La paz como tarea
Narrativas y prácticas en México y Polonia

Pokój jako zadanie
Narracje i praktyki z Meksyku i Polski

Coordinadoras y editoras • Pod redakcją

Krystyna Barbara Paradowska • Aleksandra Kunce

iLV
INSTITUTO LITERARIO
DE VERACRUZ

Coordinadoras / Pod redakcją
Krystyna Barbara Paradowska, Aleksandra Kunce

Centro de Ecoalfabetización y Diálogo de Saberes, Universidad Veracruzana.
Instytut Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski.
Cuerpo Académico Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación en la Sociedad del Conocimiento, Universidad Veracruzana.
Colectivo académico Cuerpos-Territorios en Diálogo Co-creando el Buen Vivir, Universidad Veracruzana.

La paz como tarea: Narrativas y prácticas en México y Polonia / Pokój jako zadanie: Narracje i praktyki z Meksyku i Polski

ISBN: 978-970-96826-4-9

Traducción/ Tłumaczenia: Krystyna Paradowska
Corrección / Korekta: Aleksandra Kunce y Anna Porchawka

Diseño de la portada / Projekt okładki : ILV

La obra participó en la Convocatoria de Libros Digitales de Investigación 2024, fue sometida a la revisión por pares (doble ciego) y recibió un dictamen favorable para su publicación en la colección de la Editorial de la Universidad Veracruzana. Debido a las características de la obra, el libro fue publicado por el Instituto Literario de Veracruz en formato de pdf.

Praca została zgłoszona do konkursu elektronicznych książek naukowych 2024, gdzie została poddana recenzji i zatwierdzona do publikacji w serii wydawniczej Uniwersytetu Veracruzana. Ze względu na charakter pracy, publikacji dokonał Instituto Literario de Veracruz w formacie książki elektronicznej.

Esta publicación fue financiada con un recurso institucional del Fondo de Consolidación para Cuerpos Académicos 2025, de la Dirección General de Desarrollo Académico e Innovación Educativa de la Universidad Veracruzana.



Centro de EcoAlfabetización
y Diálogo de Saberes



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY



La paz como tarea
Narrativas y prácticas
en México y Polonia

Pokój jako zadanie
Narracje i praktyki
z Meksyku i Polski

Xalapa 2025

Primera edición ILV octubre de 2025.
D.R. Instituto Literario de Veracruz, S. C.
Tel. 2288-40-1434
direcciónge neral@ilv.mx
htp/www.ilv.mx
Xalapa, Ver., c.p. 91010

Título: *La paz como tarea: Narrativas y prácticas en México y Polonia / Pokój jako zadanie: Narracje i praktyki z Meksyku i Polski*

Coordinadoras: Krystyna Barbara Paradowska y Aleksandra Kunce
Diseño: ILV

ISBN: 978-970-96826-4-9

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento sin la previa autorización por escrito de las autoras.

CONTENIDO • SPIS TREŚCI

Florence Rosemberg Seifer

Prólogo / **9**
Przedmowa / **15**

Krystyna Barbara Paradowska y Aleksandra Kunce

Presentación: La paz como tarea / **21**
Wprowadzenie: Pokój jako zadanie / **41**

PARTE I • CZĘŚĆ I

Krystyna Barbara Paradowska

Escribir la paz: Sureste mexicano / **61**
Pisanie pokoju: Południowy Meksyk / **71**

Sandra García Pérez

Formación en la cultura de paz:
Deberes y posibilidades de la educación / **79**

Ana Corina Salas Correa y Juliana Merçon

Aprendiendo a Escuchar:
Diálogos sobre la Escucha y el Cuidado de la Vida / **111**

Jaime Martínez Luna

Entre los sentidos y la respiración: Resignificación de la paz desde la ciencia natural y la vida comunal **/ 143**

Gustavo López Mendoza

Comunicación espiral: Contribución a la paz desde Guelatao de Juárez **/153**

Gialuanna Ayora Vázquez, Yonatan Duque Villa, Zuleima Alejandra Delgado Vicuña

Territorialidades y aprendizajes colectivos para la construcción de paces comunitarias con las niñeces **/ 167**

Litay Ortega Hueso

Lucha multidimensional del pueblo de Barranca Grande y acompañamiento creativo para su reexistencia simbólica **/ 199**

Adrián Ciprés Chávez y Krystyna Barbara Paradowska

Proyectar la paz en escenarios socioambientales en conflicto: Un reto para la conservación participativa en Veracruz **/ 243**

María del Carmen Maganda Ramírez, María del Socorro Aguilar Cucurachi, Xochitl del A. León Estrada, Hugo López Rosas y Patricia Moreno Casasola Barceló

Gestión comunitaria por el agua en el Sistema Lagunar de Alvarado **/291**

Francisco Xavier Martínez Esponda

El emerger de la democracia biocultural: Transformación de la violencia desde el acceso a la justicia **/335**

PARTE II • CZĘŚĆ II

Aleksandra Kunce

Pisanie pokoju – Śląsk / **375**
Escribir la paz – Silesia / **381**

Ilona Copik

Przestrzenie (nie)pokoju – filmowe wyobrażenia Ziem Zachodnich i Północnych w perspektywie doświadczeń migracji i zmiany kulturowej / **387**

Dariusz Kulas

Niepokojący pokój bunkrów. Opowieść lokalna / **411**

Aleksandra Kunce

Śląsk – wzorzec mistyczny. Zωή (zōē), miłość, pokój / **447**

Katarzyna Giereło-Klimaszewska

„Poniemieckie" jako trudne dziedzictwo. Architektura Kotliny Jeleniogórskiej i Dolnego Śląska w świadomości pokoleń / **487**

Paweł Paszek

Niżej. Minima oikologia (I) / **527**

Krystyna Barbara Paradowska

Epílogo / **559**

Epilog / **567**

RESÚMENES • STRESZCZENIA / 575

NOTAS SOBRE AUTORES • O AUTORACH /605

Prólogo

Florence Rosemberg Seifer

Como antropóloga, puedo afirmar que la antropología como ciencia de la curiosidad y la duda hace de nosotros testigos profesionales cuya mirada ha sido formada especialmente para ver el mundo. La cosa sería muy sencilla si no hubiera más que una sola visión, un solo mundo y un solo hombre. Afortunadamente, por el momento al menos, no es éste el caso, esta disciplina-indisciplina ha aportado una visión de la humanidad como ninguna otra, ha introducido en el pensamiento de los seres humanos la noción de *diversidad cultural*, que lleva en su seno el valor del respeto y la comprensión del "Otro". Así, los antropólogos estamos formados para apreciar esta diversidad de pensamientos, culturas, comportamientos, ideas, experiencias y prácticas. Este libro es ejemplo de la gran diversidad de perspectivas pues nos regala una descripción minuciosa de las experiencias de cada uno de los autores que escriben los capítulos presentados en este rico e interesante tomo.

Es de notar la cantidad de instituciones, grupos sociales, organizaciones civiles y académicos que se están ocupando, y no nada más preocupando, por inventar otro mundo, por trabajar por la paz conjuntamente en y con las comunidades para sentipensar-actuar colectivamente en esta posible y soñada *democracia biocultural*.

Sabemos que evolutivamente en la naturaleza del *Homo sapiens/demens* siempre ha persistido el conflicto, éste es parte de nuestra mismidad. El conflicto es un tema capital para comprender la sociedad contemporánea, pues a pesar de sus muy a menudo negativas connotaciones, los conflictos siempre están presentes en todo tipo de vínculos humanos. El conflicto ha sido un factor decisivo en la historia de la humanidad y se ha convertido en uno de los principales factores de cambio y transformación, el está presente tanto en las relaciones interpersonales a pequeña escala como en las relaciones dentro y entre Estados. No es un tema sencillo. Hay multitud de conflictos en multitud de ámbitos sociales y su amplitud e intensidad varían mucho según las circunstancias históricas. Por tanto, entendemos que conflicto es el resultado de la rivalidad o pugna entre dos o más partes, donde una de las partes puede ser una persona, una familia, un linaje, una comunidad o un país, pero también el aspecto determinante puede ser una clase de ideas, una organización política, una tribu o una religión. El conflicto es ocasionado por deseos o tendencias incompatibles. Éste existe en todas las sociedades humanas, pero *difiere en grado y forma de expresión, esta expresión puede devenir en tres medios: la negociación, la huida o la violencia.*

Otro concepto importante que cruza todos los capítulos es el de *crisis*: el malestar, las desgracias, los peligros de crisis, los conflictos y las violencias que estos suscitan. Como reacción a

la crisis, germinan grandes esperanzas de un mejor porvenir, de la posibilidad de solución de dicha condición, de esperanza absoluta. Por ello en ningún pasaje de esta obra encontramos una actitud pesimista, de desánimo o derrotismo, al contrario, con el trabajo en comunidades indígenas y campesinas, por ejemplo, se buscan soluciones a situaciones y problemas concretos.

Para adentrarnos en *la cultura de la paz*, tema central de este libro, necesitamos comprender la diferencia crucial entre violencia y agresividad. La *agresividad* representa la capacidad de respuesta del organismo para defenderse de los peligros potenciales procedentes del exterior. Desde esta perspectiva, la agresividad es una respuesta adaptativa y forma parte de las estrategias de afrontamiento de que disponen los seres humanos y los animales no humanos. Sin la agresividad las bandas cazadoras-recolectoras del Paleolítico no hubieran sobrevivido. En cambio, la *violencia* tiene un carácter destructivo sobre las personas y los objetos y supone una profunda problemática social. La violencia se apoya en los mecanismos neurobiológicos de la respuesta agresiva. Todas las personas son agresivas por naturaleza, pero no tienen, afortunadamente, por qué ser necesariamente violentas, la violencia busca hacer daño, causa sufrimiento y dolor, la violencia rompe mundos, destruye vidas.

Ahora bien, reunir tal diversidad de temas, problemáticas y perspectivas teóricas abona a la mejor comprensión del significado y la búsqueda constante de la paz en los muy diferentes rincones de nuestro país, como Veracruz o Oaxaca, así como en la lejanía de la Silesia Alta y Baja polaca, en la Europa Central en la que las fronteras han sido a lo largo del tiempo espacio de conflicto y disputa y en la que hoy temas como la migración, cambio cultural, relatos de la experiencia vivida en la Segunda Guerra

Mundial y narraciones literarias, componen y conectan emotivamente al lector mexicano en el conocimiento de estas otredades silesianas tan lejos y tan cerca de nosotros.

La cultura de paz, así como su construcción constante, requiere de varios elementos entre los que destacan: la *conciencia de la diversidad*, la *solidaridad social* y el *cuidado a la otredad*.

La *conciencia de la diversidad* implica el reconocimiento del otro, es decir, aceptar que hay otros pensares, haceres y maneras de vivir la vida. A menudo nos cuesta trabajo reconocer a ese otro, reconocer la alteridad cultural, social, histórica, psicológica, sin dejar de considerar que siempre habrá una distancia de hecho entre el observador y lo que observa, ya sea un grupo o un individuo, además de la interioridad del observador (subjetividad) respecto a ese otro. Como afirmó Terencio, "Soy hombre y nada humano me es ajeno". Ser consciente de la otredad nos permite acceder al diálogo, a permitirnos interrelacionarnos con esa otredad. No se trata tampoco de renunciar a la afirmación de valores que se consideran universales en nombre de un respeto indiscriminado a las culturas que se emparentaría con una forma de apartheid cultural, porque como diría muy bien Edgar Morin:

> *Comprender no es justificar. La comprensión no excusa ni acusa*. La comprensión favorece el juicio intelectual, pero no impide la condena moral. La comprensión no conduce a la imposibilidad de juzgar, sino a la necesidad de complejizar nuestro juicio. Comprender es comprender cómo y por qué se odia y desprecia. Comprender a quien mata no significa tolerar el asesinato que comete. (Morin, 2006, p. 133)

La *solidaridad social* es imprescindible para la construcción de cualquier forma de paz: en la guerra, en la conformación y reproducción de la comunidad, en la familia y en la pareja, etc. Sin el altruismo la especie humana nunca hubiera llegado a los más de 8mil millones de habitantes en nuestro planeta, es decir, que esta práctica social fortalece los lazos comunitarios, la cooperación que es fundamental para la cohesión de los grupos humanos, es también un comportamiento prosocial, producto de la empatía, es la capacidad de ponerse en el lugar del otro.

Por último, el *cuidado a la otredad* simboliza la práctica de la paz. Las acciones de

cuidados son aquellas actividades orientadas al mantenimiento de la vida. Son las actividades que garantizan la reproduccion social, entendida esta como la sostenibilidad en el tiempo social. El cuidado es imprescindible ya que su ausencia puede generar innumerables problemáticas tales como formas de abandono, negligencia con otra forma de violencia, en otras palabras, cuidar al otro implica el cuidarnos a nosotros mismos como se demuestra en los escenarios de la destrucción ecológica de ejemplos reunidos en este aleccionador volumen.

Finalmente, la crisis socioambiental que estamos viviendo en el Antropoceno, muestra una vez más la necesidad de buscar otras alternativas del buen vivir, tanto en los mundos rurales como en los urbanos, de resistir pacíficamente a las diversas formas de depredación, saqueo, rapiña y despojo de la globalización en la que nos tocó vivir.

Przedmowa

Florence Rosemberg Seifer



Jako antropolog mogę stwierdzić, że antropologia jako nauka wynikająca z wątpliwości, ciekawości i chęci poznania czyni z nas profesjonalnych świadków, których spojrzenie zostało specjalnie ukształtowane, aby postrzegać świat. Rzecz byłaby bardzo prosta, gdyby istniała tylko jedna wizja, jeden świat i jeden człowiek. Na szczęście, przynajmniej na razie, tak nie jest. Ta dyscyplina-niedyscyplina wniosła wizję ludzkości jak żadna inna, wprowadziła do naszego myślenia pojęcie różnorodności kulturowej, które niesie ze sobą szacunek i zrozumienie wobec „Innego". Antropolodzy są kształceni w ten sposób, aby doceniać tę różnorodność myśli, kultur, zachowań, idei, doświadczeń i praktyk. Książka ta jest przykładem ogromnej różnorodności perspektyw, ponieważ zawiera szczegółowy opis doświadczeń każdego z autorów, którzy napisali rozdziały zawarte w tym bogatym i interesującym tomie.

Warto zwrócić uwagę na wielość instytucji, grup społecznych, organizacji obywatelskich i naukowców, którzy zajmują się, a nie tylko martwią, tworzeniem innego świata, wspólną pracą

na rzecz pokoju w społecznościach i z nimi, aby razem myśleć, czuć i działać w tej wymarzonej - i możliwej - demokracji biokulturowej.

Wiemy, że konflikt zawsze był obecny w ewolucji *Homo sapiens/demens*, jest on częścią naszej natury. Konflikt jest kluczowym zagadnieniem dla zrozumienia współczesnego społeczeństwa, bowiem pomimo swoich często negatywnych konotacji, konflikty są zawsze obecne we wszystkich rodzajach relacji międzyludzkich. Konflikt był decydującym czynnikiem w historii ludzkości i stał się jednym z głównych czynników zmian i transformacji. Jest obecny zarówno w relacjach międzyludzkich na małą skalę, jak i w relacjach wewnątrz państw i między państwami. Nie jest to prosta kwestia. Istnieje wiele konfliktów w różnych obszarach społecznych, a ich zakres i intensywność różnią się znacznie w zależności od okoliczności historycznych. Rozumiemy zatem, że konflikt jest wynikiem rywalizacji lub walki między dwiema lub wieloma stronami, gdzie jedną ze stron może być osoba, rodzina, ród, społeczność lub kraj, choć tym, co ją określa może być również pewien rodzaj idei, organizacja polityczna, plemię lub religia. Konflikt jest spowodowany sprzecznymi pragnieniami lub tendencjami. Występuje on we wszystkich społeczeństwach ludzkich, ale różni się stopniem i formą ekspresji, która może przybierać trzy formy: negocjacji, ucieczki lub przemocy.

Innym ważnym pojęciem, które przewija się we wszystkich rozdziałach, jest kryzys: niepokój, nieszczęścia, zagrożenia, konflikty i przemoc przezeń wywoływane. W odpowiedzi na kryzys rodzą się wielkie nadzieje na lepszą przyszłość, na możliwość rozwiązania sytuacji, nadzieja absolutna. Dlatego w żadnym fragmencie tej książki nie znajdziemy pesymistycznego nastawie-

nia, zniechęcenia czy defetyzmu, wręcz przeciwnie, na przykład w pracy ze społecznościami tubylczymi i wiejskimi poszukuje się rozwiązań konkretnych sytuacji i problemów.

Aby zagłębić się w kulturę pokoju, która jest głównym tematem tej książki, musimy zrozumieć zasadniczą różnicę między przemocą a agresją. Agresywność stanowi zdolność organizmu do reagowania w celu obrony przed potencjalnymi zagrożeniami pochodzącymi z zewnątrz. Z tej perspektywy agresywność jest reakcją adaptacyjną i stanowi część strategii radzenia sobie, którymi dysponują zarówno gatunek ludzki, jak i inne zwierzęta. Bez agresywności paleolityczne grupy łowców-zbieraczy nie przetrwałyby. Natomiast przemoc ma charakter destrukcyjny wobec ludzi i przedmiotów i stanowi głęboki problem społeczny. Przemoc opiera się na neurobiologicznych mechanizmach reakcji agresywnej. Wszyscy ludzie są z natury agresywni, ale na szczęście nie muszą koniecznie używać przemocy. Przemoc ma na celu wyrządzenie krzywdy, powoduje cierpienie i ból, niszczy światy, niszczy życie.

