

Teología-política, estética, felicidad y utopía en resistencias culturales.

Fernando Matamoros Ponce.

Cita:

Fernando Matamoros Ponce (2019). *Teología-política, estética, felicidad y utopía en resistencias culturales*. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/1311>



Teología-política, estética, felicidad y utopía en resistencias culturales.

Fernando Matamoros Ponce

Resumen

A partir de las propuestas metodológicas y epistemológicas de Walter Benjamin sobre la teoría del conocimiento miraremos cómo se configuran procesos seculares cualitativos de *teología-política* en las resistencias étnicas y culturales. Enfatizaremos cómo fundamentos espirituales de *felicidad* (Benjamin, 2011a) restauran el “sentido único” del *principio esperanza y utopía* (Bloch, 1977b y 1998), huellas calendarizadas en la racionalidad abstracta y universal de las mercancías. Nada fácil rescatar estas sensibilidades humanas con la invasión de imágenes abstractas mercantiles en las pantallas múltiples de la modernidad. Sin embargo, primeramente, con la propuesta conceptual sobre materialidades estéticas de flujos del *deseo deseante*, o *rizomas* (Félix Guattari y Gilles Deleuze, 1985 y Guattari 1972), destacaremos cómo, a pesar de la violencia cotidiana de los medios de comunicación en el mercado, existen *minúsculas resistencias* (Cohen, 2015) de *proyectos políticos* disidentes (mónadas) en diversas experiencias utópicas del tiempo a contrapelo; por ejemplo, la experiencia del zapatismo y el Congreso Nacional Indígena en México. En segundo lugar, apoyándonos en las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, en Labica, 2014 y Echeverría, 2013), matizaremos cómo aquellas significaciones épicas y materiales del espíritu y la esperanza se deslizan en *pasajes* temporales y espaciales de *no-lugares* en la vida cotidiana del presente (Lefebvre, 1972 y Certeau, 1982). En tercer lugar, miraremos cómo reaparecen *revoluciones moleculares metafísicas* de recuerdos históricos de resistencias en una memoria desgarrada por el fetichismo y alienación de imágenes utópicas del mercado y el consumo, incluyendo aquella hipostasia de ciertos marxismos adoradores del ídolo del progreso de fuerzas productivas.

Palabras clave

Teología política; Estética; Deseo; Felicidad; Utopía.

Afinidades electivas entre felicidad, utopía y teología política mesiánica

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



hueso, y se resiste al esquema.

Bertolt Brecht (1957), La ópera de dos centavos

¿Para qué sirve la alegoría del pecado en la desolación de las tinieblas y qué significan los sentimientos de desilusión en la línea recta del individuo que se resiste al esquema establecido? Con el epígrafe brechtiano del *pecado* en *la Ópera de dos centavos*, referido también a Santo Tomás de Aquino con la *Summa teológica*, Benjamin (2000b: *Tesis VII*) propone su método y epistemología histórica de “empatía” (*Acedia*) y/o “afinidades electivas” entre pereza del corazón y tristeza o melancolía secular de la teología en su surgimiento fugitivo. Desde la desesperación del pecado que, también, inspira esperanza, la mirada de Benjamin considera cómo en las formas de producción de obras culturales en sus estados de enajenación y culpa, se encuentran, también, imágenes históricas sagradas de felicidad de los vencidos de la historia. Por lo tanto, su mirada sobre el progreso dominante no es para describir representaciones en su forma estática ni tampoco para representar las formas hegemónicas de la ideología en la historia del progreso. Para no quedarse inmovilizado en las tinieblas del *así es, así fue y así será* la historia (*Tesis XVI*) del *bordel* del historicismo, Benjamin propone *urgentemente* olvidar la imposición ideológica de reglas de producción económica de la catástrofe empirista: hambre, miseria, guerras y genocidios. Para realizar las citas secretas del sentido (*Estado de excepción*) de felicidad y utopías concretas del pasado en el presente (*Tesis VIII*), su método materialista consiste en alejarse lo más que posible de las transmisiones de barbarie y violencia que inmovilizan la historia. Para incursionar y peinar (*brosser*) la historia a contrapelo (*Tesis VII*), y redimir aquellas “afinidades electivas” de los *orígenes* del *principio esperanza* (Bloch, 1976), nos proponemos destacar, en las mismas ruinas de la historia, las posibilidades de salvación y redención de la felicidad aplastada por la ideología del *Anticristo que no ha dejado de vencer* (*Tesis VI*). Así, la propuesta filosófica del conocimiento de la alegoría del *ángel que mira la historia* (*Tesis IX*) renueva el pensamiento dialéctico de la esperanza y la utopía en el momento de *reposo* de ideas de felicidad que han producido la historia. Así, detenerse a mirar los signos de *reposo* en la *mónada* (*Tesis XVII*) enfatizará las posibilidades revolucionarias del conocimiento teórico universal de la estética y el arte como un combate del pasado en el presente de los oprimidos.

Esta epistemología se opone al empirismo que desgarrar la experiencia en sus orígenes de preparación frente al enigma del universo y la naturaleza. Si consideramos las constelaciones de Marx en estos acercamientos a regiones de la subjetividad, que



producen la experiencia, podríamos decir que la propuesta de Benjamin se opone a la filosofía platónica y a la sociología de Emile Durkheim que exploran la realidad como cosas, sin el sentido de luchas ideológicas en ellas. Gaston Bachelard (1980) proponía mirar las ideas y la metafísica que las constituyen como un *programa* del sentido de devenir. En ruptura con el empirismo, que resume el objeto como instituciones sobre el objeto positivo, este desvío rastrea en el olvido aquellas metafísicas históricas del pensamiento, sueños y aspiraciones que quedan pendientes en lo subjetivo. Inclusive, cuando nos interrogamos sobre asuntos de psicología y sus negatividades (neuróticas o esquizofrénicas), “poco a poco probamos que toda psicología es solidaria con postulados metafísicos de colectividad. El espíritu puede cambiar de metafísica; no puede vivir sin metafísica” (Bachelard, 1980: 21).

