, los golpes, el frío, la sed, lo que nos mantuvo a flote sobre una desesperación sin fondo, durante el viaje y después. No el deseo de vivir [...]”.

Pero, entonces, ¿dónde ubico esos dolores y fracasos que nos podrían lograr unir? En un lugar —no el único, tal vez no el mejor—, pero uno en el que me siento presente.

Esa trinchera en la que me quiero apostar es el trabajo. El trabajo como concepto, como ordenamiento de la vida pública y privada, como regulador de nuestros tiempos, como nuestro puente al consumo, como objetivo de nuestras migraciones, como detonador de enfermedades tanto de los cuerpos como de la mente; el trabajo como pretexto de la explotación y como acompañante de la historia de la humanidad; lo que forma y deforma al Estado y su aparato burocrático; aquello que existe como antípoda de nuestra vida real.

Quiero cerrar esta parte con el imprescindible texto de Johanna Hedva llamado *Sick Woman Theory*:

“Because, once we are all ill and confined to the bed, sharing our stories of therapies and comforts, forming support groups, bearing witness to each other’s tales of trauma, prioritizing the care and love of our sick, pained, expensive, sensitive, fantastic bodies, and there is no one left to go to work, perhaps then, finally, capitalism will screech to its much needed, long-overdue,

and motherfucking glorious halt” (Hedva, 2022).

[Porque, una vez que todos estamos enfermos y confinados en la cama, compartiendo nuestras historias de terapias y consuelos, formando grupos de apoyo, siendo testigos de las historias de trauma de los demás, priorizando el cuidado y el amor de nuestros enfermos, adoloridos, caros, sensibles, fantásticos cuerpos, y no quede nadie para ir a trabajar, tal vez entonces, finalmente, el capitalismo chirríe hasta su muy necesario, largamente esperado y jodidamente glorioso alto.]

Acompañar nuestras enfermedades, nuestros dolores, nuestras faltas, nuestros abandonos. Narrar para conectar; acompañar para sanar.

Tal vez al final no tengamos más que esto: una carta enviada demasiado tarde, un hilo de Ariadne apenas esbozado y la

sospecha de que rozar la estructura ya es, en sí misma, una forma mínima de resistencia. Si logramos, al menos tú y yo, sostener esta correspondencia como un pequeño acto de cuidado —pensarnos, escribirnos, nombrar el laberinto y compartir el cansancio—, entonces quizá esos diez pasos de Bayer hacia la utopía no sean tan ridículos. No sé si alcanzarán para cambiar el mundo, pero tal vez alcancen para que el mundo no termine de cambiarnos del todo a nosotros.

*20 de octubre de 2023, Ciudad Juárez, Chihuahua, México, y
El Paso, Texas, Estados Unidos.*

En un mundo ensordecedor por el ruido de la metralla

Luis Alfonso Herrera Robles

En un mundo ensordecedor por el ruido de la metralla, solo nos quedan las palabras y la escritura para comunicarnos, ¿cómo y hasta cuándo nos podremos liberar de esa estupidez de las guerras?

(Luis Alfonso Herrera Robles, Ciudad Juárez, 2024).

Dicen que más vale tarde que nunca

Contar es casi siempre un regalo, incluso cuando lleva e inyecta veneno el cuento, también es un vínculo y otorgar confianza, y rara es la confianza que antes o después no se traiciona, raro el vínculo que no se enreda o anuda, y así acaba apretando y hay que tirar de navaja o filo para cortarlo.

Tu rostro mañana 1. Fiebre y lanza, Javier Marías.

El primer apartamento que alquilé amueblado y con servicio de lavandería no era más que un dormitorio con un baño, teléfono y desayuno en la cama, y una ventana grande con la llovizna eterna de la ciudad más triste del mundo... No dejé de pensar con cierta inquietud que era la primera vez que tenía un lugar fijo y propio para vivir, pero sin darme cuenta.

Vivir para contarla, Gabriel García Márquez.

Querido Juan:

Confieso que me encuentro sorprendido por el reencuentro, por el gusto de saber que aún escribes y que, aún más, escribes mucho mejor que en tus años de estudiante, cuando aquel ejercicio epistolar que mantuvimos hace casi 20 años me demandó buena parte de mi atención en aquellos tiempos en Barcelona.