Zebranie tak różnorodnych tematów, problemów i perspektyw teoretycznych przyczynia się do lepszego zrozumienia znaczenia i nieustannego dążenia do pokoju w bardzo różnych zakątkach naszego kraju, takich jak Veracruz czy Oaxaca, a także na odległym Górnym i Dolnym Śląsku, w Europie Środkowej, gdzie granice były przez długi czas miejscem konfliktów i sporów, a dziś tematy takie jak migracja, zmiany kulturowe, świadectwa z II wojny światowej i narracje literackie tworzą emocjonalną więź meksykańskiego czytelnika z tymi śląskimi odmiennościami, tak odległymi i tak nam bliskimi.

Kultura pokoju, podobnie jak jej ciągłe budowanie, wymaga kilku elementów, wśród których wyróżniają się: świadomość różnorodności, solidarność społeczna i troska o odmienność.

Świadomość różnorodności oznacza uznanie drugiej osoby, czyli zaakceptowanie faktu, że istnieją inne sposoby myślenia, działania i życia. Często trudno nam jest uznać tę inność, uznać odmienność kulturową, społeczną, historyczną, psychologiczną, nie zapominając, że zawsze będzie istniała faktyczna odległość między obserwatorem a tym, co obserwuje, niezależnie od tego, czy jest to grupa, czy jednostka, a także wewnętrzna odległość (subiektywność) obserwatora od tej inności. Jak twierdził Terencjusz (właśc. Publius Terentius Afer): „Człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce". Świadomość odmienności pozwala nam nawiązać dialog, pozwala nam nawiązać relacje z tą odmiennością. Nie chodzi o rezygnację z afirmacji wartości uważanych za uniwersalne w imię bezkrytycznego szacunku dla kultur, co byłoby formą kulturowego apartheidu, ponieważ, jak trafnie ujął to Edgar Morin:

> Zrozumienie nie oznacza usprawiedliwienia. Zrozumienie nie usprawiedliwia ani nie oskarża. Zrozumienie sprzyja intelektualnej ocenie, ale nie uniemożliwia moralnego potępienia. Zrozumienie nie prowadzi do niemożności osądzania, ale do konieczności złożoności naszego osądu. Zrozumieć to znaczy zrozumieć, jak i dlaczego się nienawidzi i gardzi. Zrozumienie tego, kto zabija, nie oznacza tolerowania popełnionego przez niego morderstwa. (Morin, 2006, s. 133)

Solidarność społeczna jest niezbędna do budowania wszelkich form pokoju: w czasie wojny, w tworzeniu i podtrzymywaniu społeczności, w rodzinie i w związku partnerskim. Bez altruizmu gatunek ludzki nigdy nie osiągnąłby liczby przekraczającej 8 miliardów, co oznacza, że ta praktyka społeczna wzmacnia więzi społeczne i współpracę, które są fundamentalne dla spójności grup ludzkich, jest również zachowaniem prospołecznym, wynikiem empatii, zdolnością do postawienia się w sytuacji drugiej osoby.

Wreszcie troska o innych symbolizuje praktykę pokoju. Opieka nad innymi to działania mające na celu utrzymanie życia. Są to działania, które gwarantują reprodukcję społeczną, rozumianą jako ciągłość w czasie społecznym. Troska jest niezbędna, ponieważ jej brak może powodować niezliczone problemy, takie jak porzucenie, zaniedbanie i inne formy przemocy. Innymi słowy, troska o innych oznacza troskę o nas samych, co pokazują scenariusze ekologicznej destrukcji zebrane w tej pouczającej publikacji.

Kryzys społeczno-środowiskowy, którego doświadczamy w antropocenie, po raz kolejny pokazuje potrzebę poszukiwania alternatyw dobrego życia, zarówno na obszarach wiejskich, jak i miejskich, pokojowego oporu wobec rozmaitych form grabieży, plądrowania, rabunku i wywłaszczania w ramach globalizacji, w której przyszło nam żyć.

Bibliografia:

Morin, E. (2006). *El Método 6. Ética*. Ediciones Cátedra.

Presentación: La paz como tarea

Krystyna Barbara Paradowska y Aleksandra Kunce

La necesidad de hablar constantemente de la paz, ahora en su dimensión cotidiana y en el tiempo presente, tiene sus raíces en los desafíos del mundo actual. Si bien el conflicto y la violencia han acompañado la historia entera de nuestra especie, también lo han hecho actos altruistas, procesos de colaboración y reconciliación en nombre de una convivencia armoniosa, gracias a la universal capacidad de empatía, reciprocidad y solidaridad con el otro. La paz cotidiana en medio del conflicto ha tenido un papel relevante para nuestra supervivencia, logrando mitigar o evitar –aunque no siempre– la destrucción de sociedades, culturas y territorios. Lamentablemente el momento histórico que nos toca vivir también se caracteriza por la presencia de disputas y guerras, cuyas posibles consecuencias rebasan ya los límites de nuestra resiliencia humana y planetaria. A pesar del lastre de desmoralización y catastrofismo que situación actual nos puede cargar, queremos hablar de paz. Si cambiamos de lente podre-

mos ver que mientras ocurren la destrucción y la muerte, en la sombra del monstruo y en los escombros se siembran semillas de paz. El valor de la paz debe una vez más fortalecerse en nuestro imaginario colectivo, arraigándose no solo en la lejana narrativa oficial, sino también en nuestra práctica diaria. Es esencial que las soluciones pacíficas tomen importancia primordial en todos los campos y escalas de nuestro quehacer personal, profesional y cotidiano como tema de reflexión, aprendizaje y constante perfeccionamiento, afirmándose como uno de los principales referentes del ser humano y la humanidad.

Por ello la intención de esta publicación es contribuir al florecimiento de la cultura basada en este valor universal compartiendo narrativas y experiencias de procesos contemporáneos, locales y cotidianos de construcción de entornos de paz. Los testimonios aquí contados involucran a diversos actores, visiones del mundo y epistemologías, múltiples escalas, experiencias y prácticas aparentemente desligadas, pero su objetivo es común: reconocer la existencia del conflicto y la violencia en sus diversas manifestaciones, sea esta física, simbólica o estructural y desde allí tejer estrategias para su mitigación y pacificación. Las alternativas a las configuraciones sociales injustas, la explotación y el exterminio emanan de la perspectiva no hegemónica, articulada localmente desde las bases sociales y la academia. Al compartir estos testimonios deseamos otorgar mayor visibilidad a los esfuerzos actuales, que edifican el futuro desde el cuidado del presente.

Invitamos a académicos, estudiantes y activistas de México y Polonia para que compartirtan sus perspectivas desde estas dos áreas geográficamente distantes: la latinoamericana y la centroeuropea. Esto permite conocer las particularidades de ambos contextos en cuanto a la gestión de paces y sus distintos trasfon-

dos históricos, culturales, ambientales y geopolíticos. Del diálogo intercultural y transdisciplinario desarrollado en las siguientes páginas y centrado en lo que es local, marginal, singular y a veces difícil de aprehender, emana lo diferentes y a la vez similares que son los retos en ambos ámbitos geográficos de la vida social. Los textos que componen el volumen están centrados en los aspectos íntimos y espirituales de la paz, sus dimensiones socioambientales y bioculturales, el papel de la academia, la educación, el derecho, los medios de comunicación y las artes en la construcción de narrativas para la paz, además de la necesidad de la reflexión intergeneracional sobre la misma. Las aportaciones de los autores se basan en casos concretos debidamente contextualizados en ambas geografías y se enmarcan en reflexiones teóricas, epistemológicas y políticas que contribuyen a la construcción de un conocimiento más amplio del tema que nos une.

Confiamos en que contrastar posturas y realidades nos pueda enriquecer, fortaleciendo visiones más críticas, despertando la creatividad y motivando a actuar. Esperamos que el intercambio de miradas contribuya a una mejor comprensión de la dinámica global de construcción de la paz en sus dimensiones locales, territoriales y comuniatrias. Creemos también que esta nueva comprensión nos permitr pensar lo impensado y nos ayuda a reinventar nuestros entornos de vida en sintonía con la idea de la paz.



¿Es legítimo vincular áreas tan distantes? Creemos que los espacios lejanos muestran una aguda e interesante combinación de la fascinación por la idea de la paz, por lo humano y lo universal,

que, aunque adquiera un contenido específico y diferente, revela el descubrimiento de la importancia del estar pacífico, de vivir la paz, de establecer la paz tras años de agotamiento por conflictos. Una vida buena exige la paz, que tarde o temprano se convierte en un valor deseable, una especie de descubrimiento del árbol de la vida. Los espacios del sur de México y de la parte de Europa Central llamada Silesia, hoy situada principalmente en Polonia, son geográficamente lejanos. Si se midiera la distancia entre los centros académicos de la Universidad Veracruzana en Xalapa y la Universidad de Silesia en Katowice, sería de unos 10 mil kilómetros. La lejanía territorial significa también lejanía en experiencia histórica, filiaciones nacionales, núcleo cultural, valores y contextos, ritmos del día, estilos de vida e imaginarios. Por último, es una lejanía metodológica, que muestra la diferente gravitación de lecturas, investigaciones, metáforas, etc. Pero lo que une a estos reinos distantes es el intento de responder a la pregunta sobre el valor de la paz desde la perspectiva de ser y estar periféricos.

El Sur mexicano o Silesia son el resultado del ejercicio cultural del pensamiento periférico, de la comprensión periférica del mundo, de la gente, del entorno, de la Naturaleza, de Dios. La experiencia de la pérdida, la herida infligida por la Historia, la experiencia poscolonial conducen en el fondo a una comunidad de experiencia, a una similitud de destino entre pueblos valientes y derrotados por el rodillo de la Historia y la Política. El México profundo y Polonia profunda, aunque marcados por diferentes ritmos de explotación y guerras, encuentran un lugar lateral para estar en el mundo, una comunión en la comprensión de la Naturaleza y del sentido de la justicia, o más bien de la injusticia. La empatía entre ambos concierne al mismo fin, que es la recuperación poscolonial del aliento, del respiro después

de haber sido aplastados por una política torpe, después de haber sido abrumados por el terror, legitimado estatal, educativa y culturalmente.

Son cercanos los que fueron privados de su voz, destruidos en su sentido de singularidad, con su libertad y posibilidad de autodeterminación violentadas, con un sentido de profundidad metafísica que los tiempos de los vencedores no lograron desvanecer. Este consiste en un permanecer silencioso, en un servicio a sus principios, normas culturales, orden de la vida y al ethos moral. Los que permanecen a la sombra del brillo mundano son los que mantienen una conexión interesante: Guardan la paz. La encuentran al margen de la corriente principal. Y esta es la fuente a la que queremos llegar.



Como resultado de esta búsqueda, ponemos a disposición de los lectores un volumen bilingüe en español y polaco, compuesto por catorce capítulos divididos en dos partes. La primera está dedicada al contexto del sureste mexicano represenatdo aquí por casos de Veracruz, Oaxaca y Puebla, mientras que la segunda parte consta de trabajos referidos a la Polonia contemporánea, o más concretamente al territorio fronterizo de la región de Silesia.

El libro abre el ensayo de Sandra García Pérez de la Universidad Veracruzana titulado "Formación en la cultura de paz: deberes y posibilidades de la educación", donde la autora parte del reconocimiento de la constante elevación de los discursos y los acontecimientos bélicos en el contexto actual, incentivados principalmente por las naciones política y económicamente dominantes. El peligro de esto es que la guerra en estos tiempos

es una amenaza no sólo a la esperanza de la paz, sino a la supervivencia de la humanidad. Una guerra en estos momentos y con estos alcances técnicos representa lo que Bobbio llama "un mal absoluto sin condicionamientos". La paz no es un fenómeno ya dado y consolidado. Los acontecimientos históricos nos muestran una constante tensión humana que provoca conflictos, amenazas y acciones de guerra. Siguiendo a Kant, la paz sí es la oposición de la guerra, pero también un ideal esperanzador que se construye y se debe atender como una necesidad constante de construcción humana frente a la violencia general. La paz es una idea de construcción humana con fines reales y prácticos, y debe ser atendida en el nivel y bajo las condiciones en que se atienden otros valores y fines de humanidad: como parte de una construcción virtuosa de los seres humanos, que sólo se logra a través de la educación y la cultura, que son las bases del conjunto de hábitos al que llamamos cotidianidad. La educación reproduce ideas de cultura, pero también aporta sus posibles variaciones en las que se puede lograr una cultura de la paz. Ella puede establecer una mentalidad, un paradigma que encarne la idea de los "objetores de conciencia" (estar contra la guerra y el uso de armas). La educación es la única vía en que la paz puede asumirse como un modo de ser que determine las decisiones más personales y acote el espacio de la cotidianidad al razonamiento (a la "presión de la inteligencia"). Su comienzo puede ser la concientización de la guerra y sus consecuencias para mostrar, como dice Bobbio, que la violencia no es la madre de la historia, sino su "sepulturera".

Ana Corina Salas Correa (Universidad de Río de Janeiro) y Juliana Merçon (Universidad Veracruzana) con su trabajo escrito "a cuatro manos" y titulado "Aprendiendo a escuchar: diálogos sobre la escucha y el cuidado de la vida" nos invitan a conver-

sar, pensar y resignificar la noción de paz junto con las autoras, quienes a través de un diálogo mediado por la escritura y situado en territorios de Brasil y México, reflexionan sobre la escucha en cuanto posibilidad de vínculo y condición que favorece algún tipo de paz en experiencias cotidianas. Este diálogo incluye también a otros autores, especialmente a Carlos Lenkersdorf (2011), quien en su libro "Aprender a escuchar" nos comparte el lugar central que tiene la escucha en la cultura maya tojolabal, en la que existiría una palabra hablada y otra escuchada. Desde una cierta atención a la lengua y cultura tojolabal, donde no existe la palabra "enemigo", se propone pensar la paz como vivencia del "nosotres" basada en el reconocimiento y cuidado hacia lo que vive en su diversidad. Atravesadas por una cultura hegemónica, donde hablar parece ser más importante que escuchar, e inmersas en diferentes prácticas que intencionan el diálogo, las autoras se cuestionan: ¿Cómo escuchamos? ¿Cuándo escuchamos? ¿A quién escuchamos? ¿Dónde escuchamos? ¿Qué escuchamos? ¿Qué pasa cuándo escuchamos? ¿Puede la escucha posibilitar la paz? Desde esta apertura, se crea un espacio en el que es posible tejer, desde diferentes lugares, las dimensiones, sentidos y prácticas para la paz.

Continuamos presentando el ensayo-manifiesto de Jaime Martínez Luna de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca, titulado "Entre los sentidos y la respiración: Resignificaciónde la paz desde la ciencia natural y la vida comunal", donde el autor resume algunos aprendizajes de su vida académica, comunitaria y personal comprometida con las comunidades zapotecas de Oaxaca. El autor sostiene que no se puede hablar de la paz ni construirla desde la racionalidad individualista que caracteriza a la cultura occidental y que se impone en la mayor parte del mundo. En cambio, las sociedades fuertemente vinculadas a la tierra

como son los llamados pueblos originarios que existen antes del periodo colonial, nos demuestran con su actitud otros caminos para habitar al mundo. El autor propone la noción de comunalidad para referirse a estas otras formas de construir relaciones entre los seres humanos y no humanos, que conducen al estado de armonía, comparable con la paz. Retomando la sabiduría de los pueblos mesoamericanos, es posible imaginar un proyecto civilizatorio diferente que nos ofrece no solo la esperanza sino la posibilidad de la vida en paz. En este sentido, entender, fundamentar y extender experiencias de comunalidad, es una labor de todos los que habitamos el mundo, afirma el autor.

Enseguida complementamos estas primeras reflexiones con la idea de "Comunicación espiral: Contribución a la paz desde Guelatao de Juárez" presentada por Gustavo López Mendoza de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca). El autor argumenta como la manera de comunicarse entre los zapotecos actuales de la Sierra Juárez, herederos de las culturas originarias de esta región, emplea las formas tradicionales de comunicación para procurar el ambiente de paz en sus comunidades. Se explica que las comunidades originarias tienen una manera específica de organizarse y de comunicarse, y sobre todo, de tomar decisiones privilegiando el consenso en asamblea, lo cual permite minimizar las tensiones y evitar soluciones unilaterales, discriminatorias, excluyentes o violentas. Al abrevar en su experiencia de vida y en algunas ideas de Iván Illich críticas de la cultura occidental, el comunicólogo zapoteco propone llamar a esta forma de lenguaje "comunicación espiral" y relacionarla directamente con la visión de la vida de los pueblos regidos por la oralidad. Esta forma de comunicarse refleja el valor del bien común arraigado en las

culturas de los pueblos originarios y la comunalidad como una forma de organizarse y actuar colectivamente en clave de paz.