Nos referimos a ese algo negativo como el *plus* de la historia universal, que se manifiesta oculto en *formas barrocas* culturales de *artes de las resistencias* (Scott, 2000 y Echeverría, 2001 y 2013a). Para descifrar ese sentido del espíritu humano recuperamos, por ejemplo, las modulaciones de una totalidad subyacente en las reflexiones de Auguste Blanqui (2002) sobre la *Comuna de París* (1871) en la *Eternidad por los astros*. En efecto, como lo ha señalado Horacio González (en Blanqui, 2002: 8), con esta obra del *encerrado* por más de 37 años, incursionamos pasajes del “eterno retorno” propuesto por Nietzsche para destacar, por medio del desvío, muchas veces desde la soledad, olvido y abandono en el exilio, componentes del sentido de esa minúscula fuerza histórica de ensoñación poética. En otras palabras, las preocupaciones por bienes limitados en el objeto permiten comprender conjuraciones sagradas de lo humano en la religión, filosofía, arte e historia (Villoro, 1985: 48). Preguntas de la condición humana que nos invitan a incursionar el sentido histórico de lo humano en las aventuras representativas de la naturaleza humana. Entonces, como afirma Georges Bataille (en Blanqui, 2002: 105), ya que el fin moral es *distinto del exceso en el que es ocasión*, los ideales, curiosamente fantasmas universales del pensamiento, detectan signos múltiples en afinidades electivas de crítica a operaciones clasificatorias de partidarios poderosos del *crimen y la política* (Abensour y Pelosse, en Blanqui 2002: 107-111). Como diría Marx en *la lucha de clases en Francia*, para quebrar el juego democrático de la dominación legitimada por las crónicas legitimadoras, las invenciones permanentes del grito común en la guerra que vivimos aparecen en múltiples carreras desembocadas del hombre para conquistar la totalidad de la especie humana: una comunidad y, a través de ella, la humanidad que sigue murmurando la historia crítica de *la revolución en permanencia*.



Como lo señala Maxime Du Camp (en Benjamin, 2005a: 47), a semejanza del dios Janus, que mira la historia con dos caras, una hacia el pasado y otra en el presente, el *flâneur* es atraído por perturbaciones fantasmagóricas del fetichismo en la historia de la civilización, al mismo tiempo que muestra, dialécticamente, aquellas imágenes subterráneas armónicas del universo y sus planetas. Entonces, en estas atracciones por magias de la mercancía, podríamos preguntarnos ¿cuáles son esas relaciones que constituirían la comunidad deseada en la inmensidad de singularidades del cosmos? ¿Es la ciencia al servicio de relaciones capitalistas o las historias actuales de socialismos progresistas y grandes proyectos transformadores del progreso capitalista los que pudieran darnos respuestas afirmativas de solidaridad universal con el cosmos? ¿Será la continuidad de la carrera del consumo, con las consecuencias ecológicas y guerra que transporta en su racionalidad, lo que pudiera salvar a la humanidad de la profecía de destrucción cotidiana? No lo creemos, pues, a prueba de lo contrario, las tendencias racionalizadas y estadísticas de la ciencia no son la transformación, sino la continuidad de relaciones capitalistas para una comunidad fragmentada e individualizada. Quizás, como muchas veces en la historia de mitos, tótems y otras producciones de relaciones sociales de la historia de lo bárbaro y civilizado, griego, romano, renacentista, las *religiones* sigan siendo pistas de comprensión del desarrollo de la razón para la comunidad última posible, racionalmente libre en la felicidad con el Otro. Ya que contienen en su interior iluminaciones que revelan, dialécticamente, tanto rasgos terribles de la civilización como procesos de soluciones liberadoras, como lo atestiguan las memorias religiosas de la creatura oprimida en múltiples movimientos revolucionarios de la historia, entonces la razón de la “historia universal de la especie se ligue a la historia cósmica” de la comunidad última. Es, otra vez, tal vez, la utopía de un futuro incierto y lejano, pero es, también, una lucha contra el olvido de generaciones pasadas. Bastará mirar lo ocurrido con los esfuerzos del sentido contra las catástrofes futuras para rescatar lo que fue y será el sentido de persecución nunca satisfecha de la trascendencia en la historia. La observación en diversas producciones poéticas, literarias y políticas del móvil último más profundo de las preguntas para qué y qué hacer, implica la solidaridad del pasado en el presente del ideal contra el olvido del individuo como unidad social, que está en nos-otros: la razón de una comunidad posible en el universo (Villoro, 1985: 51).