Esta vez no nos separan océanos ni territorios, estamos en nuestra Nueva Mancha, en nuestra querida y dolida ciudad fronteriza, con todo y que imagino que por tu trabajo la mayor parte del tiempo la vives en El Paso, haciendo el cruce a diario por el puente, que algo deberá producirte como escritor. Cuántas historias no habrás tejido mientras te preparas para la migración y para decir o hacer lo conveniente que te facilite el cruce. Incluso si pasas de manera exprés, algo de tiempo te consume, como en la novela de Javier Marías *Negra espalda del tiempo*, donde refiere la voz del tiempo diciendo: “Creo que esa voz que oímos es siempre ficticia, tal vez lo será aquí la mía”.

Pero hasta ahora caigo en cuenta y recuerdo que eres gringo, aunque yo siempre te escucho hablar como mexicano. Eres las dos cosas, como nuestra fronteriza Ciudad Juárez norte y sur, sur y norte en una sola geografía.

Y sí, como dices en tu carta, la recibo con sorpresa, ahora convertida de a poco en angustia, porque al leer cada párrafo con la atención de un niño frente a lo original y novedoso, no encuentro la forma de responderla sin que algo se quede sin tener respuesta.

Entonces tomo el riesgo de contestarte tomándome mi tiempo; si tardamos años en volver a encontrarnos a través de la escritura, ¿qué tanto es una demora de unos cuantos meses?

Agradezco que escribas, así sea en tus ratos libres mientras el pequeño Patricio duerme o juega. Por cierto, lamento saber lo de tu perro. Y sí, la vida es así, da y quita. Mira si lo he aprendido en los dos últimos años de mi vida: al momento en que escribo he perdido a seres queridos y te cuento que ahora vivo solo; solo la menor de mis hijas se queda conmigo los fines de semana y me hace bastante compañía. La mayor

vive en Mérida por sus estudios universitarios y me dice que ya no regresa a la ciudad, que de plano le buscará en otro lado.

Sabes, querido Juan, me aferro a ellas. Cuando están ausentes las pienso de niñas, jugando y curioseando en algún parque o entre los muebles de las casas donde crecieron, con tantos viajes. Luego me digo que ya es momento de soltarlas, dejarlas ir. Eso es precisamente lo que traté de enseñarles desde pequeñas. Duele, pero es necesario.

Por ello, disfruta a Patricio, aunque el organizar tus ideas en la computadora por medio de la escritura tenga atrasos e inconvenientes. Sí, estimado Juanelo, eres padre y todo lo que te cuestionas es válido e, incluso, necesario: tu relación con el trabajo, las horas libres para la reflexión, los hábitos... son otros, y hasta uno se mueve distinto. Pero en tu texto, lo que veo que no cambió es tu convicción por la escritura y el pensamiento profundo de todo aquello que te rodea.

Paternidades, malestares y un mundo entumecido

Como sociólogos nos es difícil desprendernos de nuestro contexto y realidad, sobre todo cuando es tan abrumadora

y llena de malestares de todo tipo, que es desgastante tratar de enlistarlos.

Cuántas cosas abres en esta carta: temas, autores y reflexiones que he decidido no enumerar porque entonces tendré la sensación de que mi respuesta se queda inconclusa; esa experiencia poco agradable de pensar que, a pesar de todo mi esfuerzo y concentración, no he sido capaz de contestar a tus interrogantes, comentarios e ideas.

Por ello me excuso por adelantado: no esperes mucho de mi carta. A pesar de haber seguido fiel a mis lecturas contemporáneas y a disfrutar de la literatura que aparecía frente a mí o en mi escritorio, siento que faltarán párrafos para unir mis ideas sueltas, mis pensamientos profundos sobre el momento en el que este mundo se encuentra entumecido, sobre todo ante la preocupación de saber que los líderes que nos gobiernan no han estado a la altura de los tiempos, y han sido lentos y torpes para dar solución a las taras que invaden como nunca nuestros tiempos.