Los siguientes trabajos abordan casos diferentes de acompañamiento académico en el marco de proyectos de indagación colaborativa con comunidades en situación de vulnerabilidad en el estado de Veracruz. El primero, escrito por Gialuanna Ayora

Vázquez, Yonatan Duque Villa y Zuleima Alejandra Delgado Vicuña (Universidad Veracruzana) y titulado "Territorialidades y aprendizajes colectivos para la construcción de paces comunitarias con las niñeces", es resultado de una iniciativa conjunta de dos organizaciones de la sociedad civil: Bunko Papalote en Xalapa (México) y Mi Comuna en Medellín (Colombia) en colaboración con la academia, para visibilizar procesos en los que las infancias y la lectura de literatura permiten construir importantes espacios de reflexión y acción transformadora. Como señalan los autores, esta colaboración viene de una complicidad y un deseo de fortalecer las prácticas de resistencia creativa y pacífica ante los embates de las violencias en nuestros territorios. La apuesta ha sido, principalmente, por recuperar aprendizajes colectivos del acompañamiento a procesos con las niñeces, para fortalecer las estrategias en la defensa de nuestro territorio y la construcción de una cultura de paz. Concretamente, el trabajo retoma dos experiencias desarrolladas en la región de Xalapa. La primera es la de La Red de Custodios del Archipiélago de Bosques y Selvas de Xalapa y su "comisión de niñeces" vinculada al club de lectura Bunko Papalote. La segunda es la experiencia de la "carretilla literaria" del Parque de La Loma para dar fuerza al uso y defensa del espacio público, que abreva en la experiencia previa de Mi Comuna. La propuesta teórica apunta a la identidad territorial y paces comunitarias como dos categorías que permiten reflexio-

nar y detonar estrategias que aportan a la cultura de paz en espacios concretos.

Litay Ortega Hueso (Universidad Veracruzana) nos comparte los aprendizajes de su participación en "La lucha multidimensional del pueblo de Barranca Grande y el acompañamiento creativo para su reexistencia simbólica". Su testimonio contribuye a conocer la compleja temática de luchas ontológicas sostenidas de manera cotidiana por los pequeños pueblos, amenazados en su existencia por el Poder a través de los planes de desarrollo neocoloniales, megaproyectos extractivistas y decisiones políticas unilaterales. Acompañamos el caso de Barranca Grande, una comunidad tradicional cafetalera situada en la región montañosa del centro de Veracruz, en su resistencia frente a múltiples riesgos y presiones exteriores, que la han colocado en un contexto de alta vulnerabilidad y al borde de la desaparición. A través de la reconstrucción de su historia local se revelan lógicas, intereses y poderes que intervienen en la desarticulación física, social y simbólica de su tejido socio-territorial, convirtiéndola en un "pueblo fantasma". El trabajo profundiza en la situación actual a través del análisis de diferentes formas de violencia ejercida desde el poder mediante discursos de invisibilización y acciones de opresión, al mismo tiempo señala que el principal nivel de lucha por la supervivencia de la comunidad es la cotidianidad, que opera mediante la compleja red de interdependencias y cuidados que la ha sostenido a lo largo de generaciones. Se integra la perspectiva de la paz y la no-violencia, aportes ecofeministas y la metodología de "acción suave" de David Peat (2008), que permiten revalorar la identidad local y el bien común, potenciando la recuperación del tejido social en el territorio para la reexistencia del pueblo de Barranca Grande. Destaca la necesidad de prácticas pacíficas

de cuidado en contextos de violencia estructural, como vía para fortalecer los derechos fundamentales, las autonomías locales y la paz en un mundo plural.

En el mismo tenor, Adrián Ciprés Chávez y Krystyna Paradowska (Universidad Veracruzana) retoman el reto de la integración de la perspectiva de paz en el campo de la conservación ecológica, sobre todo en contextos socioambientales dominados por conflictos y violencia en pleno proceso de modernización acelerada y desbalanceada. Los autores presentan el caso del Sistema Lagunar Costero de Mandinga, una región de lagunas y bosquesde manglar colindante con el Golfo de México, actualmente amenazado por la rápida expansión del proyecto inmobiliario llamado "Rivera Veracruzana". El desarrollo de nuevos fraccionamientos lujosos, marinas y centros comerciales en la vecindad de los tradicionales pueblos pesqueros contribuye a agudizar los viejos conflictos y crear nuevos problemas, derivando en una situación en la que una colaboración coordinada de partes implicadas se vuelve complicada, pero necesaria. Este ejemplo nos invita a mirar el tema de la conservación como un campo de acción para promover la cultura de paz: como una posibilidad de construir espacios de paz mediante la participación colectiva y pacífica en el cuidado del bien común que incluye al medioambiente y la biodiversidad.

El siguiente estudio de caso deriva del proyecto "Ecohidrología para la sustentabilidad y gobernanza del agua y cuencas para el bien común" realizado por el equipo de investigadores del Instituto de Ecología, AC.: Carmen Maganda Ramírez, María del Socorro Aguilar Cucurachi, Xochitl León-Estrada, Hugo López--Rosas y Patricia Moreno-Casasola, quienes reflexionan sobre la dimensión ambiental de la paz, en particular en relación al ma-

nejo comunitario del agua potable. El capítulo "Gestión comunitaria por el agua en el Sistema Lagunar de Alvarado" presenta el caso de Costa de San Juan, una comunidad ribereña, donde los pobladores no tienen acceso regular al agua potable, ni servicios de saneamiento. Sus prácticas cotidianas para solventar esta carencia consisten en una organización comunitaria efectiva para que cada familia tenga agua mínimamente suficiente para beber y cocinar. No obstante, el impacto de estas acciones trasciende lo meramente material, pues sin proponérselo, los habitantes contribuyen a la construcción de una paz cotidiana procurando que todos los integrantes de la comunidad tengan acceso a este recurso vital, cuya escasez en otros territorios llega a ocasionar conflictos. Esta situación es recurrente en poblados de la cuenca baja del Papaloapan, abundante en ríos y lagunas pero paradójicamente sin acceso a agua potable, con mantos freáticos contaminados con coliformes y otros salinizados, donde el acceso al agua se hace cada vez más precario por los impactos del cambio climático y por malas prácticas en el uso de este recurso. El capítulo ofrece una necesaria contextualización y reflexión sobre el Derecho Humano al Agua y Saneamiento, y la urgente visibilización de las bondades de la gestión comunitaria del agua, así como necesidad de apoyos que se merece en ésta y otras comunidades de México.

El trabajo de Francisco Xavier Martínez Esponda de TerraVida AC. titulado "El emerger de la democracia biocultural. Transformación de la violencia desde el acceso a la justicia" cierra esta parte del libro. El autor nos comparte cómo las esperanzas y resistencias de pueblos y comunidades son el corazón del ciclo de acceso a la justicia, que al activarse generan nuevas redes de apoyo, nuevos conocimientos, nuevos sueños y claro, nuevas

esperanzas. El autor afirma que la lucha por la justicia socioambiental que realizan los pueblos indígenas y equiparables puede transformar el mundo y contribuir a hacer frente a las crisis, pues para combatir las violencias que les aquejan, se pone en marcha una serie de estrategias que buscan, por una parte, el respeto de sus derechos humanos, la conservación de sus patrimonios bioculturales y la reafirmación de sus proyectos de vida, y por el otro, la transformación de las estructuras, instituciones y normas que les violentan, en aras de la construcción de procesos de paz. Esta lucha es también el origen de una nueva idea: la democracia biocultural que se expone en este trabajo.



La segunda parte del libro se compone de textos escritos por investigadores de Silesia, que nos transportan metodológica y vivencialmente a Europa Central.

El texto de Ilona Copik "Espacios de impaz: representaciones cinematográficas de las Tierras Occidentales y Septentrionales en la perspectiva de migración y cambio cultural" analiza las representaciones de espacios perdidos/recuperados después de 1945 en una selección de largometrajes polacos. Como resultado de la Segunda Guerra Mundial y de los acuerdos de los aliados de Yalta y Potsdam (1945), las fronteras nacionales polacas se desplazaron hacia el oeste (tanto las frontera occidentales con Alemania como las orientales con la Unión Soviética) y se produjo un traslado de civiles a gran escala. Esto dio lugar a la creación de una amplia zona de territorios transitorios, que incluía tierras geográficas como Silesia, la Tierra de Lubusz, Pomerania, Warmia y Masuria,

donde se produjo un intercambio parcial o total de población. La percepción de las tierras perdidas (desde la perspectiva alemana) estaba incluida por un sentimiento de nostalgia, mientras que la imagen de las llamadas tierras recuperadas (desde la perspectiva polaca) estaba dominada por la misión de asentamiento. En ambos casos, las representaciones de este espacio siguen siendo controvertidas, caracterizadas por la ansiedad, los recuerdos traumáticos de la migración, el cambio cultural y la pérdida de identidad. Las preguntas de la investigación se refieren al modo en que los largometrajes retratan lo «postalemán»; cómo el antiguo este alemán y el oeste polaco colonizado tras la guerra funciona en el imaginario de los cineastas; cómo el cine tematiza las conflictuadas culturas de la memoria polaca y alemana. La autora reflexiona sobre el potencial del cine como narrativa de advertencia contra las inclinaciones totalitarias, portadora de un mensaje sobre la posibilidad de un diálogo internacional e intercultural sobre el pasado y la paz. El área de investigación incluye una selección de películas polacas y coproducciones: "El año del sol calmado" (*Rok spokojnego słońca*, 1984) de Krzysztof Zanussi, "La partida" (*Odjazd*, 1991) de Magdalena y Piotr Łazarkiewicz, "Predicciones de kumak" (*Wróżby kumaka*, 2005) de Robert Gliński, "Weiser" (*Weiser*, 2000) de Wojciech Marczewski; "Rosa" (*Róża*, 2011) de Wojciech Smarzowski.

Dariusz Kulas en su texto "La inquietante paz de los búnkeres. Una historia local" propone observar el fenómeno de la paz a través del prisma de la Zona Fortificada "Silesia" y las fortificaciones alemanas de la llamada *Oberschlesien-Stellung* (Posición de Alta Silesia), que se construyeron en la entonces frontera polaco-alemana. La creación de las fortificaciones tanto alemanas como polacas data de la década de 1930: la intensificación de los tra-

bajos en la parte polaca resulta con la aparición de los primeros refugios de batalla en 1933, mientras que el efecto de los trabajos alemanes se produce en 1939. El eje de reflexión, sin embrago, no es el propio tejido de edificios militares y de fortalezas, acertadamente comparado con la Línea Maginot (tanto más interesante cuanto que se fija en el denso tejido urbano). El tema es la propia "vida cultural" de la Zona Fortificada "Silesia" que evoca una "paz inquietante". Esto permite al autor centrarse en el aspecto local, humano y cultural de lo que esta ruta de fortificaciones fue, es y puede llegar a ser en la percepción de los habitantes de las "ciudades fortalezas" de Alta Silesia. El autor llama la atención sobre las transformaciones de la ZF "Silesia" en la cultura, sobre cómo se superponen dos tragedias: el desplazamiento de las fronteras y el desplazamiento forzado de las personas de ambos lados. Se trata de un momento importante de la Historia, relacionado con cómo la zona militarizada a ambos lados de la frontera, antaño "símbolo" de la paz, se devaluó, y el antiguo patrimonio polaco se convirtió –a través de la programada ignorancia cultural después de 1945– en un patrimonio alemán no deseado a los ojos de los "nuevos" habitantes y de los "antiguos" que "ya lo habían olvidado". Es una historia local que tiene lugar a la sombra de una historia que se ha ido, expulsada eficazmente por una nueva propaganda que opera con una imagen unificada para todos, llena de una nueva experiencia cultural conducente a la paz.

Aleksandra Kunce en su ensayo "Silesia, un diseño místico. Ζωη (zōē), amor, paz" observa la región de Silesia como espacio que conduce hacia la idea mística de la paz. Se trata de una región de Europa Central, que a lo largo de los siglos ha sido gobernada por checos, alemanes, austriacos y polacos, pero que también estuvo marcada por la singularidad del Ducado de Silesia, aunque

dividida en Alta y Baja Silesia, luego atenazada por numerosos principados silesianos menores. Sin embargo, si nos enfocamos en lo inmaterial, podemos ver que desde la peculiaridad histórica y paisajística se desarrolló un patrimonio cultural propio, que hoy constituye una especie de testamento cultural. Curiosamente, este testamento no puede reducirse a un repertorio de costumbres, rituales, tradiciones culinarias, características de la vestimenta, tradición de trabajo en una mina o en una siderúrgica, etc. (aunque esto marca hasta cierto punto "lo silesiano"), porque se trata de un testamento que invoca un cierto proyecto teocéntrico. Si observamos de cerca Silesia como espacio del espíritu, descubrimos un proyecto construido sobre tres ejes: (1) la idea de Paz, abarcando y eludiendo las finitas dimensiones del mundo-; (2) el Camino Místico, caminado en su día los místicos como Angelus Silesius, Daniel von Czepko und Reigersfeld y Jakob Böhme, y que Silesia desarrolló después a través de patrones de pensamiento y vida, entrelazando cosas, personas, tierra y cielo; y finalmente sobre (3) la idea de Vida, es decir, sobre la idea de ζωὴ [zōē] proveniente de Nuevo Testamento. La antropología silesiana sugiere que *anthropos* es poco en Silesia, y la orientación esencial es siempre vertical. El ser/estar silesiano se ordena en una obra teocéntrica, sostenida y cumplida cotidianamente.

Katarzyna Giereło-Klimaszewska propone reflexionar la posibilidad de re-imaginar el paisaje cultural de Silesia Baja, especialmente el patrimonio arquitectónico "postalemán" de los Sudetes, como medio de concientización, aceptación y consolidación de la paz. En el texto "Lo postalemán como herencia difícil. La arquitectura del valle de Jelenia Góra y la Baja Silesia en la conciencia de las generaciones" la autora explora la compleja relación entre el patrimonio cultural y la identidad de los

habitantes contemporáneos de la región. Tras la Segunda Guerra Mundial, como consecuencia de los desplazamientos fronterizos y los cambios demográficos, las llamadas "tierras recuperadas" se convirtieron en el hogar de nuevos colonos polacos que sustituyeron a los anteriores habitantes alemanes. El trauma de la guerra y la falta de sentido de pertenencia a las "tierras recuperadas" contribuyeron a cierta ignorancia programada hacia el patrimonio arquitectónico postalemán. La cuenca de Jelenia Góra, con su rico y casi intacto patrimonio arquitectónico legado por los alemanes, ofrece un campo de investigación único para analizar el impacto de los legados históricos en la percepción contemporánea del patrimonio. Con el paso de los años, muchos de estos edificios se han deteriorado o han sido adaptados sin conservar sus rasgos estilísticos originales. Sin embargo, la creciente conciencia cultural y la popularidad del turismo patrimonial han propiciado un cambio de actitud y una apreciación de la arquitectura local como elemento valioso de la identidad regional. El reto sigue siendo educar y concientizar sobre el valor de conservar el patrimonio postalemán no como algo ajeno, sino como parte integral de la historia de la región. Los proyectos de restauración contemporáneos que intentan devolver a estos edificios su antiguo esplendor demuestran un cambio de actitud. Al mismo tiempo, algunos inversores y arquitectos locales se esfuerzan por crear nuevos diseños que se inspiren en las formas tradicionales, lo que apunta en una dirección positiva en la conservación del patrimonio regional. El difícil patrimonio postalemán del valle de Jelenia Góra se está convirtiendo en un elemento importante de la identidad local gracias a un cambio en la conciencia social, lo que puede ser una dirección prometedora para el futuro de la región en términos de desarrollo sostenible y turismo cultural.

Paweł Paszek en el texto "Más abajo. Una oikología mínima (I)" señala que los geohorizontes y las topografías del Antropoceno, desde los centros hasta las periferias, se caracterizan por una variación considerable: desde los espacios máximamente desarrollados y manejados, incluidas localizaciones urbanas y zonas de explotación industrial intensiva, pasando por espacios intermedios, zonas rurales explotadas de forma extensiva y selectiva, más sutil pero no menos destructiva, pasando por enclaves antropogénicos de parques y paisajes reservados, hasta los ya escasos lugares donde la intervención humana directa parece ser menor e insignificante. Observando este espacio más o menos ecuménico desde cierta distancia, se puede ver que este conjunto espectral tiene algo en común: por todas partes, desde los centros hasta la periferia, se pueden encontrar postlugares abandonados, espacios apartados, excluidos, "en barbecho", espacios marginales, zonas, terceras naturalezas, residuos de vida ruderal. Estas bandas y archipiélagos espaciales evidencian un cierto enredo. Paralelamente a las mencionadas bandas y archipiélagos de topografías inferiores y menores, hay una cierta analogía en la cultura, es decir, en una cierta tradición de su mirada oligoóptica, que se centra en vidas y presencias enredadas inferiores y menores, que quedan a la sombra de lo ausente, mortales y débiles, excesivamente invisibles en el brillo de las grandes narraciones de la humanidad progresista. Los espacios bajos de la tercera y cuarta naturaleza se acompañan de significados y sentidos narrados y creados, entre otros, por Juan Ramón Jiménez (Platero y yo), Stanislaw Vincenz (En el altiplano), Elizabeth Bishop (Geografía), Teresa Murak (Escultura para la Tierra), Jun'ichirō Tanizaki (Elogio de la sombra), Anne Lowenhaupt Tsing (El hongo del fin del mundo). El ensayo es una lectura de la constelación de

estos espacios y textos. El intento de mostrar la peculiar interdependencia entre dimensiones aparentemente tan diferentes se convierte, en última instancia, en un ensayo de la historia de las formas de vida menores e inferiores. A la luz de las catástrofes y transformaciones actuales, tales tramas conforman la narrativa sobre la posibilidad de paz entre "la promesa y las ruinas" que necesitamos conocer.