Así, las precauciones sobre las complejidades del flujo de constelaciones históricas de felicidad, utopía y deseo, en el materialismo histórico, no se toman para escapar del mundo real y empírico, sino para destacar aquellos hilos materiales de motivaciones



interiores con el Otro; para redimir o “resucitar” con el pensamiento en el presente aquella “verdadera imagen histórica en su surgimiento fugitivo”; desde luego, una *teología política (Tesis I)* materialista, dispersa, subsumida, escondida en los bordes, pero concentrada en preguntas frente al mundo del sufrimiento. O, como afirma Siegfried Kracauer (2010), deberíamos subrayar en *la historia de las últimas cosas las historias de las últimas* de resistencia y esperanzas visibles en las contradicciones de la historia materialista “vulgar” y empírica del realismo político de la necesidad en la producción y el consumo. Frente al materialismo histórico dominante en las coyunturas de luchas sociopolíticas históricas, esta mirada epistemológica extraterritorial y extemporanea revela cómo, detrás de las estructuras que se pretenden inmutables, está siempre presente la *voluntad* de hombres y mujeres concretos, como lo muestra el pensamiento crítico y disruptivo de tantas historias en los procesos revolucionarios. Aunque en la actualidad los bordes de voluntades militantes revolucionarias y activistas de derechos humanos se encuentran dramáticamente fragilizados fragmentados, por la consolidación de lazos sociales institucionales, la inspiración de “huellas” del *principio esperanza y utopía* (Bloch, 1977b y 1998) sigue presente en recuerdos del “sentido único” de *felicidad* mesiánica (Benjamin, 2011a) para producir *proyectos políticos* disidentes en movimientos libertarios para la ruptura y el cambio.

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



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

Por eso pensamos que flâner y deambular en el exilio de este “valle de desolación” nos permite rescatar, metodológicamente, esos momentos de tristeza barroca, melancolías inscritas en los bienes culturales de la historia, sueños despiertos en y contra el mundo para potencializar ese “estado de excepción” de la *tradición* (Tesis VIII) de resistencia y rebeldía de la imaginación de los *parias* en la tierra. Como lo rememora Eleni Varikas (2007: 171-172), *Los tesoros de la tradición escondida* son la historia de resistencias de aquellos y aquellas que están excluidos de los beneficios de una *democracia* mediada por la violencia del Capital. Indígenas, judíos, negros, mujeres, homosexuales, gitanos, migrantes, simplemente extranjeros con sus diferencias en las particularidades, dibujan, en los intercisos, una universalidad de constelaciones de la tradición oculta, pero planetaria en leyes cósmicas del sistema solar. Con sus imaginarios singulares, en medio de las tormentas de las crisis del progreso, no solamente han logrado sobrevivir con astucias invisibles a los hechos viciados del orden social y la política, sino, también, han producido espacialidades y temporalidades de ruptura.

Benjamin, desde un discurso extemporáneo, muchas veces incomprendido, incluyendo *amigos* y *amigas*, aparentemente inactual en su temporalidad intelectual activista, exponía con el materialismo histórico esa regla de lo oculto. Como los *monjes enclaustrados* (Tesis X), los intelectuales se alejan para meditar el odio al mundo y sus pompas, pero desde la felicidad y la utopía concreta y política de la lucha de clases. Afirmaba que “la clase combatiente, la clase oprimida misma” contenía valoraciones *delicadas* de lo común presentes en los orígenes del lenguaje de la humanidad, incluso la confianza en la *amistad*¹ como punto de partida de reconfiguraciones posibles de lo que no existe todavía, la *excepción* en las exclusiones de los grandes porcentajes en términos de *necesidad*.

“En el concepto marxista de proletariado él [Adorno] no veía más que un *deus ex machina* abstracto y desconcertante, que afloraba con demasiada frecuencia en el ensayo de Benjamin sobre *Paris, capital du XIXème siècle* y del que había que desembarazarse lo



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

En este sentido, las correspondencias de Adorno y Benjamin en “la medianoche en el siglo” son importantes para entender motivaciones esenciales de Benjamin contra pensadores de la secularización, el ateísmo y sus racionalidades positivistas, que se cuidan de promesas de salvación religiosa y las metafísicas como contenidos de verdad, consideradas misticismos sin realidad social o simples *esoterismos* (Cf. Adorno, 1999: 9) y fragmentaciones del pensamiento, como veremos, mas adelante. Por esto consideramos que las reflexiones de la estética en el mundo de horror del exilio de Benjamin se situaban, paradójicamente, en la búsqueda de una práctica política mesiánica (liberación y teología política como movimiento), con las articulaciones “entre comunismo y teología, entre revolución y mesianismo”, posibilidades en el periodo turbio de compromisos catastróficos en la *real politik*. Luchaba por escapar de los callejones sin salida impuestos por el marxismo de su época: el evolucionismo socialdemócrata, el estalinismo y el reduccionismo estético en la reproducción técnica de la obra de arte.

La filosofía extraterritorial, implícita en la densidad de las *tesis sobre el concepto de historia*, permite rastrear aquellas ideas y preguntas en el objeto de conocimiento que Benjamin había acumulado durante sus batallas teóricas y políticas contra el materialismo vulgar de la inmediatez y la *necesidad*. Por un lado, contra los discursos entablados-congelados en las *cárceles de hielo* consumista y totalitario del capitalismo y, por otro lado, en las estéticas vaciadas de teología política como posibilidades de realización mesiánica. Así, sus reflexiones se sitúan contra una teoría de la estética y la negatividad hegeliana y abstracta sin compromiso político. En efecto, en las batallas teóricas de su tiempo, como afirma Bolívar Echeverría (en Benjamin, 2005b: 15), el discurso político del mesianismo está en la realidad de su siglo, pero cuestionando y trascendiendo la dimensión política establecida mediante la disimultaneidad o extemporaneidad para poner en practica una teología política comprometida con la lucha de clases. Así, las palabras de Walter Benjamin son inservibles en los escenarios



de la *real politk* de partidos e individuos mediados por lógicas dominantes del hacer de la política, pero también de la intelectualidad que censura los pasos que se desvían de los modelos dominantes de la totalidad absorbente mediante motivaciones comprometidas con su tiempo (Ver, por ejemplo: “El surrealismo, la última instancia de la inteligencia europea” -1929). Así, podríamos decir que la mirada nostálgica de Benjamin ilumina e irradia motivaciones moleculares revolucionarias de los *no-lugares* (Certeau, 1982); *micropolíticas del deseo*, *rizomas* de utopías y felicidad (Guattari, 1972 y Deleuze y Guattari, 1985); manifestaciones concretas de lo teológico en *bordes de lo político de la vida cotidiana* (Lefebvre, 1972); y el *malestar de la estética* (Rancière, 1998 y 2004) que testimonia una democracia que se niega a mirar la complejidad de actitudes del lenguaje en su forma completa.