Eso sí, se ponen de acuerdo en la etiqueta, el menú y la agenda para sus encuentros y convenciones, sin lograr poner fin a las guerras, el hambre y la violencia. De esto no le

digas nada por el momento al pequeño Patricio. Sobre todo, lo desgarrador de los bombardeos al pueblo palestino, ese genocidio que pensamos no volveríamos a presenciar en pleno siglo XXI.

De ese pueblo en resistencia queda poco en pie, pues la soberbia de quien dirige sus cañones y metralla hacia niños y mujeres indefensos ignora que su genocidio marcará la narrativa de las décadas que están por llegar. Cuánta responsabilidad de quienes pudieron pararlo a tiempo, de actuar con contundencia para frenar lo que ahora ya no se puede. El resultado es deshumanizador, devastador para el proceso civilizatorio, que está en crisis. A esa crisis de civilización le llamó Wallerstein.

Volver a escribir en 2025

Querido Juan, ya es marzo de 2025. De entrada, me has dicho el sentido de tu carta, y aseguras que la pregunta no es por qué me escribes, sino por qué hasta ahora. Ese “ahora” ya no importa: lo importante es que tu carta ha llegado, detonando en mi escritorio un sinfín de lecturas, autores, anécdotas y pasajes de cambios y transformaciones

estructurales que han modificado las formas de ser urbano, de lo deficitario de nuestras democracias y de una ciudadanía que se aferra al consumo y no a la política.

Aquel año 2007 de nuestro primer ejercicio epistolar se mira distante y, sí, como aseguras en la carta, de primera vista parecería que nada ha cambiado. Pero si somos meticulosos nos daremos cuenta de que el cambio de paradigma tecnológico-informacional ha llenado e invadido nuestras vidas con nuevos dispositivos electrónicos que nos quitan demasiado tiempo y nos distraen de lo verdaderamente importante.

En mi caso, he resistido estoico, sin redes sociales; solo el WhatsApp para el trabajo, los amigos, la familia y las cosas del *emocionario*.

Reconozco que has llenado la carta de definiciones y mapas, yo diría de una cartografía para no perdernos, de un mapeo que nos guíe en este laberinto de dudas e interrogantes que, como sociólogos, no podemos evadir. Quisiera, como los poetas y escritores, perderme en la ficción y en lo inventado; de alguna manera lo hacemos cuando nos enviamos estas cartas.

Al contrario de las primeras cartas desde Barcelona, ahora me encuentro de nuevo en mi frontera, metido con mis lecturas y cursos de posgrado. Abarrotado de pendientes, de tareas pequeñas y la mayoría ordinarias, luchando por no aburrirme, por disfrutar con pasión mis clases, por reivindicar —como desde hace décadas— mi derecho a la felicidad en una ciudad que se fragmenta y dispersa en ínsulas parecidas a la Barataria de Sancho.

Es en este frenesí de actividades que trato de contestarte: tomar de tajo mi laptop, acomodar el respaldo de la silla, recargarme en el escritorio y teclear sin pausas algunos párrafos que se atorán como pisadas en el lodo o la nieve.

Qué faena me has impuesto, qué esfuerzo intelectual y académico al responder con franqueza, pero de forma aguda, a tus comentarios y anotaciones. Qué memoria la tuya, que recuerdas momentos y discusiones, como aquel seminario en 2006 sobre terrorismo y desterritorialización en el Centro de Investigación y Documentación de Barcelona, el CIDOB, donde trabajaba mi colega Yolanda Onghena.

Recuerdo que, de las categorías que mencionas —refugiados, migración, geopolítica—, en medio del ataque

a las Torres Gemelas de 2001, todas siguen en los discursos políticos de presidentes y Estados nacionales.

11 de septiembre, vigilancia y miseria del mundo

Y sí, Juan, cuando nos tocó vivir ese momento histórico y observar las imágenes impactantes de aquel suceso, acertábamos al decir que habría un antes y un después. Y como me preguntas si realmente el mundo cambió, te digo que cambiaron las formas de videovigilancia, se agudizaron las revisiones de los cruces en puentes y aeropuertos y se montaron las mejores tecnologías para monitorear a los inmigrantes y recién llegados a las capitales de Europa y los Estados Unidos. Es decir, las tecnologías asumieron un papel fundamental en la lógica de los nuevos dispositivos de poder, en los cordones sanitarios por aquello del bioterrorismo, y además desfilaron cientos de títulos de exitoso márketing editorial en la academia.