✤

Ofrecemos a nuestros lectores un volumen con la idea de la paz en el centro, que constituye una propuesta de reflexión sobre este valor anhelado y que también pretende contribuir a una cultura de paz. La propuesta de reunir narrativas, compartir pautas de conducta y de pensamiento nos muestra caminos para construir la paz en la vida cotidiana en su dimensión local-comunitaria-territorial. Confiamos en que creamos la paz mediante la palabra que une los espacios distantes de México y Polonia.

Wprowadzenie. Pokój jako zadanie

Krystyna Barbara Paradowska i Aleksandra Kunce

Potrzeba ciągłego mówienia o pokoju, zarówno w jego codziennym wymiarze jak i w chwili obecnej, ma swoje korzenie w wyzwaniach współczesnego świata. Konflikty i przemoc towarzyszyły ludzkości od zarania, ale także akty altruizmu i próby dialogu, współpracy i pojednania w myśl harmonijnego współistnienia, dzięki uniwersalnej zdolności człowieka do empatii, wzajemności i solidarności z innymi. Pokój codzienny w czasach konfliktu odegrał istotną rolę w naszym przetrwaniu, niejednokrotnie pozwalając uniknąć totalnego zniszczenia społeczeństw, kultur i terytoriów. Historyczny moment, w którym żyjemy, cechuje również obecność sporów i wojen, których możliwe konsekwencje wydają się już przekraczać granice naszej ludzkiej i planetarnej adaptacji. Pomimo demoralizującej presji katastrofizmu jaki narzuca obecna sytuacja, chcemy rozmawiać o pokoju.

Jeśli ukierunkujemy inaczej nasz punkt widzenia, dostrzeżemy, że w cieniu śmierci i zniszczenia, na gruzach, zasiewany jest pokój. Wartość pokojowego współistnienia wymaga ponownej

afirmacji w naszej zbiorowej wyobraźni i stałego zakorzenienia nie tylko na poziomie odległych oficjalnych narracji, ale i w bliskiej nam praktyce i intymnym odczuwaniu. W szczególności istotne jest, by pokojowe podejście miało pierwszorzędne znaczenie we wszystkich obszarach i skalach naszych codziennych działań – jako temat rozważań, praktyk i stałego doskonalenia – umiejscawiając się jako jeden z głównych punktów odniesienia człowieka i ludzkości.

Stąd zamierzeniem tej książki jest udostępnienie doświadczeń i przemyśleń nawiązujących do współczesnych procesów tworzenia przestrzeni pokoju w życiu codziennym i tym sposobem wkład w szerzenie kultury opartej o tę wartość uniwersalną. Propozycje pokojowego współistnienia, które tu odnajdziemy, angażują różnorodnych aktorów, odmienne wizje świata i systemy wiedzy, rozmaite skale, odrębne doświadczenia i praktyki mające na celu „zasiew pokoju" poprzez kreatywne strategie w celu łagodzenia napięć, konfliktów i przemocy w różnych jej przejawach i wymiarach, czy to fizycznych, symbolicznych czy strukturalnych. Przytoczone konkretne świadectwa tworzenia pokojowych alternatyw dla kontekstów opartych na niesprawiedliwości, eksploatacji i eksterminacji wyrastają z niehegemonicznej perspektywy, są artykułowane lokalnie z udziałem społeczeństwa i akademii. Dzieląc się tymi przykładami pragniemy zapewnić większą widoczność bieżącym staraniom, które dbając o teraźniejszość w skali lokalnej, są inspiracją na przyszłość.

Zaprosiliśmy autorów z Meksyku i Polski do podzielenia się perspektywami i wnioskami wyniesionymi z tych dwóch odległych geograficznie obszarów: Ameryki Łacińskiej i Europy Środkowej. Pozwala nam to zapoznać się z inicjatywami w zakresie tworzenia przestrzeni pokoju i ze specyfiką historyczną, kulturową, środo-

wiskową i geopolityczną obu kontekstów. Z międzykulturowego i transdyscyplinarnego dialogu toczącego się na kolejnych stronach, skupionego na tym co lokalne, marginalne, niepowtarzalne i trudno uchwytne, możemy wyczytać jak odmienne i zarazem podobne są wyzwania w obu obszarach geograficznych życia społecznego. Teksty składające się na tom powiązane są z intymnym i codziennym aspektem pokoju, jego wymiarem społeczno-środowiskowym i biokulturowym, rolą akademii, mediów i sztuki w konstruowaniu narracji na rzecz pokoju czy też koniecznością międzygeneracyjnego o nim myślenia. Wkłady autorów opierają się na konkretnych przypadkach należycie osadzonych w kontekście i są ujęte w rozważania teoretyczne, epistemologiczne i polityczne, co przyczynia się do budowania szerszej wiedzy na łączący nas temat.

Wierzymy, że kontrastujące stanowiska i realia mogą nas wzajemnie wzbogacić, wzmocnić krytyczne spojrzenie, rozbudzić wyobraźnię i zmotywować do działania. Mamy nadzieje, że wymiana perspektyw pozwoli nam lepiej zrozumieć globalną dynamikę tworzenia pokoju w jego wymiarze lokalnym, terytorialnym i wspólnotowym. Ufamy, iż to nowe rozumienie pomoże nam ujrzeć nowe możliwości i odtworzyć nasze życiowe przestrzenie w zgodzie z uniwersalną ideą pokoju.

✤

Czy połączenie tak odległych obszarów jest uprawnione? Sądzimy, że oddalone przestrzenie pokazują ostro i ciekawie złączenie fascynacji ideą pokoju, tym, co ludzkie i uniwersalne, co nawet jeśli zyskuje odmienne kontekstowe wypełnienie, odsłania odkrycie wagi pokojowego bycia, życia pokojem, ustanawiania pokoju po latach wyczerpania konfliktami. Dobre życie

domaga się pokoju, który prędzej czy później staje się pożądaną wartością, swoistym odkryciem drzewa życia. Przestrzenie południowego wschodu Meksyku i Śląska - południowego regionu w Europie Środkowej, dziś uplasowanego głównie w Polsce, są oddalone terytorialnie. Gdyby mierzyć odległość między ośrodkami naukowymi Universidad Veracruzana i Uniwersytetem Śląskim w Katowicach, to jest to około 10 000 km. Oddalenie terytorialne jest też oddaleniem w doświadczeniu historycznym, przynależnościach państwowych, rdzeniu kultury, wartościach i kontekstach, rytmach dnia, stylach życia i obrazach. To wreszcie oddalenie metodologiczne, pokazujące odmienne ciążenia lektur, badań, metafor etc. Ale tym co łączy te odległe królestwa jest próba odpowiedzi na pytanie o wartość pokoju z perspektywy bycia na uboczu.

Meksykańskie południe czy Śląsk są ćwiczonym kulturowo ubocznym myśleniem, peryferyjnym pojmowaniem świata, ludzi, terenu, Natury, Boga. Doświadczenie utraty, rany zadanej przez Historię, doświadczenie postkolonialne prowadzi w głębi do wspólnoty doświadczenia, do podobieństwa losów ludzi walecznych, a pokonanych przez walec Historii i Polityki. Południowy Meksyk i Śląsk, chociaż wypełnione odmiennymi rytmami eksploatacji przestrzeni i uwikłania w rytm wojen, odnajdują uboczne bycie w świecie, wspólnotę w rozumieniu Natury i poczucia sprawiedliwości, a raczej niesprawiedliwości. Współodczuwanie meksykańskie i śląskie dotyczy tego samego punktu, jakim jest postkolonialne odzyskiwanie oddechu, łapanie wytchnienia po zmiażdżeniu toporną polityką, po przytłoczeniu terrorem zalegitymizowanym państwowo, edukacyjnie, kulturowo.

Bliscy są sobie ci, którzy zostali pozbawieni głosu, zniszczeni w swym poczuciu osobności, z pogwałconą wolnością i możli-

wością samostanowienia, z poczuciem głębi metafizycznej, której nie unoszą czasy zwycięzców, która jest milczącym trwaniem i pełnieniem służby, byciem wiernym zasadom, regulaminom kulturowym, dyscyplinie życia, etosowi moralnemu. Ci, o których wielkoświatowy blichtr nie wspomina, są tymi, którzy przechowują ciekawe złączenie. Pilnują pokoju. Odnajdują go na ubocznym szlaku. I do tego źródła chcemy dotrzeć.

✤

W rezultacie tych poszukiwań oddajemy do dyspozycji czytelników dwujęzyczny tom w języku hiszpańskim i polskim, złożony z czternastu rozdziałów podzielonych na dwie części: pierwsza koncentruje się na doświadczeniach meksykańskiego południowego wschodu, natomiast druga składa się z prac odwołujących się do kontekstu współczesnej Polski, a ściślej pogranicznego terytorium, jakim jest region Śląska.

Książkę otwiera esej autorstwa Sandry Garcíi Pérez (Universidad Veracruzana) zatytułowany „Kształtowanie w kulturze pokoju. Obowiązki i możliwości edukacji". Autorka dostrzega rosnące natężenie dyskursu i wydarzeń wojennych, głównie wspieranych przez narody politycznie i gospodarczo dominujące. Niebezpieczeństwo z tym związane polega na tym, że wojna obecnie stanowi zagrożenie nie tylko dla nadziei na pokój, ale dla życia ludzkiego jako całości. Wojna w tych czasach, dysponująca ogromnym zakresem technicznym, reprezentuje to, co Bobbio nazywa „bezwarunkowym złem absolutnym". Pokój nie jest zjawiskiem danym i utrwalonym. Wydarzenia historyczne pokazują nam ciągłe napięcia, które prowokują spory, zagrożenia i działania wojenne. Podążając za Kantem, pokój jest w istocie przeci-

wieństwem wojny, ale jest także pełnym nadziei ideałem, który jest budowany i musi być postrzegany jako ciągła potrzeba ludzkiej aktywności w obliczu powszechnej przemocy. Pokój jest ideą ludzkiej konstrukcji, której przyświecają realne i praktyczne cele, i musi być traktowany na równym poziomie z innymi wartościami i celami ludzkości: jako część cnotliwej konstrukcji istot ludzkich, którą można osiągnąć jedynie poprzez edukację i kulturę, które są podstawą konstelacji nawyków utożsamianych z życiem codziennym. Edukacja powiela idee kultury, ale zapewnia również dostęp do jej możliwych wariantów, poprzez które można osiągnąć kulturę pokoju. Może ukształtować pewną mentalność, paradygmat, który ucieleśnia ideę „sprzeciwu sumienia" wobec wojny i użycia broni. Edukacja jest jedynym sposobem, w jaki można przyjąć pokój jako *modus vivendi*, który określa najbardziej osobiste decyzje i podporządkowuje przestrzeń codziennego życia rozumowi lub „presji inteligencji". Jej początkiem może być świadomość wojny i jej konsekwencji, ponieważ, jak mówi Bobbio, przemoc nie jest matką historii, ale jej „grabarzem".

W pracy napisanej „na cztery ręce" i zatytułowanej „Nauka słuchania. Rozmowy na temat słuchania i troski o życie", Ana Corina Salas Correa (Universidad de Río de Janeiro) i Juliana Merçon (Universidad Veracruzana) zapraszają nas do przemyślenia i nowego zbliżenia się do idei pokoju. Uczestnicząc w dialogu autorek, zastanawiamy się nad słuchaniem jako możliwością tworzenia więzi i warunkiem, który sprzyja pewnego rodzaju pokojowi w codziennych relacjach i doświadczeniach. Dialog ten obejmuje również innych autorów, zwłaszcza Carlosa Lenkersdorfa (2011), który w książce „Nauka słuchania" dzieli się z nami centralnym miejscem słuchania w kulturze Majów, gdzie istnieje słowo mówione i słowo słyszane. Zwracając uwagę na język

i kulturę Tojolabal, w której słowo „wróg" nie istnieje, proponuje myśleć o pokoju jako „doświadczeniu nas" (nas jako „*nosotres*" z zastosowaniem gramatyki nie binarnej) opartym na akceptacji różnorodności i trosce o to, co żyje. Zanurzone w hegemonicznej kulturze, w której mówienie wydaje się ważniejsze niż słuchanie, i oddane procesom dialogu, autorki zadają sobie pytania: Jak słuchamy? Kiedy słuchamy? Kogo słuchamy? Gdzie słuchamy? Czego słuchamy? Co się dzieje, kiedy słuchamy? Czy słuchanie może umożliwić pokój? Z tej otwartości powstaje przestrzeń, w której możliwe jest splatanie różnych miejsc, różnych wymiarów, znaczeń i praktyk na rzecz pokoju.

Następnie prezentujemy swoisty esej-manifest Jaimego Martíneza Luny (Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca) zatytułowany „Pomiędzy zmysłami i oddechem. Znaczenie pokoju w perspektywie wiedzy naturalnej i życia wspólnotowego Zapoteków", w którym autor podsumowuje niektóre lekcje wyciągnięte z jego akademickiego i osobistego życia, zaangażowanego w pracę z rdzennymi społecznościami w stanie Oaxaca. W swym eseju argumentuje, że o pokoju nie można mówić ani budować go w oparciu o indywidualistyczny racjonalizm, charakteryzujący zachodnią kulturę dominującą dziś w przeważającej części świata. Z drugiej strony, społeczeństwa silnie związane z ziemią, takie jak tak zwana ludność rdzenna czy też pierwotna, która istniała przed okresem kolonialnym, pokazują nam inne sposoby bycia w świecie. Autor wprowadza pojęcie wspólnotowości (*comunalidad*), aby odnieść się właśnie do owych innych sposobów budowania relacji między ludźmi a także z istotami nie ludzkimi, które prowadzą do stanu harmonii porównywalnej z pokojem. Czerpiąc z mądrości ludów Mezoameryki, można wyobrazić sobie odmienny wzorzec cywilizacyjny, który nie tylko daje nam

nadzieję, ale także możliwość życia w pokoju. W tym znaczeniu zrozumienie, wzmacnianie i rozszerzanie doświadczeń wspólnotowości jest zadaniem dla nas wszystkich, twierdzi Martínez Luna.

Dopełniamy te pierwsze rozważania kategorią „Komunikacji spiralnej jako wkład w kulturę pokoju" autorstwa Gustava Lópeza Mendozy (Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca). Autor argumentuje, że Zapotecy z regionu Sierra Juárez – będący spadkobiercami pierwotnych kultur tego regionu położonego w stanie Oaxaca – wykorzystują tradycyjne formy komunikacji w celu stworzenia atmosfery pokoju w życiu codziennym. Wyjaśnia, że rdzenne społeczności regionu mają specyficzny sposób organizacji i komunikowania się, a przede wszystkim podejmowania decyzji na plenarnym forum, gdzie preferowana jest jednomyślność (konsensus), co pozwala zminimalizować napięcia i uniknąć jednostronnych, dyskryminujących, wykluczających lub brutalnych rozwiązań. Opierając się na swoim doświadczeniu życiowym i niektórych ideach Ivana Illicha krytycznych wobec kultury zachodniej, zapotecki komunikolog proponuje nazwać tę formę języka „komunikacją spiralną" i odnieść ją bezpośrednio do wizji życia społeczności tubylczych opartych na słowie mówionym. Ten sposób komunikacji odzwierciedla wartość wspólnego dobra zakorzenionego w kulturze zapoteckiej i wspólnotowości jako podstawy organizacji i zbiorowego działania.

Kolejne trzy artykuły wywodzą się z projektów opartych na współpracy między uniwersytetem, organizacjami pozarządowymi i lokalnymi społecznościami w stanie Veracruz. Pierwszy z nich, autorstwa Gialuanny Ayory, Yonatana Duque Villi i Zuleimy Delgado Vicuñi (Universidad Veracruzana) łączy temat

dzieciństwa, terytorialności i jej wspólnego poznawania jako sposób na budowanie pokoju w przestrzeni społecznej. Praca po części jest efektem wspólnej inicjatywy dwóch organizacji pozarządowych, *Bunko Papalote* z Meksyku i *Mi Comuna* z Columbii, które we współpracy ze środowiskiem akademickim promują procesy, w których czytanie literatury z dziećmi pozwala budować ważne przestrzenie dla rozważań i działań ku zmianom, wzmacniając praktyki kreatywnego i pokojowego oporu wobec codziennych form przemocy. Autorzy towarzyszą dzieciom z okolic Xalapy w stanie Veracruz w procesach na rzecz budowy kultury pokoju. Śledzimy doświadczenia zdobyte w ramach organizacji pozarządowej „Kustoszy Archipelagu Lasów i Dżungli" i jej sekcji dziecięcej, a następnie uczestniczymy w zajęciach „Taczki Literackiej" w miejskim parku La Loma, promujących ochronę przyrody i rewitalizację przestrzeni publicznej poprzez aktywne z niej korzystanie. Wyróżniają się tu kategorie „tożsamości terytorialnej" i „pokoju wspólnotowego" (wyrażonego w liczbie mnogiej jako *paces comunitarias*) a także centralne usytuowanie roli dzieci i literatury dziecięcej, pozwalające na opracowanie nowych strategii przyczyniających się do rozwijania kultury pokoju w konkretnych przestrzeniach.