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

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

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



Tiempo mesiánico en campos de disputa de la historia

Si, como afirma Benjamin (*Tesis XVIII*), los miserables años representativos que conocemos del homo-sapiens, cromañón y neandertal son algo así como algunos segundos de la vida orgánica de la tierra, y la vida civilizada nada más un quinto del último segundo de la última hora, entonces, el modelo del tiempo mesiánico de felicidad (deseos, aspiraciones y espiritualidades) es una constante. Las representaciones pictográficas y esculturas (Testart, 2016 y Le Bouhellec, 2016: 55-73), participes de las preguntas frente a los astros, diría Mallarmé, forman también *parte del asunto* en momentos de meditada gravedad de *ballets* (Ranciére, en Blanqui, 2002: 9) y mitos de la historia. Un tiempo de la paciente-impaciencia dominado por el tiempo satánico, pero que se rebela constantemente mediante preguntas de nuestra naturaleza mesiánica en su eterna fugacidad. Por esto, pensamos que las dos páginas del *fragmento político teológico* de Benjamin (2002: 71-72) permite acceder a esas articulaciones de esas preguntas del suceder histórico que “debería llamarse nihilismo”. Para crear, redimir y consumir el método de la *dynamis* histórica de una política mundial, “incluso en esos grados del hombre que son naturaleza”, nos impone preguntas hipotéticas sobre las astillas mesiánicas en las dinámicas de resistencias intermitentes, aunque fugaces en las producciones políticas, teológicas y literarias afirmativas. En efecto, aunque no vivimos las desgracias del siglo pasado del fascismo y el estalinismo, vivimos una guerra silenciosa que se deja ver y se siente diario. La vivimos como naturalizada en los paisajes de imágenes de guerras con muertos y muertas, migrantes, exilados y refugiados, presos y desaparecidos políticos del sistema y la economía que mueven los hilos de la comunicación manipulada de la historia. Es más, podríamos decir que estas preguntas serían motivaciones e intuiciones de la teología bajo la mesa del ajedrez de la política en la guerra de imágenes. ¿La búsqueda de felicidad, sustancia del drama barroco de la historia fue y es objetivo primigenio de la humanidad, incluyendo el metabolismo en las relaciones de la naturaleza y el hombre con la productividad de la modernidad capitalista? ¿Lo todavía-no-existente, la felicidad buscada en los procesos de la historia, estará terminado en la corta historia de un poco más de 2000 años de cristianismo; o en los pocos siglos de dominación capitalista; o en las reconfiguraciones neoliberales del Capital? ¿En medio de tanta pobreza, hambre y miseria estaremos viviendo el *fin de la historia*, así como lo proclaman las diversas formas utópicas neoliberales de la democracia al servicio de la reproducción de plusvalía? ¿Cuál será el método para comprender significaciones milenarias de la idea de humanidad y naturaleza en la mercancía, incluido el *metabolismo* en diversas representaciones



míticas de movimientos étnicos y/o indígenas catalogados como salvajes, atrasados, locos y/o poetas? ¿Bastará establecer una mirada epistemológica sobre los elementos causales empíricos para explicar la historia de acontecimientos establecidos en las formas alienadas del trabajo; y fetichizadas bajo la dominación mercantil neoliberal? ¿Será posible un conocimiento de las disidencias si miramos en imágenes inmediatas de las sombras y/o perspectivas alienadas de la necesidad, los brillos del valor de uso en el valor de cambio? ¿Cómo interpretar temporalidades contradictorias de atracción y repulsión del Estado fuerte liberal e intervencionista o neoliberal para reaprehender, desde la cultura, un lenguaje humano original que rompa o abra brechas entre los diversos movimientos universales? ¿Cuáles serían aquellos aspectos que ayuden a habitar las sustancias estético-poéticas y religiosas comunitarias, también revolucionarias de interioridades del pensamiento, reflejadas en imágenes dialécticas de cuerpos fragmentados o descodificados del sentido de la naturaleza en la vida cotidiana?