Pero, por desgracia, para los más pobres y vulnerables las cosas no cambiaron, y menos su mundo de miseria. O como

la llamó Pierre Bourdieu en su libro *La miseria del mundo*, o Mike Davis en su *Planeta de ciudades miseria*.

Creo que el 11 de septiembre sirvió al norte global para iniciar su renovada embestida por una reoccidentalización del mundo, pero esta vez se encontraron con la resistencia de movimientos sociales y un grupo de países de América Latina que dieron el giro a la izquierda, algunos con mayor acierto que otros, pero que modificaron la geopolítica de nuestra región. Por desgracia, ahora de nuevo perdiendo elecciones y proyectos.

En otras latitudes, como Medio Oriente, la resistencia vino del radicalismo del islam, tomando formas extremas que trastocaron la vida de millones de individuos, sobre todo de las mujeres y niñas.

Hoy en día es fácil identificar una enorme polarización de la sociedad estadounidense, que no cesa de la violencia escolar y social, de homicidios con arma de fuego, de líderes o *influencers* de derecha y también terribles asesinatos de inmigrantes a manos de ciudadanos americanos. Quizás el más reciente asesinato sea el de una chica ucraniana a manos de un afroamericano al interior de un autobús público,

frente a por lo menos una decena de testigos que nada hicieron por auxiliar a la joven. Esa indiferencia ciudadana que también termina matando.

Entonces sí, algo cambió el mundo, pero no para todos. Las respuestas en clave desoccidentalizadora fueron a escalas diferentes, con intensidades variadas. Quizás las más visibles y duraderas: las de la Venezuela de Chávez y el Brasil de Lula.

En nuestro caso, pobremente seguimos en el intento, pero no termina de cuajar del todo. Ya tendremos tiempo para comprobar si esto pasa realmente, pero la corrupción que se anida en algunos de sus líderes no deja buen sabor de boca. Cuando aparecen tramas de corrupción que ponen en duda la credibilidad de un proyecto nacional que se vendía como incorruptible, el mensaje es claro: todos son iguales. Ese puede ser el motivo de otra carta.

Narradores de ruinas y crisis de civilización

Es como lo que mencionas en tus contenidos: que el mundo es escurridizo, como aquel *Libro de arena* de Borges, inaprensible, impredecible, que una vez narrado, descrito, regresa al mismo lugar. Entonces coincidí contigo,

y esa es parte de nuestra laboriosa tarea como científicos sociales: hacer una lectura del mundo y de sus sociedades contemporáneas. Carajo, en qué nos hemos metido.

No te desanimes: el cambio social es imparable. Para ello hay tantas teorías clásicas y contemporáneas que intentan desvelar, desdoblar y desmontar la realidad y la complejidad de sus sociedades.

Si lo prefieres, no veo problema en que nos llames narradores de ruinas, y tampoco en que albergues ese sentimiento de que solo somos unos sociólogos del fatalismo y el pesimismo, si es lo que nos toca reflexionar. Al final, te conozco y sé que eres optimista.

Me dices: “Si después de tantos años he decidido volver a este esfuerzo de compartir contigo algunas ideas y pensamientos, es porque veo una luz al final de este oscuro y largo túnel”. Lo ves: como tú, creo en la existencia de ese salvavidas que está ahí para cuando realmente nos sea necesario.

Querido Juan, sobre mover un poco la estructura de este mundo tan viciado y ahora además contaminado, sobre sacudirlo, como dices, creo que será necesario algo más grande. Aún más cuando la precariedad, el abandono y la

pobreza, junto a la descomposición social y los desgobiernos de cientos de ciudades, se agudizan entre millones de pobladores, de jóvenes desesperados por encontrar empleo y comida.

No es fácil abandonar la academia, como me comentas; no para mí. Es mi mundo, mi lugar, un motivo para activarme y provocar, para activar a otros: mis estudiantes. Entiendo lo que dices sobre la revolución de papel, esas revoluciones de café y ahora en Internet, que convocan en las redes a millones de seres humanos pero no llegan a nada (o quizá sí: mira el caso de Nepal, este septiembre). Solo se materializan en algunas declaraciones o tomas de postura con algunos representantes populares. Pero eso, querido Juan, tampoco cambia las desigualdades estructurales de los millones de pobres.