W następnym rozdziale Litay Ortega Hueso (Universidad Veracruzana) dzieli się z nami swoimi doświadczeniami z udziału w pokojowym oporze społeczności Barranca Grande wobec nałożonej przez władze przymusowej eksmisji pod pretekstem ochrony życia mieszkańców w warunkach klęsk żywiołowych. Świadectwo to przyczynia się do zrozumienia złożonej tematyki często mało widocznych - choć powszechnych w regionie - „zmagań ontologicznych", toczonych przez niewielkie społeczności lokalne, których całokształt egzystencji jest zagrożony przez plany

rozwoju o charakterze neokolonialnym i jednostronne decyzje polityczne, faworyzujące obce interesy. Ta położona w górzystym regionie stanu Veracruz miejscowość, której mieszkańcy zajmują się uprawą kawy, jest przykładem tego jak siła kapitału może wymazać z mapy niewygodny punkt. Poprzez rekonstrukcję lokalnej historii pokazano tu logikę, interesy i siły zaangażowane w fizyczną, społeczną i symboliczną dezintegrację tkanki społeczno-terytorialnej, przekształcając tę miejscowość w „wioskę widm". Praca zagłębia się w analizę różnych form przemocy stosowanej przez władze - od krzywdzących narracji po opresyjne działania - pokazując jednocześnie, że głównym poziomem walki o zbiorowe przetrwanie jest życie codzienne i wzajemna troska mieszkanców, która podtrzymuje ich istnienie od pokoleń. Praca z dziećmi jest centralnym tematem interwencji autorki na rzecz rewitalizacji społecznej i kulturowej w Barranca Grande. W opracowaniu tematu zastosowano perspektywę pokoju i niestosowania przemocy (zwłaszcza natury epistemologicznej), wkład eko-feminizmu oraz metodologie „delikatnego działania" (Peat, 2008), które umożliwiają dowartościowanie lokalnej tożsamości i wspólnego dobra, pomagając w odbudowie tkanki społecznej. W kontekście zdominowanym przemocą strukturalną, podkreśla się potrzebę pokojowych procedur, jako sposobu na umocnienie praw człowieka, lokalnej autonomii i pokoju w pluralistycznym świecie.

Podobnie Adrián Ciprés Chávez i Krystyna Paradowska (Universidad Veracruzana) podejmują wyzwanie jakim jest wdrożenie perspektywy pokoju na polu ochrony środowiska, zwłaszcza w kontekstach społeczno-środowiskowych zdominowanych konfliktami i przemocą. W pracy skupionej na potrzebie krzewienia pokoju również na polu ochrony przyrody, przedsta-

wiono przypadek rejonu lagun Mandinga nad Zatoka Meksykańską, zagrożonych obecnie szybką ekspansją projektu deweloperskiego o nazwie „Riviera Veracruzana". Rozbudowa luksusowych osiedli, przystani dla jachtów i centrów handlowych w sąsiedztwie wydm, lagun, lasów namorzynowych i tradycyjnych osad rybackich przyczynia się do pogłębienia starych problemów i powstania nowych konfliktów, co utrudnia w dużej mierze skoordynowany udział stron zainteresowanych wspólnym i zrównoważonym gospodarowaniem miejscowymi zasobami naturalnymi. Praca skłania nas by spojrzeć na temat ochrony środowiska również jako pole działań na rzecz pokoju, afirmując wspólne i polubowne uczestnictwo w dbaniu o środowisko naturalne i jego bioróżnorodność. Przykład ten ukazuje, iż zarówno troska o przyrodę, jak i o pokój, wymagają udziału wszystkich podmiotów w ramach demokratycznego zarządzania danym terytorium.

Kolejne studium wywodzi się z projektu „Ekohydrologia dla rozwoju zrównoważonego i współzarządzanie zasobami wodnymi dla wspólnego dobra" realizowanego przez zespół badaczy z Instytutu Ekologii (Instituto de Ecología, AC.): Carmen Magandę Ramírez, Marię del Socorro Aguilar Cucurachi, Xochitl León Estradę, Hugo Lópeza Rosas i Patricię Moreno-Casasolę. Autorzy zastanawiają się nad środowiskowym wymiarem pokoju, w szczególności w odniesieniu do społecznego zarządzania wodą pitną. Rozdział „Wspólnotowe zarządzanie wodą w kompleksie lagun Alvarado" przedstawia sytuację nadrzecznej społeczności Costa de San Juan, której mieszkańcy, nie mając regularnego dostępu do wody pitnej ani do usług sanitarnych, organizują się w celu zapewnienia każdej rodzinie minimalnej ilości wody do codziennego spożycia. W ten sposób mieszkańcy przyczyniają się do budowania codziennego pokoju, zapewniając wszystkim członkom

społeczności dostęp do tego istotnego zasobu, którego niedobór w innych regionach może prowadzić do konfliktów. Sytuacja ta jest powszechna w wioskach dolnego dorzecza Papaloapan obfitującego w rzeki i laguny, ale paradoksalnie bez dostępu do wody pitnej, z wodami gruntowymi zanieczyszczonymi bakteriami coli lub zasolonymi, gdzie dostęp do wody staje się coraz bardziej niepewny ze względu na skutki zmian klimatycznych i niewłaściwe praktyki w korzystaniu z tego zasobu. Praca oferuje niezbędną kontekstualizację tematu praw człowieka do wody i udogodnień sanitarnych, ukazuje pilną potrzebę uwidocznienia korzyści płynących ze wspólnotowego gospodarowania tym zasobem, a także potrzebę wsparcia, na jakie ten system zasługuje w tej i innych społecznościach Meksyku.

Zamyka tę cześć książki praca Francisca Xaviera Martíneza Espondy z meksykańskiej organizacji pozarządowej Territorios Diversos para la Vida (*TerraVida AC.*) zatytułowana „Powstawanie demokracji biokulturowej. Przekształcając przemoc poprzez dostęp rdzennej ludności do wymiaru sprawiedliwości". Autor zastanawia się nad tym, w jaki sposób nadzieja i opór ludów i społeczności są sercem cyklu dostępu do sprawiedliwości, który aktywując się, stwarza nowe sieci wsparcia, nową wiedzę, nowe marzenia i oczywiście nowe nadzieje. Mówiąc z perspektywy prawnika i obrońcy praw człowieka i środowiska, autor wskazuje, iż walka o sprawiedliwość społeczno-środowiskową prowadzona przez rdzenną ludność i tak zwane „społeczności z nią porównywalne" może przekształcić świat, przyczyniając się do mitygacji kryzysów i zbudowania procesów pokojowych. Na podstawie kilku przykładów z południowego Meksyku obserwujemy, jak w celu zwalczania przemocy dotykającej rdzenną ludność wdraża się szereg strategii, które z jednej strony dążą do poszanowania

ich praw człowieka, zachowania własnego dziedzictwa biokulturowego i afirmacji ich projektów życiowych, a z drugiej strony zmierzają do przekształcenia struktur, instytucji i norm, które naruszają wspomniane prawa, w celu zbudowania procesów pokojowych. Walka ta jest również źródłem nowej idei: demokracji biokulturowej, która została przedstawiona w tej pracy.

Druga część książki to teksty badaczy ze Śląska, które metodologicznie i doświadczeniowo przenoszą nas do Europy Środkowej. Ilona Copik w tekście „Przestrzenie (nie)pokoju – filmowe wyobrażenia Ziem Zachodnich i Północnych w perspektywie doświadczeń migracji i zmiany kulturowej" analizuje reprezentacje przestrzeni utraconych/ odzyskanych po 1945 roku w wybranych polskich filmach fabularnych. Skutkiem II wojny światowej i układów aliantów zawartych w Jałcie i Poczdamie (1945) było przesunięcie polskich granic państwowych na zachód i przeprowadzony na szeroką skalę transfer ludności cywilnej. W ten sposób powstał szeroki obszar terytoriów przechodnich, obejmujących takie krainy geograficzne jak: Śląsk, Ziemia Lubuska, Pomorze, Warmia i Mazury, na których nastąpiła całkowita wymiana ludności. Na postrzeganie ziem utraconych (z niemieckiej perspektywy) wpłynęło uczucie nostalgii, z kolei wizerunek tak zwanych ziem odzyskanych (z polskiej strony) zdominowała misja osadnictwa. W obu przypadkach wyobrażenia tej przestrzeni pozostawały kontrowersyjne, nacechowane niepokojem, traumatyczną pamięcią migracji, zmianą kulturową, utratą tożsamości. Pytania badawcze dotyczą tego, jak filmy fabularne ukazują to, co „poniemieckie", jak dawny niemiecki wschód i kolonizowany po

wojnie polski zachód funkcjonuje w wyobraźni filmowców, jak kino tematyzuje skonfliktowane kultury pamięci polskiej i niemieckiej. Rozważany jest potencjał filmu jako narracji o przestrodze przed inklinacjami totalitarnymi, niosącej przesłanie na temat możliwości międzynarodowego dialogu o przeszłości i pokoju. Obszarem badawczym są wybrane filmy polskie i koprodukcje: „Rok spokojnego słońca" (1984) w reż. Krzysztofa Zanussiego, „Odjazd" (1991) w reż. Magdaleny, i Piotra Łazarkiewiczów, „Wróżby kumaka" (2005) w reż. Roberta Glińskiego, „Weiser: (2000) w reż. Wojciecha Marczewskiego; „Róża" (2011) w reż. Wojciecha Smarzowskiego.

Dariusz Kulas w tekście „Niepokojący pokój bunkrów. Opowieść lokalna" proponuje spojrzenie na zjawisko/fakt pokoju przez pryzmat Obszaru Warownego „Śląsk" i niemieckich fortyfikacji tzw. Oberschlesien-Stellung (Pozycja Górnośląska), które powstały na ówczesnej granicy polsko-niemieckiej. Powstanie niemieckich, jak i polskich fortyfikacji to lata 30. XX wieku, aczkolwiek intensyfikacja prac po stronie polskiej owocuje już pojawieniem się pierwszych schronów bojowych w 1933 roku, a efekt prac niemieckich to rok 1939. Osią namysłu nie jest jednak sama tkanka budowli militarnych i fortecznych, słusznie porównywana z Linią Maginota (o tyle ciekawszą, bo umocowaną w gęstej tkance miejskiej), choć wydźwięk tego przeznaczenia będzie pobrzmiewał w proponowanym ujęciu; ale samo „życie kulturowe" Obszaru Warownego „Śląsk" przywołujące „niepokojący pokój". Pozwala to autorowi skupić się na aspekcie lokalnym, ludzkim i kulturowym, na tym, czym ten szlak fortyfikacji był, jest i może się stać w odbiorze mieszkańców „miast twierdz" Górnego Śląska. Autor zwraca uwagę na czas funkcjonowania OW „Śląsk" w kulturze, na to, jak nakładają się na siebie

dwie tragedie: przesunięcia granic i wysiedlenia ludności po obu stronach. To ważny moment w Historii, związany z tym, jak obszar zmilitaryzowany po obu stronach granicy, niegdyś „stojący" na straży pokoju, uległ dewaluacji, a dawne polskie dziedzictwo stało się – przez programowaną niewiedzę kulturową po 1945 roku – niechcianym dziedzictwem niemieckim w oczach „nowych" mieszkańców i „starych", którzy „już zapomnieli". Jest to opowieść lokalna tocząca się w cieniu historii odchodzącej, wypychana skutecznie przez nową propagandę operującą ujednoliconym obrazem dla wszystkich, zapełniona nowym doświadczeniem kulturowym zaprowadzającym pokój.

Aleksandra Kunce w eseju „Śląsk – wzorzec mistyczny. Ζωή (zōē), miłość, pokój" rozważa Śląsk jako kraj naprowadzający na mistyczną ideę pokoju. To region w Europie Środkowej, który na przestrzeni wieków był pod panowaniem czeskim, niemieckim, austriackim, polskim, ale też był naznaczony osobnością Księstwa Śląskiego, chociaż podzielonego na Śląsk Górny i Dolny, potem uchwytnego przez rozliczne pomniejsze księstwa śląskie. Gdy jednak spojrzymy niematerialnie, to dostrzeżemy, że pod osobnością historyczną i krajobrazem, wypracowano osobne dziedzictwo kulturowe, które dziś stanowi swoisty testament kulturowy. Co ciekawe, testamentu tego nie sposób sprowadzić do repertuaru obyczajów, obrzędów, tradycji kulinarnych, cech ubiorów, tradycji pracy w kopalni czy hucie etc. (chociaż to w jakiejś mierze jest śląsko znakowe), gdyż to testament powołujący swoisty projekt teocentryczny. Gdy wnikliwie się przyjrzeć Śląskowi, jako przestrzeni ducha, to odkryjemy wzór budowany na: (1) idei pokoju – ogarniającego i wymykającego się skończonym wymiarom świata; (2) mistycznej ścieżce – którą niegdyś kroczyli Angelus Silesius, Daniel von Czepko und Reigersfeld, Jakob

Böhme, a którą Śląsk rozwijał potem przez wzorce myślenia i życia, splatając rzeczy, ludzi, ziemię i niebo; wreszcie na (3) idei Zycia – to jest na nowotestamentowej idei Zωή [zoe]. Antropologia śląska podpowiada, że anthropos to na Śląsku mało, a istotne zorientowanie jest zawsze wertykalne. Śląskie bycie układa się w codziennie podtrzymywane i wypełniane dzieło teocentryczne.

Katarzyna Giereło-Klimaszewska proponuje zbadanie możliwości reoznaczenia krajobrazu kulturowego Dolnego Śląska, a w szczególności „poniemieckiego" dziedzictwa architektonicznego Sudetów, jako sposobu na podnoszenie świadomości, akceptacji i budowanie pokoju. W tekście „»Poniemieckie« jako trudne dziedzictwo – architektura Kotliny Jeleniogórskiej i Dolnego Śląska w świadomości pokoleń", autorka zgłębia skomplikowane relacje między dziedzictwem kulturowym a tożsamością współczesnych mieszkańców regionu. Po II wojnie światowej, w wyniku przesunięć granic i zmian demograficznych, „Ziemie Odzyskane" stały się domem dla nowych polskich osadników, którzy zastąpili poprzednich niemieckich mieszkańców. Trauma wojenna oraz brak poczucia przynależności do nowo przydzielonych terenów przyczyniły się do pewnej formy zaprogramowanej ignorancji wobec poniemieckiego dziedzictwa architektonicznego. Kotlina Jeleniogórska, z bogatym i prawie nienaruszonym zasobem architektonicznym pozostawionym przez Niemców, stanowi wyjątkowe pole badawcze dla analizy wpływu historycznych zaszłości na współczesne postrzeganie dziedzictwa. Przez lata, wiele z tych budynków popadło w ruinę lub zostało adaptowane bez zachowania pierwotnych cech stylowych. Jednakże rosnąca świadomość kulturowa oraz popularność turystyki dziedzictwa doprowadziły do zmiany podejścia i docenienia lokalnej architektury jako

cennego elementu tożsamości regionalnej. Wyzwaniem pozostaje edukacja i zwiększenie świadomości na temat wartości ochrony dziedzictwa poniemieckiego nie jako obcego, ale jako integralnej części historii regionu. Współczesne projekty renowacyjne, które starają się przywrócić dawny blask tym budynkom, są świadectwem zmieniających się postaw. Jednocześnie, niektórzy lokalni inwestorzy i architekci dążą do tworzenia nowych projektów, które czerpią inspiracje z tradycyjnych form, co wskazuje na pozytywny kierunek w ochronie regionalnego dziedzictwa. Trudne dziedzictwo poniemieckie Kotliny Jeleniogórskiej staje się dzięki zmianie społecznej świadomości ważnym elementem lokalnej tożsamości, co może być obiecującym kierunkiem dla przyszłości regionu w kontekście zrównoważonego rozwoju i turystyki kulturowej.

Paweł Paszek w tekście „Niżej. Minima oikologia" zwraca uwagę na to, że antropoceniczne geohoryzonty i topografie, od centrów po peryferie, charakteryzują się znacznym zróżnicowaniem – od maksymalistycznie zagospodarowanych i zorganizowanych przestrzeni, w tym lokacji miejskich i terenów industrialnej intensywnej eksploatacji, przez przestrzenie pośrednie, tereny wiejskie, eksploatowane ekstensywnie i wybiórczo, choć bardziej subtelnie to nie mniej destrukcyjnie, dalej przez antropogeniczne enklawy parków i rezerwowanych krajobrazów, aż po nieliczne już miejsca, w których bezpośredni udział człowieka zdaje się niewielki, nieznaczący. Przyglądając się tej bardziej i mniej ekumenicznej przestrzeni z pewnej wysokości, dostrzec można, że tę spektralną całość coś łączy – wszędzie, od centrów po peryferie odnaleźć można porzucone post-miejsca, przestrzenie odsunięte, wykluczone, leżące odłogiem, terenowe marginesy, strefy, trzecie natury, rezydua ruderalnego życia. Te przestrzenne pasma i archipelagi stanowią dowody na istnienie pewnego splątania.