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

Nuestras preguntas estarían satisfechas si no tuviéramos la sensación que en esos campos de disputa del conocimiento, y su realización institucional, aparecen,



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

La sobrevivencia de su existencia histórica dependerá de esa acumulación de pensamientos solidarios con los sueños y acciones del pasado en el presente. Aunque esas significaciones muchas veces están perdidas en las tragedias de la historia descrita por la institución del poder, la *virtud* de invenciones del hacer de la estética y el arte (Certeau, 1990) sería ese calor de la vida que, en los fríos de la noche, hacen vacilante *la historia como un campo de batalla* (Traverso, 2011: 22). En efecto, como lo escribía Benjamin en las *tesis de la historia*, considerar la historia como algo inacabado reenvía a las posibilidades de un *juicio final (Tesis III)* en la historia y, por lo tanto, al sentido teológico acumulado en instantes situacionales del orden del día de lo perdido. Por esto, consideramos que los resultados de una obra teatral, una armonía musical, la literatura, una poesía son como aquel manojito de flores juntadas en paseos pensativos, destinado al intercambio de ideas íntimas y teológicas de alegrías y esperanzas de felicidad, efímeras, pero universales para intercambios posibles con el Otro. Crean malentendidos por las disposiciones teológicas, pues sus contenidos espirituales están fuera del mundo instrumental y autorizado, pero, sin duda, lo profano se manifiesta en esas preguntas de teología política y estética que se esconden, constantemente, para renacer en constelaciones de *espectros* que, a pesar de todo, *siguen sonriendo en los descontentos* que recorren las crisis en el mundo (Bensaïd, 2012).

Una encuesta histórica de la necesidad en la desolación del mundo de la guerra



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

Entonces, aunque el dominio de la oscuridad se hace espeso en la situación de las masas empobrecidas por las derrotas revolucionarias, los procesos históricos de ruptura objetiva, creación y novedad en el mundo se convierten en posibilidades para la realización de la felicidad adolorida. En este sentido, a pesar del peso de las tinieblas que domina el mundo de la destrucción y el *ornamento de la masa* (Kracauer, 2008), del individuo aislado, podemos percibir, en *paisajes* de floración de imágenes-en-movimiento, las constelaciones de orígenes de danzas y rituales. Los orígenes estéticos de imaginación fértil del *rizoma* político (Deleuze, y Guattari, 1980), raíces estéticas de la *bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva* de moléculas revolucionarias en la reproducción espiritual del mundo, recuerdan y actualizan un alejamiento que se aparta del imperio del terror naturalizado. O, como diría Walter Benjamin en la *tesis VII* de la historia, ya que en la cultura se expresan los testimonios de la barbarie violenta capitalista, es necesario que el historiador materialista se aparte, lo más que pueda, de los cortejos que se han llamado *bienes culturales*. En ese instante, organizará su espíritu en el sentido expresado por Ernst Bloch y Walter Benjamin, como un narrador que explica la *historia a contrapelo* para establecer otra forma de relación con lo que es



diferente: resistir con el ejercicio de la *paciencia heroica* del *entusiasmo* a los embrujamientos del mito amenazador de la historia homogénea y vacía, sin el sujeto armonizador del deseo con el otro en la historia (Abensour, 2009: 18).

En otras palabras, el materialismo histórico en su forma completa supone mirar y traducir la articulación de fragmentos del habla (ideas, motivaciones espirituales) en la cosa misma de mitos liberadores para entretener con el desempeño creativo de la imaginación y el valor de uso, las combinaciones metabólicas representativas de la cultura como movimiento de la felicidad, la naturaleza y el sujeto crítico en el movimiento de la lucha de clases. En este sentido, nutrir flores del espíritu, para encuentros maravillosos de orígenes salvajes de los mitos, no tiene nada que ver con el encadenamiento de los actos funcionales de sufrimientos, hambre y frío ni obligaciones sociales. Significa jugar y apostar con la esperanza que la vida está en otro lugar que la muerte como destino y olvido. Cuando no miramos las interioridades del pueblo que danza en diferentes encuentros musicales, las espiritualidades en los mitos son fabulas, cuentos, leyendas e imaginarios fuera de este mundo. Sin embargo, aunque de manera trágica es el drama de los orígenes de múltiples mitos universales de documentos sagrados: Cristos-pecado-vida, vírgenes-santas-libertarias, budas-tranquilidades-eternidades, tlalocs-aguas-vidas, mayahuales-cactus-lunas-iluminaciones, quetzalcóatl-puntos-cardinales-culturales... Estos contenidos sincréticos de la historia están fermentando posibilidades de una intimidad sagrada que se reconfigura en procesos de colonización y muerte como destino (Matamoros Ponce, 2015 y 2005). Así, podríamos decir que las representaciones mitológicas se tornan decadentes si no se pone en acción la comunidad a través de danzas y peregrinaciones de lo político en reconfiguraciones de imaginarios teológicos. Si observamos bien, la atracción por los mitos no es una vulgaridad estática de la sociedad del espectáculo, sino el eterno retorno a la totalidad perdida en las arenas movedizas de los discursos que se contradicen. Por ejemplo, como los indígenas mexicanos² y sus representaciones que regresan a los escenarios de la política, el resultado de su existencia es la repercusión política de proyectos novedosos de la esperanza en disputas paradójicas y contradicciones de su desesperación.

“Es aquí que empujan los frutos salvajes de un espíritu (Witz en el viejo sentido de la palabra) que, enseguida, cortados, contados en la forma de ‘palabras del espíritu’ (Witz en el sentido moderno), tienen un efecto liberador” (Bloch, 1977a: 166)³.



Vértigo y naufragio de un proyecto de felicidad

Las “reflexiones de Benjamin pertenecen a ese género escaso de los escritos de náufragos” (Echeverría, en Benjamin, 2005b: 6). Las notas de Benjamin (2002) en la soledad del *nihilismo*, sobre los objetos de una época, no solamente expresan el drama y tragedia de naufragios del conocimiento, sino la virtud de la tristeza y el rechazo institucional de un proyecto condenado a sobrevivir en la vida errante.