Entonces ahora te pregunto yo: ¿qué es lo que realmente necesitamos hacer?

Y sí, estas cartas nos llevan a las dos cosas que buscas:

- a) Generar un espacio de reflexión; y
- b) Encontrar juntos un camino que pueda llevarnos a respuestas a las preguntas de esta época.

¿Cómo llamarla? ¿Una época de cambios o, mejor aún, un cambio de época?

Creo, querido Juan, que estamos lejos de eso que Castoriadis enunció, “que la humanidad se cambie a sí misma”. Lo más probable es que ese cambio, en este momento, sea fatal, al menos con los dirigentes políticos que están a la cabeza de nuestra civilización. Aquí coincidí con Immanuel Wallerstein cuando dice que “estamos frente a una crisis de civilización”, o con Ramón Grosfoguel: “estamos ante la crisis terminal de la modernidad”.

Pero ¿de qué modernidad? Lo discutimos largo en las cartas de hace años y no concluimos gran cosa, y me temo que nos pasará lo mismo ahora.

Dices no saber cuál es el camino o que ni siquiera sabes si el camino existe. No quiero desanimarte, mucho menos desilusionarte. Yo tampoco sé con exactitud cuál es el camino correcto o si este remotamente existe. Habría que construirlo. Tarea titánica la nuestra.

Los que nos dedicamos a leer las sociedades y sus derroteros debemos ser pacientes y optimistas; de lo contrario,

caeríamos en un desencantamiento del mundo, como le pasó a Weber hace ya siglos.

Como tu exprofesor, y aún como formador de jóvenes inquietos —como en tu caso—, mi encomienda ha sido la de animarlos, de acercarlos a los autores y literatura que creo les pueden despejar las incertidumbres que produce el saber sociológico.

Capitalismo tardío y nuevas necesidades

En esta etapa del capitalismo tardío, de consumo salvaje o flexible, como lo llaman varios teóricos, recuerda que la nueva ética del capital es el consumo. Por ahí va una de las pistas más atinadas, creo yo.

Es esa corrosión del carácter de la que nos habla Richard Sennett la que creo que está mermando la capacidad de respuesta, de autoorganización y de gestión de los satisfactores básicos. El mercado hábilmente se encargó de crear innumerables “nuevas necesidades” sin las cuales ahora millones de personas no logran ser felices.

Una vez creadas, es complicado deshacerse de ellas. Yo he tratado de emprender la huida y refugiarme en los libros, como siempre. Desde hace años es en la literatura donde me siento cómodo y libre.

El precariado y el derecho al lugar

Por otro lado, me parece acertado cuando escribes que es el trabajo como categoría lo que ordena buena parte de nuestras vidas, en lo público y en lo privado; que es aquello por lo que se migra y lo que detona enfermedades en el cuerpo y la mente. Es el trabajo precario lo que me preocupa. En este punto coincido con Guy Standing, ese profesor de economía de la Universidad de Londres que escribió un ensayo genial titulado *El precariado*, refiriéndose a una nueva clase social emergente del siglo XXI que no solo integra a los trabajadores industriales asalariados, sino a millones y millones de empleados de tiendas departamentales, almacenes, bodegas, tiendas de conveniencia, incluidos los trabajadores del Estado y de las universidades, con contratos temporales; es decir, subcontratados y además subempleados, ya que desarrollan actividades ajenas a sus perfiles profesionales o a sus oficios.

El precariado al que refiere Standing es la figura de la multitud que apareció en el libro *Imperio* de Hardt y Negri, en el año 2000. La multitud es el nuevo sujeto social revolucionario de nuestra historia contemporánea, no como masa amorfa y sin capacidad de agencia, sin capacidad de acción. La multitud puede activarse, reivindicar derechos, como los derechos urbanos que forman parte de los derechos emergentes de cuarta generación.

Ese derecho a la ciudad que tanto he tratado, en lo personal, de colocar en eventos, seminarios y cursos, es el derecho al lugar, me decía Patricia Ramírez Kuri en una cena después de su charla en un evento que organizamos hace algunos años. Patricia iba más allá del derecho a la ciudad: el derecho al lugar refiere a radicalizar la idea de que podemos estar allí donde nos plazca, siempre y cuando sea un espacio público; el derecho al estar allí.