Wobec wspomnianych pasm i archipelagów topografii niższych i mniejszych, zachodzi pewna analogia w kulturze – to znaczy w pewnej jej tradycji oligooptycznego spojrzenia, które skupia się na niższych i mniejszych splątanych życiach i obecnościach, pozostających w cieniu tego, co nieobecne, śmiertelnych i słabych, nadto niewidocznych w jaskrawości wielkich narracji postępującej ludzkości. Niskim przestrzeniom trzeciej i czwartej natury towarzyszą znaczenia i sensy opowiadane i tworzone, między innymi, przez Juana Ramona Jiméneza (*Platero y yo*), Stanisława Vincenza (Na wysokiej połoninie), Elizabeth Bishop (*Geography*), Teresę Murak (*Rzeźba dla ziemi*), Jun'ichirō Tanizakiego (*Pochwała cienia*), Anne Lowenhaupt Tsing (*The Mushroom at the End of the World*). Esej stanowi konstelacyjną lekturę-praktykę owych przestrzeni i tekstów. Próba ukazania swoistej zależności pomiędzy pozornie tak różnymi wymiarami, staje się ostatecznie próbą dziejów mniejszych i niższych form życia. W świetle dziejących się katastrof i przemian takowe fabuły tworzą opowieść o możliwości pokoju „obietnicy i ruin", którą musimy poznać.

❋

Oddajemy do rąk czytelników tom, w centrum którego jest idea pokoju. Książka ta stanowi propozycję rozważań nad tą upragnioną wartością, ale i poczytuje sobie za cel wniesienie wkładu w kulturę pokoju. Propozycje współistnienia narracji, wzorców zachowań i myślenia wskazują nam ścieżki budowania pokoju w życiu codziennym w jego wymiarze lokalno-wspólnotowo-terytorialnym. Ufamy, że pokój zaprowadzamy także słowem jednoczącym odległe przestrzenie południa Meksyku i Śląska.

PARTE I

CZĘŚĆ I

Escribir la paz: Sureste mexicano

Krystyna Barbara Paradowska

¿Cómo escribir sobre la paz? ¿Cuáles son los principales motivos para colocar este valor en el corazón de la reflexión verbalizada y escrita, saturarla y atravesarla con la idea de paz? ¿Cuáles podrían ser los principales referentes, abordajes y lecciones aprendidas por los autores de los textos que integran este volumen? Estas preguntas son los ejes del breve ensayo que introduce a la primera parte del libro, compuesta por nueve trabajos que narran las experiencias del Sur mexicano, representado aquí por los estados de Veracruz, Oaxaca y Puebla. Sin pretensiones de ofrecer respuestas únicas, definiciones cerradas o verdades sobre estas contribuciones, esta primera lectura solo desea insinuar posibles miradas y vínculos, mismos que los lectores pueden retomar o desechar en sus propias búsquedas del significado desde el diálogo íntimo con los autores y sus propios mundos de vida. Tampoco insiste en articular o circunscribir rigurosamente estas narrativas y prácticas de paz a grandes teorías, ideaologías o

corrientes de pensamiento, pese que las filiaciones son a menudo –aunque no siempre– evidentes, porque no queremos mutilar la originalidad de los trabajos o la singularidad de cada experiencia que aquí se retrata. El tema queda abierto a nuevas lecturas y nuevos escritos, así como queda abierta e inacabada la tarea misma de construir la paz desde la dimensión cotidiana.

Las y los autores quienes respondieron a la invitación a escribir sobre la paz lo hacen desde una multiplicidad de lugares donde converge lo privado, lo público y lo profesional, fuertemente arraigado en la realidad socioambiental, cultural y política de la región. La experiencia de vivir la ausencia de la paz y luchar –pacíficamente– por restablecerla definen el conjunto de las contribuciones. El reclamo de paz nace desde el desacuerdo con la impaz presente en múltiples niveles y escalas de la realidad que nos envuelve. A través de los textos observamos una violencia naturalizada y cotidiana, convertida en violencia institucional ejercida sistemáticamente por el Estado y sus instituciones, el capital y el crimen organizado, como reflejo del antropocentrismo, patriarcalismo y adultocentrismo que atentan en contra de los sectores más vulnerables: las infancias, las mujeres, los pueblos originarios o los "no-tan-modernos", los campesinos y, desde luego, en contra de la Naturaleza y la Vida misma. La presencia del machismo, la llamada "narco cultura" y el colonialismo interno satura la región y se manifiesta en la desigualdad y la violación de derechos fundamentales, en despojos y desterritorialización de personas y comunidades, participa en crear inseguridad, crisis de valores y apatía, debilita el tejido social y atenta contra el bien común, agudiza todavía más los conflictos socioambientales de por sí complejos y delicados. Esta "especificidad regional" se refuerza con las tendencias globales de crisis de valores asociadas

al sistema moderno capitalista, que varios autores intentan nombrar y explicar desde las nociones paradigmáticas del tiempo actual, tales como: la *necropolítica* que describe las ontologías que convierten las formas de vida en objetos, recursos o instrumentos, cuyo uso y explotación llevan al despojo, devastación, asesinato y olvido (Mbembe, 2011); la *pedagogía de la crueldad* que "engloba a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas" (Segato, 2018); o la *sociedad de cansancio* para señalar la manera oculta y perversa de la violencia ejercida mediante la auto-explotación (Han, 2012). Los autores convergen en que ninguna de estas tendencias es una condena que debemos cargar, pues la violencia no es determinante ni esencial para el ser humano y los contextos de impaz pueden ser transformados mediante nuestra acción consciente, comprometida y solidaria, en espacios de paz.

La mirada desde el Sur se caracteriza por un posicionamiento intercultural crítico, decolonial y feminista que apuesta por la construcción de paces desde sus propias territorialidades. La narrativa que surge desde el Sur –y específicamente del sureste mexicano– abreva, participa y recrea las ontologías y las epistemologías de la región. No obstante, no abandona por completo el interés de diálogo con el "Occidente" y sus nociones (¿hegemónicas?) de paz que aquí son retomadas y resignificadas, tanto para reforzar lo universal como para marcar la diferencia. Se afirma constantemente la dimensión territorial y biocultural del pensamiento y la acción en torno a la paz.

A lo largo de esta sección se exploran relaciones de la paz con muchos otros aspectos de la vida humana, desde los más evidentes hasta los más sorprendentes, creando asociaciones inespera-

das. La dimensión de paz resalta naturalmente en el campo de la educación, la justicia, derechos humanos, derecho al agua y al territorio; en las formas democráticas de participación social; en las demandas de justicia ambiental y los derechos de la naturaleza; en la práctica participativa de la conservación ecológica y en la búsqueda de la sustentabilidad. Pero también resuena con los valores ancestrales de los pueblos originarios, en su buen vivir basado en formas armoniosas y respetuosas de relacionarse con nuestros semejantes y otros muy diferentes; en su manera de organizarse y comunicarse desde la oralidad "en espiral" que busca el consenso, el bien común y el bienestar de todos los seres. La paz también se gesta y se encuentra, leemos, en los sentidos, en la escucha y en la respiración. La paz está en la conversación y en el cuidado de la vida.

En esta búsqueda comprometida de transformación hacia sociedades y lugares definidos por la cultura de paz, surgen múltiples preguntas que las y los autores nos comparten e invitan a reflexionar en colectivo. ¿Cuál es el papel de la educación? ¿Cuál de la escuela y la academia? ¿Dónde están las niñas, niños, adolescentes y jóvenes y dónde los adultos en todo esto? ¿Dónde las culturas originarias y sus territorios? ¿Dónde el ser humano y dónde la naturaleza y otras formas de vida? ¿Qué nos pueden enseñar los pueblos tradicionales, con su visión del mundo y la ética ancestral definida por el cuidado de la vida? ¿Puede la civilización occidental gestar y procurar la paz? ¿Es posible construir o cultivar la paz en contextos en los que vivimos? ¿Puede la gestión comunitaria de los recursos vitales ser fuente de la paz comunitaria? ¿Puede la conservación ecológica contribuir a la paz humana y entre especies? ¿Cómo cuidar al otro sin ejercer violencia? ¿Cómo encontrarme con aquel o aquello que es diferente a mi?

¿Por qué resulta tan complejo abandonar o transformar paradigmas, instituciones, normas y modelos violentos que rigen nuestra sociedad? ¿Puede la escucha posibilitar la paz? ¿Qué es la paz?

De las constelaciones de inquietudes, asociaciones e interrogantes emergen no pocas afirmaciones y éstas apuntalan a cada paso los caminos individuales y colectivos hacia la paz. La primera certeza que aquí aflora es que "no se puede vivir humanamente sin paz: en la desconfianza y la desesperanza" (García Pérez). Caer en la resignación o complicidad con el sistema basado en "no-paz" no traerá felicidad a nadie, mientras que hasta pequeños actos de resistencia a las violencias generan transformación real y ofrecen esperanza de paz. La cotidianidad es el espacio principal –si no el más importante– donde estos actos de resistencia y difícil construcción de paz acontecen.

Se señalan varios ámbitos desde los que la paz cotidiana se puede edificar y reforzar. El primero es "la educación como modo más efectivo de vislumbrar y materializar la paz en los espacios de la cotidianidad" (García Pérez). La segunda es la escucha y la comunicación que genera ambiente de paz (Salas y Merçon). Sigue la comunalidad (Martínez Luna), entendida como la "forma de vida y razón de ser de las comunidades originarias", "que se recrea a través de los llamados "valores comunitarios" los cuales son reciprocidad, respeto, ayuda mutua, amor, igualdad, solidaridad y consenso, mismos que en el ámbito de la cultura occidental han sido tomados en cuenta como parte de la cultura de la paz" (López Mendoza). La enseñanza sobre la paz proviene también de las ontologías relacionales que han persistido en la periferia de la modernidad, que "cultivan una especie de hermandad con seres muy diversos –estas formas de pensar, sentir y ser en reciprocidad con una comunidad de vida ampliada" (Ayora, Duque

y Delgado). La paz se persigue colectivamente apoyando causas justas, participando localmente, con sociedad civil o la academia comprometida en la defensa de lo que actualmente es más vulnerable: los mundos relacionales y la naturaleza. En los acuerdos, alianzas y el hacer compartido es donde florecen formas "creativas, críticas y lúdicas" de luchas pacíficas que acontecen en todos los rincones del espacio que nos interesa. Las luchas territoriales y por la justicia socioambiental requieren integrar conocimientos disciplinarios como el derecho, la ecología y la pedagogía –por mencionar solo algunos presentes en el tomo– y atravesarlos con la preocupación por la paz. Así, la propuesta de paz que emerge de estas páginas se convierte en una tarea colectiva, intercultural, multiactoral y transdisciplinaria.

Finalmente, ¿Qué interpretaciones y propuestas epistémico-políticas se decantan de las aportaciones de los autores de la sección mexicana del libro? Encontramos aquí la búsqueda de una "paz sostenible" que se muestra alcanzable siempre y cuando se convierta (con la ayuda de la educación) en *modus vivendi* es decir hábito cotidiano de brindar ayuda, cuidado, respaldo y amor (García Pérez). Se piensa la paz como "vivencia del nosotres" desde el reconocimiento y cuidado de lo que vive en sus más diversas manifestaciones –desconocidas, múltiples y no hegemónicas– y la comunicación no violenta con todas las vidas con las que estamos en relación (Salas y Merçon). Un puente necesario entre las categorías de vida y paz es la categoría de "cuidados" como complemento "indispensable para pensar quiénes, cómo y para qué sostenemos la vida, y por lo tanto para pensar cómo logramos construir una cultura de paz" (*idem*). Simultáneamente, de la convivencia basada en las reglas de la comunalidad y la oralidad emerge la "comunicación espiral" como estrategia cuidado-

sa para fortalecer valores en común, lograr la armonía y el consenso y por lo tanto, recrear la paz cotidiana (López Mendoza). La vida comunal y "la ciencia natural" de los pueblos originarios nos provocan a resignificar este concepto y hablar de "armonía" –sustentada en el reconocimiento de la equidad natural entre todos los seres– y no de paz, como el estado deseado y alcanzable de nuestra existencia colectiva (Martínez Luna).

Una de las consecuencias más destacadas de sumergirnos en los diversificados contextos de luchas territoriales en México –donde el cuidado de los valores en común y del medio natural se manifiestan de muchas maneras– nos demanda "pluralizar estas experiencias en lugar de nombrarlas en singular" y hablar no de la Paz, sino de paces. La mirada de paces comunitarias propuesta desde el posicionamiento descolonial asume que:

> "Necesitamos construirla con lógicas y cosmovisiones de nuestros pueblos de Abya Yala, por tanto desde nuestras prácticas y territorialidades indígenas, afrodescendientes, mestizas, de diversas latitudes. Por tanto, las paces comunitarias se construyen desde la diversidad cultural, de género y etaria en búsqueda de ampliar y enriquecer los procesos de diálogo y acuerdo, así como de reconocimiento de las desigualdades." (Ayora Vázquez, Duque Villa y Delgado Vicuña)

Como señalan los autores, identidad territorial y paces comunitarias se sitúan "como dos categorías que permiten reflexionar y detonar estrategias que aportan a la cultura de paz en espacios concretos". El tejido de paces comunitarias se realiza mediante el trabajo con las infancias (Ayora Vázquez *et al.*; Ortega Hueso), en

la gestión comunitaria del agua (Maganda *et al.*), en la conservación participativa de la biodiversidad (Ciprés Chávez y Paradowska) y en las luchas ontológicas de los pueblos que defienden sus territorios y formas de vida campesinas y comunitarias (Ortega Hueso; Martínez Esponda). Finalmente, se propone transformar la violencia desde el ejercicio de derechos y la emergente democracia biocultural (Martínez Esponda).

Invitamos a las y los lectores a conocer los testimonios que integran esta parte del libro y, desde el diálogo con los autores, hacer un ejercicio de releer nuestras propias realidades cotidianas desde la perspectiva de paz.

Bibliografía recomendada:

Adams, D. (2014). Cultura de paz: una utopía posible. Herder.

Alatorre, G., Moreno, V. y Ayora, G. (eds.). (2024). La academia movilizada en defensa de la vida. Una experiencia Mexicana. Universidad Veracruzana.

Boff, L. (2002). El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra. Trotta.

Cruz Hernández, D. T., Bayón, M. y Jiménez, M. (eds.). (2020). Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas. Ediciones Abya-Yala, Libertad Bajo Palabra y Bajo Tierra Ediciones.

Escobar, A. (2010). Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Envión Editores.

Han, B.C. (2012). La sociedad del cansancio. Herder.

Jaime-Salas, J. (2019). Descolonizar los estudios de paz: Un desafío vigente en el marco de la neoliberalización epistémica contemporánea. Revista de Paz y Conflictos, 12(1), 133-157. https://doi.org/10.30827/revpaz.v12i1.8307

Jaime-Salas, J. R., Gómez Correal, D., Pérez de Armiño, K., Londoño Calero, S. L., Castro Herrera, F. S. y Jaramillo Marín, J. (2020). Paz decolonial, paces insubordinadas. Conceptos, temporalidades y epistemologías. Pontificia Universidad Javeriana.

Kunce, A. (2019). Being at home in a place: The philosophy of localness. Elipsa Publishing House.

Lederach, A. J. (2020). Feel the grass grow: Ecologies of slow peace in Colombia. University of Notre Dame Press.

López Martínez, M. (ed.). (2004). Enciclopedia de paz y conflictos. Instituto de la Paz y los Conflictos; Universidad de Granada.

Mac Ginty, R. (2021). Everyday peace. How so-called ordinary people can disrupt violent conflict. Oxford University Press.

Mbembe, A. (2011). Necropolítica. Melusina.

Molina Rieda, B. y Muñoz, F. (eds.). (2004). Manual de paz y conflictos. Instituto de la Paz y los Conflictos; Universidad de Granada.

Merçon, J., Ayala-Orozco B. y Rosell, J. (eds.). (2018). Experiencias de colaboración transdisciplinaria para la sustentabilidad. Copit Arxives.

Oswald Spring, U. y Serrano Oswald, S. E. (eds.). (2018). Riesgos socioambientales, paz y seguridad en América Latina. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM).

Porto-Gonçalves, C. W. (2009). Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina: geografía de los movimientos sociales en América Latina. Instituto Venezolano de Ciencia y Tecnología.

Richmond, O. (2011). A post liberal peace. Routledge.

Rodríguez-Villasante, T. (2014). Redes de vida desbordantes. Fundamentos para el cambio desde la vida cotidiana. Los Libros de la Catarata.

Segato, R. (2018). Contra-pedagogías de la crueldad. Prometeo Libros.

Sousa Santos, B. (2009). Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. En J. G. Gandarilla Salgado (ed.), Una epistemología del Sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social (pp. 98–159). CLACSO; Siglo XXI.

Walsh, C. (ed.). (2013). Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Ediciones Abya-Yala.