“su incapacidad de montar una carrera intelectual que pudiera sustentarlo ‘con decencia’ y ahorrarle la necesidad de someterse a las incomprendiones teóricas de sus amigos mecenas [...] Pero el verdadero naufragio que está también ahí, del cual el suyo propio no es más que una alegría, es para Benjamin un fracaso colectivo: el de un mundo completo, dentro de él, de una época y, dentro de ésta, de un proyecto” (Echeverría, en Benjamin, 2005b: 6-7).

Así, la herencia del conocimiento de este “centinela mesiánico” (Bensaïd, 1990) se acompaña de pasiones encantadoras de una historia a contrapelo. Benjamin tenía la astucia de esos animalitos que caminan en un bosque cerrado, bordeando la noche y buscando brechas para salirse de la tempestad que llamamos *progreso*. A pesar de haber sido acusado por Adorno (1999: 9) de esotérico en sus primeras obras y fragmentario en las últimas, su consciencia sobre lo sagrado en lo profano, no solamente lo llevo a vivir el rigor espantoso de la violencia sobre lo más profundo de si mismo, sino que se rebelará ante las convenciones del poder, incluso la de sus amigos que, irónicamente, lo trataron de “demoniaco” (Adorno, 1999: 15). Sin embargo, a pesar de ser condenado de metafísico, rastreaba con simpatía en las artes plásticas, populares, y escritura literaria y poética aquellos momentos de hombres y mujeres en su espera de redención de la felicidad atormentada (*Tesis II*). Con una filosofía de la negatividad de ideas que se componen en el objeto, descubría con el “poder de sus palabras” aquellas iluminaciones en pasajes subterráneos, reminiscencias proféticas en presencias de la naturaleza de experiencia primitiva: expresiones de sensibilidad del pasado actualizado en pre-sentimientos estéticos del conocimiento y técnicas estilísticas en el arte de la naturaleza como cultura. Con una eficiencia impecable buscaba traducir desde el espíritu, racionalmente, cómo las ideas simples, fragmentadas, funcionaban como programas del pasado en el presente, más que como resúmenes establecidos por la moral y la ley de la violencia cotidiana. No se contentaba con afirmaciones del mas allá, sino que buscaba lo universal en el poder organizativo singular de las cosas mismas. Veía en la estructura de la mónada los signos de ese bloqueo mesiánico, impuesto por el exterior, pero, también, las posibilidades metabólicas de la naturaleza en el combate



revolucionario de la clase oprimida (Tesis XVII).

Como si no se preocupara de las convenciones establecidas, buscaba el éxtasis dichoso del desprecio en aquellas operaciones de la historia, siempre recomenzadas. Como Auguste Blanqui, que potenciaba su combate por el conocimiento de formas invisibles, se entusiasmaba con el brillo de aquellas astillas esperanzadoras del tiempo negado por la violencia de la acumulación y el consumo. Con su filosofía del misterio, quería atrapar la esencia de significaciones de la promesa de felicidad, allí donde la ciencia no podía destilarlas en sus operaciones automáticas del empirismo positivista. Por eso, quizás, la dignidad de su filosofía ha sido considerada como el rechazo a la renuncia (Adorno, 1999: 10). Aun cuando las cosas están terminadas, racionalmente en las fiestas nocturnas del capitalismo, Benjamin mira cómo fantasmas de muertos y muertas vuelven a iluminar diálogos de lo oculto, relatos temporales de mitos y cuentos de hadas, en suspenso, que contienen la magia del entusiasmo. Incluso podemos decir que, en las cosificaciones de conmemoraciones mitológicas *de la servidumbre voluntaria* (La Boétie, 2017), la rememoración alegórica de tristeza y redención sigue palpitando en la historia inconclusa de la guerra y la memoria (Bensaïd, 1990: 248). ¿Qué podríamos decir de los esclavos del pensamiento, si inclusive los animales en el *yugo de la muerte gimen y los pájaros en la jaula se quejan* (La Boétie, 2017: 41), podríamos decir que el combate de la libertad y el sueño, para no servir más a los tiranos gobernantes, esclavos de la razón imperante, es una constante que se manifiesta en las contradicciones del mundo?

“Así, pues, si los habitantes de un país encontraron cualquier personaje que les haya mostrado grandes pruebas hipotéticas para cuidarlos, una gran audacia para defenderlos, una gran expropiación para gobernarlos; si de aquí en adelante se familiarizan obedeciéndolo o desconfiando, tanto como darle las ventajas, no sé si sirva para avanzar en los lugares donde hará mal” (La Boétie, 2017: 31-32).

¿Espectros del pasado e inaccesibles fantasmas de sueños en este mundo se mueven en las constelaciones, buscando alternativas estratégicas al espectáculo del fetiche, alienación y reificación de la mercancía? La condición humana de tácticas y estrategias políticas choca con aquellos que pretenden tener la verdad en comedias científicas sin peligros; o que solamente hablan de realización contra la eternal dominación abstracta, pero, en realidad, no realizan ninguna acción de transformación concreta y revolucionaria en las contradicciones del mismo sistema. Por esto, el pensamiento habitual se mueve en visiones de la historia que evitan complicidades políticas con los



deseos de transformación real y concreta en los espacios y temporalidades de resistencias como estrategias concretas de cambiar el mundo. Éstos afirman sin cuestionar los procesos que constituyen las formas de fragmentación científica de la política, tanto las contradicciones como aquellas formas de creación inventiva del hacer en los campos de la política, el arte y la ciencia. Si Benjamin vivía en los bordes vertiginosos del flujo de imágenes alucinantes del consumo y el placer cotidiano, al mismo tiempo, desde allí mismo, comunicaba lo incommunicable. Al lado de la satisfacción comprendida de una felicidad solitaria, o del vacío sin sufrimiento de imágenes pintadas por la moda en una historia homogénea y vacía, se rebelaba, como Marx en el Manifiesto Comunista. Rastreaba en orgías de signos aquellas invenciones estéticas y artísticas del hacer como los méritos de las clases revolucionarias contra una burguesía que había destrozado la aureola de todo lo que era sagrado y profano de las *profesiones anteriores*. En otras palabras, como lo muestran sus ensayos filosóficos de los pasajes, frente a los objetos en el mundo, que pueden inmovilizarnos por la magia del valor de cambio, su pensamiento se movía como en *transe místico* para recuperar, rescatar o redimir las formas ingenuas de lo religioso, aquellas astillas del tiempo mesiánico que precedieron la moral servil del poder y la dominación establecida en las servidumbres modernas.