Esto lo entienden bien los jóvenes de los barrios marginados cuando la policía los intercepta por la calle y les cuestiona por qué están ahí, en la calle.

Alguna vez, en casa de Jordi Borja, él me refería un adagio alemán que decía: “El aire de la ciudad nos hará libres”. Y sí,

creo que la ciudad es un espacio para la creación y la lucha; es en la ciudad donde se han dado las grandes batallas de los últimos 200 años.

Entonces, Juan, los derechos urbanos son aquello a lo que debemos poner atención y energía. Creo, como otros colegas, que los derechos urbanos serán las grandes reivindicaciones de este siglo XXI.

Cuántas faenas estarán por venir: tumultos, desencuentros de ciudadanos con sus gobiernos. Quizá no serán tan masivas como las luchas de décadas atrás, pero lograrán convocar a mucha gente. El problema es que no observo liderazgos con esa capacidad de dirección, libres de intereses y compromisos partidistas o económicos. Ahora, en el espectro público, todo termina en fines electorales y de candidaturas.

Capitalismo, globalización y desigualdad estructural

Es quizás ese laberinto que dices habitar, parafraseando a Borges, yendo de puro olfato y fuera del circuito académico, lo que te permite escribir con mayor soltura. Qué libertad la

tuya, qué prisión la mía que, aunque no del todo, me apego a los cánones de la academia.

Tal vez debo aceptar que formo parte del *homo academicus* que denunciaba Bourdieu en su libro.

Me pierdo un poco; no te entiendo del todo cuando comparas la figura del laberinto con el capitalismo. Y anunciabas que antes de ir a la carne quieres llegar al hueso. Coincido con todo lo que escribes sobre el sistema capitalista: en lo general, sabemos la historia del sistema-mundo en los últimos siglos, aunque, como Marx, parto del principio de acumulación y no de escasez, como dices tú.

Al final, las conclusiones son casi las mismas: el capitalismo como sistema de acumulación sin fin, como aquello que constantemente produce excedentes que deben ser consumidos una y otra vez. Y es aquí donde este capitalismo tardío se caracteriza más por el consumo que por la producción, sin que esto quiera decir que la producción deje de existir: todo lo contrario, ahora se produce como nunca, pero lo que prima es el consumo.

Es la configuración de las sociedades de consumo que han desplazado a las sociedades de producción.

Sin embargo, estimado Juan, algo que sí debemos discutir es el tema de la globalización, que formó parte de la discusión hace ya varios años y se apoderó de las ciencias sociales y las humanidades.

La tan anhelada globalización, la que se convirtió en la categoría central de muchos colegas —me incluyo entre ellos, pero no a favor, por supuesto—, es que el mundo que se había globalizado, al igual que sus mercados y economía, hoy día se está desglobalizando.

Estamos en el retorno de los nacionalismos y proteccionismos económicos; si no, ¿cómo se entiende la segunda llegada de Donald Trump a la Casa Blanca?

En lo que coincido contigo, en cuanto a lo que nos dejó este proceso de globalización, es en la desigualdad social, pero podemos ir más allá y categorizarla como desigualdad estructural. De esas desigualdades en las que millones del nuevo precariado están cayendo, generando brechas salariales, brechas sociales y ahora brechas de género y digitales que se suman a la brecha cognitiva entre los que

tienen acceso a la educación y los que no gozan de ese privilegio.

Cuántas brechas, querido Juan, y las que, por desgracia, estén por sumarse. Más en ese capitalismo duro, como lo llamas en la carta: ese que, dices, es ruidoso, contaminante y violento. Pero la verdad, el otro que refieres como capitalismo blando, de paisajes limpios, que promueve el reciclaje y hace campañas contra las hambrunas, es lo mismo.

Un solo diseño global lleno de historias locales, como dice Walter Mignolo: todos los obreros del mundo operan y maquilan bajo diseños globales homogéneos, pero con millones de historias locales, con historias individuales y personales de cada obrero, obrera y trabajador de todo tipo.