Pisanie pokoju-
Południowy Meksyk

Krystyna Barbara Paradowska

Jak pisać o pokoju? Co leży u podstaw umieszczenia tej wartości w sercu refleksji werbalnej i pisanej, połączonej i nasyconej ideą pokoju? Jakie są główne odniesienia, podejścia i wnioski wyciągane przez autorów tekstów składających się na nasz tom? Te pytania są głównymi osiami krótkiego eseju wprowadzającego w pierwszą część książki, która składa się z dziewięciu prac skupionych na doświadczeniach meksykańskiego Południa, obejmującego tu stany Veracruz, Oaxaki i Puebli. Nie zamierzamy formułować ostatecznych odpowiedzi, zamkniętych definicji lub jednoznacznych prawd na tematy podejmowane. Pragniemy jedynie zasugerować możliwe spojrzenia i powiązania, które czytelnicy mogą przyjąć lub odrzucić w swoim własnym poszukiwaniu znaczeń, poprzez intymny dialog z autorami i z własnymi doświadczeniami. Nie nalegamy też na rygorystyczne przypisanie tych narracji do wielkich teorii, ideologii lub nurtów myślowych, nawet jeśli związki te są często – choć nie zawsze – oczywiste, ponieważ nie chcemy okaleczać oryginalności tychże prac ani wy-

jątkowości każdego przedstawionego tutaj doświadczenia, czy tez ograniczać ich odbioru. Temat pozostaje otwarty na nowe lektury i nowe opisy, podobnie jak samo zadanie szerzenia pokoju w wymiarze codzienności pozostaje otwarte i niedokończone.

Autorzy, którzy odpowiedzieli na to zaproszenie, podejmują temat z wielu perspektyw, w których zbiegają się sfery prywatna, publiczna i zawodowa, jednocześnie pozostają one silnie zakorzenione w społeczno-środowiskowej, kulturowej i politycznej rzeczywistości regionu. Egzystencjalne doświadczenie braku pokoju i starania o przywrócenie tego pożądanego stanu to źródła, które definiują ich wspólny wkład. Domaganie się pokoju rodzi się z niezgody na objawy przemocy, które przenikają się na wielu poziomach i są dostrzegalne w różnych skalach rzeczywistości. W tekstach obserwujemy znaturalizowane i codzienne wymiary tejże przemocy, systematycznie stosowanej przez państwo i jego instytucje, kapitał i przestępczość zorganizowaną. Owa przemoc zinstytucjonalizowana jest odzwierciedleniem antropocentryzmu, patriarchalizmu i kultu „dorosłości", które atakują najbardziej wrażliwe przestrzenie związane z dziećmi, kobietami, ludami tubylczymi lub „społecznościami nie dość dostrojonymi do nowoczesności". I oczywiście atakują Naturę i Życie samo w sobie. Obecność zjawiska *machismo*, jak również tak zwanej „narkokultury" i wewnętrznego kolonializmu nasyca przestrzeń społeczną, przejawiając się w powszechnej nierówności i ciągłym naruszaniu podstawowych praw człowieka, w wywłaszczaniu i deterytorializacji jednostek i społeczności, a także przyczynia się do niestabilności, kryzysu wartości i apatii, osłabia tkankę społeczną i podważa ideę wspólnego dobra, dodatkowo pogarszając i tak już złożone konflikty społeczno-środowiskowe. Ta „specyfika regionalna" jest wzmacniana przez globalne tendencje związane z aktualnym

systemem kapitalistycznym, nasyconym swoistą „nekropolityką”[1] (Mbembe, 2011) i „pedagogiką okrucieństwa”[2] (Segato, 2018) i którego rezultatem jest obecne „społeczeństwo zmęczenia”[3] (Han, 2012). Autorzy zgadzają się co do jednego: nie jesteśmy skazani na życie w przemocy, ponieważ nie jest ona ani determinantą, ani istotą człowieka, a konteksty nie-pokoju można przekształcić naszym świadomym, zaangażowanym i wspierającym działaniem w przestrzenie pokoju.

Spojrzenie z Południa charakteryzuje się krytyczną, dekolonialną, feministyczną i międzykulturową postawą etyczno-polityczną, zaangażowaną w tworzenie pokoju na podstawie tego, co podpowiadają własne terytoria. Narracja, która wyłania się z Południa – a konkretnie z południowo-wschodniego Meksyku –czerpie z ontologii i czynnie uczestniczy w pogłębieniu epistemologii regionu. Nie porzuca jednak całkowicie możliwości dialogu z „Zachodem” i jego (hegemonicznymi?) kategoriami pokoju, które są tutaj podejmowane i ponownie sygnowane/interpretowane, zarówno w celu wzmocnienia uniwersalności, jak i zaznaczenia różnicy. Terytorialny i biokulturowy wymiar myślenia i działania na rzecz pokoju jest tu stale potwierdzany.

W całej tej sekcji badane są związki między pokojem a wieloma innymi aspektami ludzkiego życia, od najbardziej oczywistych po te zaskakujące, tworząc nieoczekiwane skojarzenia.

[1] Pojęcie „nekropolityka” odnosi się do tych ontologii, które zamieniają formy żywe w przedmioty, zasoby lub narzędzia, i których użycie i eksploatacja prowadzi do wywłaszczenia, dewastacji, uśmiercenia lub zapomnienia (Mbembe, 2011).

[2] „Pedagogika okrucieństwa” to termin, który obejmuje wszystkie działania i praktyki, które uczą, przyzwyczajają i programują podmioty do przekształcania tego, co żywe i jego witalność w rzeczy (Segato, 2018).

[3] Termin „społeczeństwo zmęczenia” wskazuje na ukryty i przewrotny aspekt przemocy w postaci samo-wyzysku (Han, 2012).

Wymiar pokoju naturalnie wyróżnia się w dziedzinie edukacji, sprawiedliwości, praw człowieka, prawa do życiodajnego zasobu, jakim jest woda czy też terytorium; w demokratycznych formach partycypacji społecznej; w żądaniach sprawiedliwości środowiskowej i praw natury; w ochronie środowiska z udziałem społeczności lokalnej, w dążeniu do zrównoważonego rozwoju. Ale również współgra z tradycyjnymi wartościami ludów tubylczych, zawartymi w ideale dobrego życia, opartym na harmonijnych i pełnych szacunku sposobach odnoszenia się i budowaniu relacji z tym, co bliskie i co odmienne; w sposobie organizacji i komunikowania „spiralnego" opartego na oralności, która dąży do konsensusu i ma na uwadze wspólne dobro i dobrobyt wszystkich istot. Jak czytamy, pokój powstaje i znajduje się w zmysłach, w słuchaniu i oddychaniu. Pokój zawarty jest w rozmowie i w trosce o życie.

W tym jakże zaangażowanym i oddolnym dążeniu do zmian w kierunku kształtowania społeczeństw i miejsc określonych kulturą pokoju pojawia się wiele pytań, którymi autorzy dzielą się z nami, zapraszając do wspólnych rozważań. Jaka jest rola edukacji? Jaka szkoły a jaka środowisk naukowych? Gdzie w tym wszystkim są dzieci i młodzież, a gdzie dorośli? Gdzie rdzenne kultury i ich terytoria? Gdzie jest człowiek, a gdzie natura i inne formy życia? Czego mogą nas nauczyć ludy tradycyjne, z ich swoistą wizją świata i rdzenną etyką opartą na trosce o życie? Czy cywilizacja zachodnia może stworzyć i zapewnić pokój? Czy możliwe jest budowanie lub kultywowanie pokoju w kontekstach, w których żyjemy? Czy wspólnotowe gospodarowanie kluczowymi zasobami może być źródłem pokoju w lokalnej społeczności? Czy ochrona środowiska może przyczynić się do pokoju międzyludzkiego i międzygatunkowego? Jak dbać o innych nie stosując przemocy? Jak

zetknąć się z tym, co różni się ode mnie? Dlaczego tak trudno jest porzucić lub przekształcić paradygmat, instytucje, normy i modele oparte na przemocy, które rządzą naszym społeczeństwem? Czy słuchanie umożliwi pokój? Czym jest pokój?

Z konstelacji obaw, skojarzeń i pytań wyłania się stosunkowo dużo afirmacji, które stanowią podporę naszych indywidualnych i zbiorowych kroków w kierunku pokoju. Pierwszym pewnikiem, który się tu odsłania, jest to, że „nie można żyć po ludzku bez pokoju: w nieufności i rozpaczy". Popadnięcie w rezygnację lub współudział w systemie opartym o nie-pokój nie przyniesie nikomu szczęścia, podczas gdy nawet małe akty oporu wobec przemocy generują prawdziwą transformację i dają nadzieję na pokój. Życie codzienne jest główną – jeśli nie najważniejszą – przestrzenią, w której nasze akty oporu i żmudnego budowania pokoju mają miejsce.

Autorzy identyfikują wiele płaszczyzn, na których można budować i wzmacniać codzienny pokój. Pierwszym z nich jest „edukacja jako najskuteczniejszy sposób prowadzący do dostrzeżenia i zmaterializowania pokoju w przestrzeniach codzienności" (Pérez-García). Drugim jest słuchanie (*escucha*) i komunikacja, które tworzą atmosferę pokoju (Salas y Merçon). Następnie pojawia się wspólnotowość (*comunalidad*) (Martínez-Luna), rozumiana jako „sposób życia i racja bytu rdzennych społeczności", „odtwarzana poprzez tak zwane »wartości wspólnotowe«, którymi są wzajemność, szacunek, obustronna pomoc, miłość, równość, solidarność i zgoda, uwzględnione w kulturze zachodniej jako część kultury pokoju" (López-Mendoza). Nauczanie o pokoju wywodzi się również z przetrwałych na peryferiach zachodniej cywilizacji światów opartych na współzależności – tak zwanych ontologii relacyjnych (*ontologías relacionales*) – które

„kultywują swoisty rodzaj braterstwa z bardzo różnorodnymi istotami", oparty na „sposobach myślenia, odczuwania i bycia we wzajemności z rozszerzoną wspólnotą istnienia" (Ayora, Duque y Delgado). Do pokoju dąży się razem, popierając słuszne sprawy, biorąc udział we wspólnych inicjatywach, lokalnie, pozarządowo, obywatelsko, ale także naukowo, jako uniwersytet etycznie i politycznie zaangażowany w obronę tego, co obecnie najkruchsze: światów relacyjnych i przyrody. To dzięki oddolnym porozumieniom, sojuszom i wspólnym działaniom kwitną „twórcze, krytyczne i ludyczne" formy pokojowej walki toczące się we wszystkich zakątkach interesującej nas przestrzeni. Owe starcia terytorialne i walki o sprawiedliwość społeczno-środowiskową wymagają włączenia wiedzy dyscyplinarnej z dziedzin takich jak prawo, pedagogika czy ekologia (wymieniając tylko kilka z tych obecnych w tomie) i nasycenia jej troską o pokój. W ten sposób budowanie pokoju, który wyłania się z zawartych tu tekstów, staje się zadaniem zbiorowym, interkulturowym, wielostronnym i transdyscyplinarnym.

Wreszcie, jakie interpretacje i postulaty epistemologiczno-polityczne wyłaniają się z wkładu autorów meksykańskiej części książki? Odnajdujemy tu poszukiwanie „trwałego pokoju" (*paz sustentable*), możliwego do osiągnięcia o ile stanie się (z pomocą edukacji) swoistym *modus vivendi,* czyli codziennym nawykiem udzielania pomocy, opieki, wsparcia i miłości (García Pérez). O pokoju myśli się jako o „doświadczaniu nas" (*vivencia del nosotres*), co wiąże się z uznaniem i troską o wszystkie formy życia w jego najróżniejszych przejawach –nieznanych, wielorakich i niehegemonicznych– oraz „komunikacji pozbawionej przemocy" (*comunicación no violenta*) ze wszystkimi istotami, z którymi jesteśmy związani (Salas i Merçon). Niezbędnym po-

mostem pomiędzy pojęciami życia i pokoju jest powtarzająca się wielokrotnie kategoria „troski" (*cuidado*) jako „niezbędne uzupełnienie myślenia o tym kto, jak i w jakim celu podtrzymuje życie, a tym samym myślenia o tym, jak udaje nam się budować kulturę pokoju" (tamże). Jednocześnie ze współistnienia opartego na zasadach wspólnotowości i oralności, wyłania się „komunikacja spiralna" (*comunicación espiral*) jako codzienna strategia dla wzmacniania wspólnych wartości, osiągania harmonii i jednomyślnej zgody, a tym samym pokoju (López Mendoza). Życie we wspólnocie (*comunalidad*) i naturalna wiedza (*ciencia natural*) ludów tubylczych prowadzą nas do przedefiniowania tej kategorii i mówienia nie o pokoju, ale o „harmonii" (*armonía*), opartej na uznaniu naturalnej równości między wszystkimi istotami, jako pożądanym i osiągalnym stanie naszego zbiorowego istnienia (Martínez Luna).

Konsekwencją zagłębienia się w zróżnicowany kontekst starań terytorialnych na terenie Meksyku – w których troska o wspólne wartości i środowisko naturalne przejawia się na wiele sposobów – jest wymóg „pluralizacji tych doświadczeń zamiast nazywania ich w liczbie pojedynczej" i mówienia nie o „pokoju" (*paz*), lecz o „wielości form pokoju" (*paces*). Pogląd na proponowany z pozycji dekolonialnej „pokój wspólnotowy" – zawsze ujęty w liczbę mnogą jako *paces comunitarias* – zakłada potrzebę

> „budowania go w zgodzie z logiką i wizją świata naszych ludów *Abya Yala* (Ameryki), a zatem opierając się o nasze rdzenne, afroetniczne oraz metyskie praktyki i zależności terytorialne w różnych szerokościach geograficznych. Dlatego formy pokoju w kontekście wspólnotowym budowane są w oparciu o różnorodność kulturową, płci i wieku nie tylko w

> celu poszerzenia i wzbogacenia procesów dialogu i porozumienia, ale także uwidocznienia istniejących nierówności". (Ayora Vázquez, Duque Villa i Delgado Vicuña)

Jak podkreślają autorzy, tożsamość terytorialna i pokój wspólnotowy plasują się „jako dwie kategorie, które pozwalają nam zastanowić się i wdrożyć procedury, które przyczyniają się do tworzenia kultury pokoju w konkretnych przestrzeniach" (tamże). Formy pokoju wspólnotowego przedstawione na kolejnych stronach powstają poprzez pracę z dziećmi (Ayora Vázquez *et al.*, Ortega Hueso), poprzez kolektywne gospodarowanie zasobami wody (Maganda *et al.*), w partycypacyjnym podejściu do ochrony środowiska (Ciprés Chávez i Paradowska) oraz w zmaganiach społeczności lokalnych w obronie swoich terytoriów, tradycyjnych stylów życia i wartości (Martínez Esponda; Ortega Hueso; Ciprés Chávez i Paradowska). Dopełnieniem tych postulatów jest koncepcja "pokoju międzygatunkowego", jak również walka o prawa człowieka i prawa natury, gdzie docelowym horyzontem jest "demokracja biokulturowa" (*democracia biocultural*) i "dobre życie" (*buen vivir*) (Martínez Esponda).

Zapraszamy czytelników do zapoznania się ze składającymi się na tę część książki świadectwami i ponownego spojrzenia – poprzez dialog z autorami – na naszą własną codzienną rzeczywistość i możliwości zasiewu w niej pokoju.

Formación en la cultura de paz: Deberes y posibilidades de la educación

Sandra García Pérez

Introducción

La elevación de los discursos y los acontecimientos bélicos ha sido constante antes y después de la pandemia. Las naciones política y económicamente dominantes han estado muy activas al respecto. El peligro de esto es que la guerra en estos tiempos es una amenaza no sólo a la esperanza de la paz, sino a la vida humana total. Una guerra (violencia colectiva organizada) en estos momentos y con estos alcances técnicos (arsenal de la violencia) representa lo que Bobbio (2008) llama "un mal absoluto sin condicionamientos" (p. 12).

La paz no es un fenómeno ya dado y consolidado. Los acontecimientos históricos nos muestran una constante tensión humana que provoca conflictos, amenazas y acciones de guerra. Por ello, Kant (1996) llega a decir al respecto:

> Esta facilidad para hacer la guerra [en endeudamiento entre Estados], unida a la inclinación que hacia ella sienten los que tienen la fuerza, inclinación que parece ingénita a la naturaleza humana, es pues el más poderoso obstáculo para la paz perpetua. (p. 218)

Siguiendo a Kant (1996), la paz es la oposición de la guerra, "el término de toda hostilidad" (p. 217), pero en tanto que la guerra "parece" parte de la naturaleza humana, la paz se plantea aparentemente inalcanzable. Sin embargo, en esta posición se omite el sentido y la base de la paz para este filósofo, quien asume que la paz "es algo que debe ser instaurado" (Kant, 1996, p. 221).

Esto significa que, aun asumiendo que la guerra es parte de la naturaleza humana, no podemos negar que la paz es también posible, pero no como inclinación natural, sino como deber. Es un acto moral. Esto da pauta a pensar que la paz es un ideal esperanzador que se construye y se debe atender como una necesidad constante de cimentación humana frente a la violencia general. Así parece asumirlo también Bobbio (2008), para quien el dilema es: o se revuelven los conflictos sin violencia, o ella nos borrará de la faz de la tierra. Por eso dice, frente al entreguismo pesimista: "Hay que tomar en cuenta a los pesimistas, porque podrían tener razón. Podrían, pero no deben. La salvación es un esfuerzo consciente, y una vez más, como sucede siempre en la historia cuando están en juego los valores supremos, un ideal moral" (p. 15).

La paz es una idea de construcción humana con fines reales y prácticos, y debe ser atendida en el nivel y bajo las condiciones en que se atienden otros valores y fines de humanidad: como parte de una constitución virtuosa (ideal moral) de los seres humanos

que sólo se logra a través de la educación y la cultura, que son las bases del conjunto de hábitos y prácticas comunes a las que podemos llamar vida cotidiana.