Una mirada dialéctica en los bordes de lo autorizado renueva ese jubilo trágico de la historia del conocimiento como reflexión y acción política de la revuelta. Deja de comportarse como un robot que repite lo aprendido, un lisiado de pensamientos adoloridos o un científico que se deja mutilar por temor a las iluminaciones de otro mañana. Éste sería el racionalismo inherente de una filosofía comprometida que adhiere a los orígenes de su primer compromiso. Dejar de ser esclavo de la necesidad inmediata del fetiche de la mercancía (hambre, muerte, dinero), con las ruinas a sus pies, para pensar cómo redimir aquellos valores reflexionados del mismo conocimiento y que se reflejan hasta el cielo con iluminaciones poéticas y mitológicas de tantos profetas del pasado en el presente. Su rebelión nietzscheana, con ideas del eterno retorno de los vencidos, lo *atemporal universal* sobresalía en el ajedrez del eternal recommienzo de aprendizajes imaginativos y poéticos contra el espectáculo consumista *unidimensional* en los espacios privados y públicos. Por estas razones, pisando las huellas de Proust, buscaba en la tristeza y el *tiempo perdido* en los objetos que se mueren en el mercado. Seguía mirando los ejemplos de utopía en un cielo siempre azul, a pesar de estar plagado de nubes.



“Los objetos que la regla conventual proponía a la meditación de los hermanos novicios tenían por propósito el desprecio del mundo y sus pompas. Las reflexiones que desarrollamos aquí tienen un fin análogo [...] quisiéramos liberar de las redes del siglo la infancia encarcelada. El punto de partida son tres aspectos de una misma realidad; la fe ciega de los políticos en el progreso, su confianza en el sostenimiento de ‘su base de masas’ y, finalmente, su adaptación servil al aparato político incontrolable. Quisiéramos sugerir cuánto cuesta a nuestro pensamiento habitual adherir a una visión de la historia que evita que evita toda complicidad con los políticos que siguen aferrados [al conformismo de ideas políticas y económicas de la técnica desarrollista del capitalismo en sus formas más violentas y genocidas, que llevaron al colapso ulterior fascista de la socialdemocracia] (Benjamin, 2000b, Tesis X; 435; CF., Tesis XI; 435-437)⁴.

Así pues, como intuiciones poéticas ofrecen el “sentido único” de la historia en los carnavales de la mercancía. Lejos de explotar la naturaleza y su humanidad, las ideas que producen los pensamientos se mueven con herencias sacrificiales de aquellos y aquellas que murieron en el silencio que se moviliza en el ruido de concepciones positivistas. Fantaseadas por payasos maquillados en falsos mesías gubernamentales y apoyados por habladores positivistas enmascarados de rojos decadentes, las imaginaciones de los pensamientos utópicos, como los de Fourier (en Benjamin, 2000b: Tesis XI; 436), continuaban siendo para Benjamin tantas posibilidades humanas en la historia de lunas y estrellas que esclarecieron las noches animales en la naturaleza⁵. Por esto, pensar políticamente nos obliga a pensar históricamente los ideales que fundaron la historia (Bensaïd, 2011: 41). No podemos escupir, tirar a la basura u olvidar las historias revolucionarias de los vencidos, pues, independientemente de formas contradictorias que pudieran contener en su seno, reposan bellas creaciones del tiempo a contrapelo. Tiempos desgarrados y discontinuos en las crisis que se actualizan con las épocas anteriores y fundan el concepto de presente como a-presentes.

Por esto, como Nietzsche (en Benjamin, 2000b: 437), somos conscientes de las *utilidades* de la historia para la vida, pero, también, de sus inconvenientes cuando es repasada en los refinados jardines del saber. Después, como lo sugiere Benjamin (2000b: Tesis XII y Apéndice A y B), astillas del tiempo mesiánico de la paz eternal se vengarán cuando se realice la liberación. Mientras, el planeta, atestado de guerras, muertes y horrores escalofriantes, perfora los cielos; nadie escucha los gritos de esa espera interminablemente miserable de la violencia. Ni Dios se acerca a los abismos del lenguaje de la mentira del discurso, pues el dolor y el horror están atados a los *medios* de felicidad mediante el trabajo alienado. La violencia ciega limita las posibilidades de



lucidez de la razón, pues deifica las significaciones del mismo “dios” como *serviente voluntario* del *fin* buscado con los *medios* en un mundo invertido. Sólo nos queda la razón que accede al vértigo de la desesperanza para alcanzar la esperanza; éstas se nos escaparían si éstas no estuvieran dentro de nosotros. Finalmente, como afirma Georges Bataille (2008b), pareciera que las lagrimas vislumbran las formas que toma la risa al enfrentar la ilimitada violencia sobre nosotros. Por eso, aunque Adorno (1999: 18-19) subraya que el fetiche de la mercancía es una constante de la *reproducción técnica del arte*, Bataille nos invita, al igual que Walter Benjamin, a volver a mirar en la cultura de la transparencia aquellos gestos del origen: *el primer deseo* de la historia primitiva que se actualiza en las mil figuras que toman las modas pasajeras. Los sentidos variables de la teología profana, empírica y política, y de la violencia divina (aspiraciones utópicas revolucionarias) están desgarrados en la cristalización de deseos de felicidad en los enmascaramientos del mundo.