Me pones ejemplos de la organización del capital en México y Nigeria, que son distintos y, a la vez, inmersos en las mismas dinámicas de producción. Es eso lo que te digo: creo que el diseño del capitalismo es global, aun cuando cada historia es local.

Imagino —o al menos esa es una de mis conclusiones— que en esta división que haces entre capitalismo duro y blando te

referes al capitalismo de producción y al nuevo capitalismo de consumo.

El primero se encargó del trabajo material y el otro del trabajo inmaterial; es decir, de las innovadoras formas de trabajo como resultado de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Trabajo inmaterial debido a lo intangible de sus productos: el *home office*, el teletrabajo, los *call centers*, los servicios de entrega de comidas rápidas y domiciliarias y toda una gama de actividades laborales digitalizadas que no tienen una representación material.

Creo que la manera en la que enuncias lo duro y blando del capitalismo de los últimos lustros es interesante y genuina.

Concluyes uno de tus apartados de la carta con un concepto: “que el capitalismo es un sistema de organización de la economía y el trabajo”. Coincido; solo agregaría que impacta en la cultura y la historia: eso que han llamado capitalismo histórico.

Bloqueo, *emocionario* y nuevas novelas

Querido Juan, antes de concluir, tratando de responder tu extensa carta, abro un paréntesis para comentar que, al momento de recibirla —además de sorprendido cuando nos citamos en aquel café luego de años de no vernos—, estaba en un momento de bloqueo en mi escritura. De esas veces que, por más que me sentaba frente a la pantalla y el teclado, poco podía hacer.

Si bien la fecha de la carta es de octubre de 2023, fue hasta finales de 2024 que decidiste entregármela. Ahora yo lo hago casi por concluir 2025, abriendo con algunos epígrafes que, como es tu costumbre, son literarios más que sociológicos. Entonces confieso que esperaba que los contenidos fueran por ahí; felizmente, al leer el texto completo, me doy cuenta de que has preferido la reflexión y la densidad académica, sin ponerme en tantos apuros.

Noto que has crecido en lo intelectual; tu escritura es más estructurada, densa y exigente, por lo cual me estoy tomando el tiempo para contestar.

Ahora que escribo, en este septiembre de 2025, te cuento que por fin dejo de batallar para escribir; como todo en la vida, nada es permanente —dicen—, solo la muerte.

Hace poco presenté un libro del amigo y colega Ricardo León. *Imaginar la ciudad* le bautizó. Después de estirar y estirar mi presentación, creo que logré una buena intervención. Fue quizás la intimidad y el apego con Ricardo —como él dijo ese día, por conocernos hace como 500 años— lo que me llevó a hablar más desde el *emocionario* social, desde la primera persona que huye del discurso de la academia.

Pero fue también el sentirme vivo, eso que te decía antes: ese anhelo de reinventarme y reivindicar a diario el ser feliz a pesar de los pesares.

Me sorprendes iniciando mi segunda novela: *Cartas a Gabita*, un poco por aquello de García Márquez, Gabito, y un mucho por la protagonista, que se encuentra en una urbe como la nuestra en el mismo cuarto de siglo que nosotros, pero del siglo pasado, 1925. En realidad, es la historia novelada de una ciudad fronteriza. La nuestra.

Por ello, estoy entre la respuesta a tu carta y la carta a Gabita, alternando textos, además de las tareas que me demanda la universidad y las lecturas de los trabajos de mis tesisas y tutorados.

Juan, Juanelo, colega, amigo, editor y acompañante epistolar, me pregunto: ¿cómo ha sido crecer en este desierto inhóspito, agresivo, donde de la nada podemos existir?

Hoy temprano, después de la caminata a primeras horas del día, regresé a casa. Te cuento que me encontré una ciudad casi dormida, apacible, tranquila y taciturna. Una ciudad que por las mañanas me permite escribir.

Me encontré pensando en tantas preguntas por responder, en los días por venir con aquellos que amamos y nos rodean, sentados en una mecedora, leyendo a Alberti, García Lorca y Prados, esos locos escritores y poetas que vivieron del otro lado del Atlántico, a quienes pude conocer por algunos de mis maestros y mis viajes a Valencia, Barcelona y Madrid.

Te digo esto porque imagino que los has leído con atención y cuidado. Son parte de una gran generación que, atrapada en su mundo, pudo trascender en el tiempo desde la escritura.

Guerras presentes y desorden global

Ahora debo regresar a la carta para cerrar esta tarea epistolar que nos hemos impuesto voluntariamente, sabiendo que

es difícil encontrar respuestas amables para una realidad que se desdobra llena de tiempos malos y guerras estúpidas, defendiendo valores que se oponen a la vida.

¿Qué le depara a este mundo cuando las guerras iniciadas hace un par de años no cesan? Rusia y Ucrania enviando al frente a millares de jóvenes que hasta hace poco no se odiaban; y, peor aún, el exterminio del pueblo palestino a manos del Estado de Israel, que de plano ha perdido la cabeza, la racionalidad a la que tanto apeló Max Weber para construir el Estado moderno producto del liberalismo triunfante.

¿Qué sigue, si los Estados Unidos se adjudican el derecho de castigar con una guerra de aranceles al resto del mundo? ¿Qué respuesta debe dar nuestro país para saciar el hambre de poder del vecino del norte? ¿Y qué rol jugará China en el nuevo tablero del desorden global cuando muestra músculo militar y apunta sus baterías hacia Taiwán?

A manera de despedida

En fin, creo necesario despedirme aquí, para no ciclarme y repetir ideas o respuestas que resulten redundantes. Ese no

es el objetivo de esta carta: es cuestionarnos y responder a los fenómenos y acontecimientos de esta primera cuarta parte del presente siglo.

Se dice rápido, pero han pasado 25 años de todas las expectativas que generó el nuevo milenio, un cambio de siglo que se pensaba dejaría atrás las peores taras experimentadas por la humanidad en el siglo anterior.

Parecería que no hemos logrado acumular un aprendizaje y conocimiento de las consecuencias de las dos terribles guerras mundiales. Que los líderes de aquel momento intentaron blindar al mundo de otra guerra que tuviera la capacidad de acabar con la civilización creando instituciones y organismos internacionales como las Naciones Unidas, que no han podido hacer su tarea y solo se resignan a mirar estupefactos el dolor de las guerras presentes.

Querido Juan, dejo hasta este párrafo mi respuesta, esperando alguna reacción tuya en los próximos meses, escabulléndome de intentar responderlo todo.

Entiendo que la tarea de una lectura de estas sociedades complejas es una responsabilidad colectiva a la que se deben sumar otras plumas y reflexiones. Pero bien sé que las cartas

vienen personalizadas y no huyo de la faena de responderte cada vez que me convoques con esta batería de interrogantes y afirmaciones.

Es así como han funcionado parte de las ciencias sociales y las humanidades desde su aparición. Lleno está el camino de ejemplos epistolares entre las grandes figuras y pensadores del siglo pasado.

Bien, te dejo un largo abrazo y te deseo lo mejor en estos tiempos de total incertidumbre.

Octubre de 2025, Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

Acerca de los autores

Luis Alfonso Herrera Robles

Licenciado en Sociología Urbana y maestro en Ciencias Sociales para el Diseño de Políticas Públicas por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México. Doctor en Ciencia Política y de la Administración por la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Realizó cursos de doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, Perú. Concluyó su postdoctorado en la Facultad de Ciencias Sociales y el Centro de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de Campeche.

Juan M. Fernández Chico

Nació en la frontera entre México y Estados Unidos el 17 de septiembre de 1985. Cursó estudios de doctorado en ciencia política y abandonó la academia para perseguir otros sueños. Escribió junto con Luis Alfonso Herrera Robles el libro *Correspondencias, cartas, figuras y personajes*. En After the Storm ha publicado *Una pared para Patricio*, *Una paloma mira a través de la ventana* y la segunda edición de *La isla de los ancianos*. Sus libros de teoría social más recientes son *¿Qué es el amor para Slavoj Žižek?* y *La sociedad esencial*. Es productor, guionista y director de cine.

After the Storm es un proyecto editorial independiente que
conecta México y Estados Unidos.

Su objetivo es destacar las voces de escritores y escritoras de
la región, construyendo un catálogo que combine calidad
literaria y relevancia social, posicionándose como una de las
mejores editoriales independientes de la frontera.

www.afterthestorm.store