“Pero en la transparencia, a condición de temblar [con gestos maravillosos de risa y muerte], he recuperado, a pesar del temblor, el deseo de enfrentar lo imposible temblando hasta el fin. El primer deseo... [...] La vida no ha sido querida, sino en el desgarramiento, como las aguas de los torrentes, los gritos de horror perdidos se funden en el río de la alegría” (Bataille, 2008b: 402).

Notas

¹ Como bases de ruptura del lenguaje poético, afinidades electivas entre el dolor y sufrimiento de la pérdida del aura. Aspectos que no compartió Theodor Adorno, quien consideraba, por ejemplo, la amistad y sus contenidos sociales y políticos de Bertolt Brecht sobre el pensamiento de Benjamin como influencias perniciosas. Para Enzo Traverso, la base fundamental de los desacuerdos entre Adorno y Benjamin se volverá a encontrar en las tomas de postura política de Adorno durante el movimiento estudiantil alemán de los años sesenta. Adorno se escudaba en su teoría estética pura, incapaz de dar una traducción política a su teoría crítica, aspectos que le fueron duramente criticados por Herbert Marcuse. “A quien debemos una lectura de otro modo más radical de las tesis de Benjamin *sobre el concepto de historia*, no dudará en reprochar a Adorno su actitud conformista y conservadora” (Traverso, 2004: 175).

²Para el caso de la presencia del pasado de los imaginarios en zapatismo moderno, ver, Matamoros Ponce, 2005 y Gatti, 2006.

³ Trad. Fernando Matamoros Ponce (FMP).

⁴ Trad. FMP.



⁵Como lo ha señalado Alain Testart, somos conscientes de problemáticas de enigmas en representaciones etnográficas del arte y la religiosidad paleolítica. El caso de la famosa “escena del pozo” (17,000-15,000 a.C.) en la cueva de Lascaux nos permite mirar cómo la imaginación moviliza interpretaciones y metáforas espirituales de muerte y naturaleza en la realidad. El bisonte con la cabeza inclinada, como si atacara, pero con las patas inmóviles, como si perdiera sus entrañas, el hombre esquemático con cabeza de pájaro y el rinoceronte que se mueve en sentido contrario son algunos signos que han sido interpretados metafóricamente de diversas maneras con ojos modernos. “Entre muchos otros, Louis-René Nougier vio el triunfo de la cacería; para Georges Bataille era la culpabilidad del cazador y la idea de redención, o de sacrificio; para André Leroi-Gourhan era el tema del hombre herido por el bisonte; para Denis Vialou.

Bibliografía

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

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

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

Bataille, George, (2008b), *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

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

Benjamin, Walter (2000a), *Œuvres III*, París, Gallimard.

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

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

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

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

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

Bensaïd, Daniel (1990), *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*, París, Plon.

Bensaïd, Daniel (2011), *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*, París, Lignes.

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

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

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

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

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



- Bloch, Ernst (1998), *Traces*, París, Gallimard.
- Brecht, Bertolt (1957), *La ópera de dos centavos*, Buenos Aires, Ediciones Losange (Versión electrónica).
- Certeau, Michel de (1982), *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, París, Seuil-Gallimard.
- Certeau, Michel de (1990), *L'invention du quotidien. Arts de faire* (vol. I), París, Gallimard.
- Cohen, Esther (2015), *Walter Benjamin. Resistencias Minúsculas*, Buenos Aires, Godot.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980), *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, París, Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1985), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós. (versión electrónica).
- Echeverría, Bolívar (2001), *Definición de la cultura*, México, Itaca/UNAM.
- Echeverría, Bolívar (2013a), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- Echeverría, Bolívar, (1998), *Valor de uso y Utopía*, México, Siglo XXI.
- Gatti, Armand (2006), *Premier voyage en langue maya avec surréalistes à bord*, París, Syllepse.
- Guattari, Félix (1972), *La révolution moléculaire*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- Kracauer, Siegfried (2008), *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa.
- Kracauer, Siegfried (2010), *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- La Boétie, Étienne de (2017), *De la servitude volontaire*, París, Le passager clandestin.
- Le Bouhellec, Laurence, "Las raíces culturales del arte", en Matamoros Ponce, Fernando, Figueroa Ibarra, Carlos y Giuseppe Lo Brutto, (2017), *Religión, Historia y Sociedad en las luchas por la naturaleza*. Puebla, ICSyH-BUAP.
- Lefebvre, Henri (1972), *La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno*, Madrid, Alianza.
- Matamoros Ponce, Fernando (2005), *Memoria y Utopía en México: Mitos, imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Jalapa, Veracruz, UV-ICSyH-BUAP.
- Matamoros Ponce, Fernando (2015), *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses" en México*, Puebla, BUAP-UV.
- Ranciére, Jacques (1998), *Aux bords du politique*, París, Folio essais, La fabrique éditions.
- Ranciére, Jacques (2004), *Malaise dans l'esthétique*, París, Galilée.
- Scott, James C. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era.



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

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

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

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

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