En este sentido, se pretende mostrar que, en efecto, la educación en tanto reproduce ideas de cultura, también aporta sus posibles variaciones en las que se puede lograr una cultura de la paz. Ella puede establecer una mentalidad, un paradigma que encarne la idea de los "objetores de conciencia" (quienes están contra la guerra y el uso de armas, de la violencia). Porque, como se ha demostrado a lo largo de la historia, aun en la complejidad de los contextos y políticas en las que se desglosa, la educación es el modo más efectivo de vislumbrar situaciones diferentes, de materializar ideas e incidir en los espacios de la cotidianidad donde la praxis y la decisión determinan acciones contundentes, es decir, de cambio social.

Si esto es así, tendríamos que aceptar que la educación es la única vía en que la paz puede asumirse como un modo de ser, que determine las decisiones más personales y acote y dirija el espacio de la cotidianidad al razonamiento (a la "presión de la inteligencia"). Su comienzo puede ser la concientización de la violencia, las posibilidades de la guerra y sus evidentes consecuencias para mostrar, como dice Bobbio (2008), que la violencia no es la madre de la historia, sino su "sepulturera".

1. Sentido de la idea de paz

Cuando se habla de violencia regularmente se acude a su relación con la paz, pues la primera no pude afirmarse sin la segunda. La violencia, en términos generales y en sus diversas manifestaciones, es la oposición de la paz, porque, en su extremo, la

violencia confluye en la guerra o en su amenazante contención, fundamentada en la posible destrucción mutua, como afirma Hannah Arendt (2005).

Se podría asumir de primer momento, que la paz tiene un sentido primordial para el ser humano porque significa la inhabilitación de la violencia. Esta es la base referencial de expresiones que utilizan comúnmente el término: "vivir en paz", "buscar la paz", "estar en paz"; son expresiones que manifiestan esta exclusión de todo fenómeno que de alguna manera provoca el conflicto y la tensión desgastante.

El principio en el que descansa todo discurso sobre la paz es este: sin paz, es imposible vivir humanamente. Aun desde nuestro horizonte contemporáneo, más escéptico y narcisista, que nos hace pensar que la paz es utópica, un ideal inalcanzable, un concepto metafísico, esta idea guarda ese sentido, sobre todo en su relación con los reclamos de justicia que exhiben la necesidad de un ambiente o cultura de paz, donde no habría injusticia.

Estos reclamos en que muestran los diversos fenómenos de violencia, especialmente en un país como el nuestro, donde el Estado parece constantemente rebasado por grupos delictivos o asociaciones de civiles que se agencian un gran poder, están suponiendo un tipo de sociedad contraria, que no es otra que la de una sociedad pacífica. Entonces, una idea básica en estos reclamos de justicia, en este llamado hacia la paz, indican el deseo y la necesidad de que el robo, el secuestro o el asesinato no existan, que la violencia no aparezca de ningún modo.

Que no se pueda vivir humanamente sin paz indica que no podemos vivir en la desconfianza y la desesperanza. Ortega y Gasset (1998) afirmaba que "nadie puede vivir en el error" (p. 29), no se puede estar plenamente en él, por eso lo señalamos

aunque no nos lo soliciten, así indicamos y nos entrometemos como sociedad ahí donde domina la violencia, la injusticia y hasta la guerra, incluso si se desarrolla fuera de nuestro país de origen, porque así como nadie puede vivir en el error, nadie puede vivir en la violencia.

Vivir en un estado de guerra puede darse como situación de constante violencia, pues ella provoca un estado de desconfianza entre todos, porque cualquiera es una amenaza, cualquiera puede dañarnos, todos tienen, por tanto, una figura amenazante. Ese es otro estado de guerra en que no necesariamente dominan las armas. Así, podemos sostener que:

> La violencia tiene una sola tendencia: más violencia. De igual forma, la guerra produce más guerras. Ellas crean destrucción, pobreza, dolor y muerte. Con el poder de destrucción de las armas –atómica y convencionales– se incrementa la posibilidad de destrucción del planeta. Más aún, en un contexto en el cual se están denunciando tratados de control de armas y cuando el gasto militar continua su ascenso. (Gorjón, 2022, p. 30)

Lo que supone esta reflexión es el recuerdo de la guerra como necesidad de la paz, pero no sólo en el sentido general y dominante de la guerra armada que presenciamos aún en pleno siglo XXI, en nuestras sociedades del conocimiento altamente tecnologizadas y presuntuosamente civilizadas. También pensamos en la paz en el sentido más íntimo de la existencia humana, en este espacio común e inmediato que es nuestra forma casi natural, casi mecánica pero humana de habitar el mundo: la cotidianidad. De otra manera, puede ocurrir que la paz sea un elemento

discursivo en el que se regocijan las élites, como bien dice Johan Galtung en su escrito "Paz y cooperación internacional":

> Una paz solamente entre élites –y hay mucho de esto en las relaciones entre viejas y arrogantes naciones europeas como Francia, Inglaterra y Alemania (un poco menos España e Italia, aunque su arrogancia ha disminuido sólo recientemente)– no es suficiente. De aquí que la Unión Europea siga siendo esencialmente un proyecto de élite (¿y tal vez por eso hoy se está tambaleando?). (García-González, 2018, p. 37)

En lo cotidiano se desemboca toda idea, toda política y toda socialidad que puede dar sentido a la existencia humana, por ello es un espacio que se debe cuidar del conflicto irresoluble, de la violencia que explica y puede generar lo mismo que lógicamente provocan las guerras armadas: el asesinato, el exterminio de vidas, la nulificación de seres humanos. Hablar de paz es hablar de evitar la violencia en todos sus sentidos y sus extremos. Parafraseando la idea de Galtung, tal vez no haya paz internacional para el desarrollo, ni verdadera cooperación mundial para resolver conflictos si no se asume como necesaria la reciprocidad (García-González, 2018, p. 43), pero también, si no se piensa como parte de la formación o educación humana, para una pacificación de su vida inmediata, para una praxis cotidiana de la paz.

Ahora bien, la idea de la paz como *modus vivendi* o hábito, al final, como búsqueda de humanidad, se relacionada con los más altos valores de justicia y fraternidad, y aunque como ellos, pueda ser cuestionada por las posturas más escépticas y pragmáticas, no puede negarse su sentido. Aun así, cabría preguntarse: ¿será la

paz, la justicia, la fraternidad sólo fantasmas que de alguna manera pueden influir en la vida cotidiana a pesar de no concretarse completamente nunca? Es decir, siendo realistas, habría que asumir, como H. Arendt (2005), que "la paz es la continuación de la guerra por otros medios" (p. 18). Nuestra postura es que la apuesta por la paz aún sigue siendo la mejor idea para la sobrevivencia humana.

Toda la historia nos muestra que, en su origen, la humanidad no es una realización, sino una capacidad, una potencia que se puede realizar. El carácter ideal de la paz no excluye, por tanto, la posibilidad de su realización y la necesidad de su búsqueda. Por ello, como idea o proyección de la vida humana puede realizarse, ser considerada en cada proyecto individual y social y, por tanto, matizarse en espacios relacionales concretos, que incluso pueden rebasar los esquemas burocráticos y elitistas, que la pueden mantener –tal vez inconscientemente– en la superficialidad de discursos y formas de apelación a la simpatía del poder.

Para que ello ocurra, tendría que asumirse como parte de la vida humana, en un esquema de salvación a la que solo los humanos en su historia pueden acudir para vivir como tales, según Ortega y Gasset (1966): la cultura. La cultura entendida como el espacio humano, simbólico e histórico en el que se recrean los más altos valores y proyecciones a los que podemos aspirar, y que pueden mover la historia. Y si la cultura se transmite particularmente en la acción educativa, entendemos por qué todas las propuestas mundiales para generar soluciones a los grandes problemas humanos aluden a la educación como su más claro motor.

Así, podemos comprender el vínculo entre paz (entre otros valores), cultura y educación, como tres piezas fundamentales para el ser humano y estrechamente vinculadas. No hay una sin

la otra. Por el eso, al disminuir la calidad educativa, la cultura se pierde, o se transforma en la encarnación de antivalores, porque sigue siendo el espacio simbólico pero ahora cargado de, por lo menos, elementos cuestionables que detonan acciones contrarias a la paz, es decir, una posible cultura de guerra. De ahí la importancia del tema tratado.

2. Fundamentos de una cultura de paz

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) declaró el año 2000 como "Año Internacional de la Cultura de la Paz", pues desde algunos años antes veían con preocupación el desarrollo de actividades bélicas en varios países y la elevación del uso de armas. Precisamente, en resolución que la Asamblea General de la ONU toma el 20 de diciembre de 2006 (ONU, 2007) se expresa la preocupación por el aumento de "los casos graves de intolerancia y discriminación basadas en la religión o las creencias, que incluyen actos de violencia, intimidación y coacción motivados por la intolerancia religiosa, y amenazan el disfrute de los derechos humanos y las libertades fundamentales" (p. 2).

Además de la diversidad religiosa como origen de conflictos, el organismo destaca la diversidad cultural en medio de una sociedad que tendía a la globalización como encuentro de diversidades. Ante ello, se plantea la necesidad de que las sociedades, en todos sus niveles, fortalezcan ciertos valores acordes con una visión de sociedad democrática y bajo el horizonte universal de los derechos humanos: libertad, justicia, tolerancia, solidaridad, cooperación, respeto de la diversidad de culturas, religiones y creencias; además del diálogo y la comprensión, que son señalados como elementos importantes para la paz.

Lo anterior muestra que la ONU basa su diagnóstico y sus principios para generar una cultura de la paz en un origen muy puntual de los conflictos. Ese origen es principalmente la intolerancia, especialmente en su forma religiosa y cultura (la primera, explicada muy bien por autores como Voltaire y J. Locke). Por ello hacen mucho énfasis en que los estados promuevan la comprensión mutua y el diálogo entre religiones, para generar el diálogo y no el choque entre civilizaciones. Sólo así veía posible que, en ese fenómeno de la globalización que apenas se estaba asumiendo, se diera la cultura de paz. Así lo vio en el 93 Samuel P. Huntington (2001), quien concluye su famoso estudio con esta advertencia:

> El futuro de la paz y de la civilización depende de la comprensión y cooperación entre los líderes políticos e intelectuales de las principales civilizaciones del mundo […] En la época que está surgiendo, los choques de civilizaciones son la mayor amenaza para la paz mundial, y un orden internacional basado en las civilizaciones es la protección más segura contra la guerra mundial. (p. 317)

Esto eleva a la tolerancia como un principio fundamental para desarrollar lo demás. Y es que, en efecto, en identidades culturales y religiosas sólo la tolerancia, como lo vieron los ilustrados, podría marcar el efecto racional del diálogo buscado: interreligioso, entre civilizaciones, culturas y pueblos.

La tolerancia se asume, pues, como el respeto por aquello que me es extraño pero, a la vez, humanamente cercano y con sentido, por tanto, tiene un sentido político y moral. Por su parte, la intolerancia es, como dice Voltaire (2006), absurda: "El derecho

de la intolerancia es, por tanto, absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres, y es mucho más horrible, porque los tigres solo desgarran para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unos párrafos" (p. 67).

Ante ello, en el documento mencionado se establecen compromisos de los Estados que conforman al organismo internacional para llevar a cabo ciertas acciones que fomentan una cultura de paz. Son 3 puntos que podemos resumir así:

1. Todos los Estados deben promover el respeto universal, que incluye la observancia y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales, siguiendo lo estipulado en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos e instrumentos relacionados con estos derechos y el derecho internacional.

2. Todos los Estados deben tomar todas las medidas necesarias para evitar la instigación o actos de violencia, intimidación y coacción que sean generadas por el odio o la intolerancia que pretenden fundarse en la diferencia cultural, religiosa o de creencias.

3. Los Estados deben prevenir y eliminar la discriminación e intolerancia por motivos religiosos o de creencias, acentuando el reconocimiento, ejercicio y disfrute de los derechos humanos y las libertades fundamentales en todas sus esferas cultural, previéndolo en sus legislaciones (ONU, 2007, p. 3).

Todas estas acciones en contra de la intolerancia y la discriminación pretenden contribuir a la estabilidad política y social, y a la paz, de manera que ésta permita el crecimiento de la diversidad a partir de la buena comunicación y, con ello el aumento de lo que se considera "patrimonios culturales de la sociedad".

Un elemento que está en el fondo del asunto y provoca la intolerancia y la discriminación, y sin embargo no es exaltado en este documento, es el asunto de la identidad, como efecto de un pensamiento de la mismidad que regula y da orden, concreta y estructura nuestra visión individual (nuestra personalidad, decimos) y la de conjunto (como grupo, cultura, familia, nación, religión). Este es uno de los más importantes fundamentos de las actitudes y acciones intolerantes.

Por último, se explica un punto clave en el llamado a esto que la Asamblea General de la ONU nombra "Promoción del diálogo, la comprensión y la cooperación entre religiones y culturas en pro de la paz". Se menciona en el exhorto 9 (de 17 en total):

> 9. Alienta a los gobiernos a que promuevan, en particular mediante la educación y la elaboración de programas de estudio y libros de texto progresistas, la comprensión, la tolerancia y la amistad entre los seres humanos en toda su diversidad de religiones, creencias, culturas e idiomas, para tratar de hacer frente a las fuentes de intolerancia cultural, social, económica, política y religiosa, y a que en esa labor apliquen una perspectiva de género a fin de promover la comprensión, la tolerancia, la paz y las relaciones de amistad entre las naciones y todos los grupos raciales y religiosos, reconociendo que la enseñanza a todos los niveles es uno de los principales medios de construir una cultura de paz. (ONU, 2007: 4)

Este llamado centra sus posibilidades en la enseñanza. La educación sería la estructura, la forma, el medio por el que realmente se puede detonar una cultura de paz, que incluiría esta

serie de valores que determinan un modo ser humano generalizado excluyente de los principios de la desarmonía, el conflicto y la guerra.

3. La educación como construcción de una cultura de paz

¿Por qué se busca una educación para generar una cultura de paz? Una de las consecuencias expresadas en cualquier programa o plan de estudios, en sus diferentes niveles, y que se esperan de las acciones educativas desde sus diferentes horizontes, es la conformación de personas educadas. ¿Qué significa esto? La formación de individuos con las características más elevadas de la civilización, que incluyen no sólo la variedad de conocimientos sobre ciencia y tecnología, por ejemplo, sino conocimiento y práctica de valores, aptitudes y actitudes que denoten un comportamiento humano, no atroz.

La educación, en las más generalizadas prácticas y métodos, tendría siempre la meta de alcanzar no sólo el manejo de las mejores ideas, sino el mejor comportamiento posible que concrete una praxis humana que los griegos llamaban *areté* (virtud). Cuando Aristóteles (2007) refiere a ella, nombra tanto un saber, como un hacer; en inseparable sintonía, por tanto, en la virtud hay un compromiso teórico, que se convierte en una manera de actuar en el mundo y deriva en acciones concretas y constantes.

Así, más tarde cuando se habla de valores como los que hemos referido nombrados por la ONU, hablamos de una visión generalizada del hombre virtuoso, que cuando actúa lo hace bajo principios guiados por su mejor aliento y potencia: su *logos*. Por eso, la figura de Sócrates, según nos cuenta Platón (2007), busca en su deambular situar el *logos* de cada acción (como partero).

Si pensamos que parte fundamental de la educación es el estudio, análisis, crítica de conocimientos, valores y actitudes, además del desarrollo de las mejores aptitudes, entonces no puede haber un vínculo más estrecho entre la cultura y la educación. Hacer educación es, en este sentido, y como dice Fullat (2001), hacer cultura:

> Al educar hacemos pasar de la naturaleza a la civilización; es decir, arrancamos a los cachorros humanos de la esfera de la necesidad y de la seguridad introduciéndonos en el ámbito de lo cambiable y aventurado. Pero esto es, a la postre, producir hombres. (p. 29)

Por eso Werner Jaeger (1996) pudo mostrar el vínculo entre el *modus vivendi* griego, su idealización y su realización como *paideia*, es decir, la fuerza espiritual que sólo la educación preserva y propaga. Con ello se entiende que muchos investigadores sobre el tema hablen de la educación como:

> Una herramienta primordial para contribuir al establecimiento de una paz sostenible que cambie las mentes y el espíritu de las personas, centrando su estrategia en la gestión y la trasformación del conflicto desde la perspectiva del interés de las personas y del bienestar social. (Gorjón, 2022, p. 26)

En este sentido, la educación también sería necesariamente un proceso catártico en el que es posible un ejercicio realmente educativo como proceso cultural, y esto en dos sentidos: el primero, porque todo ejercicio educativo, trátese del paradigma

del que se trate, busca que los recursos e información que se ponen en juego genere una cierta autonomía y el desarrollo de todas las potencias que suponemos como parte de la naturaleza humana. Es decir, toda acción educativa tiende a fomentar un cambio de mentalidad, al romper los prejuicios que se van acumulando en el crecimiento del ser humano, como parte de creencias profundas de las familias y la sociedad que lo cobijan:

> Construir una cultura de paz desde la educación para la paz (Salvador, 2019), es reconocer que esto es un "proceso lento y complejo; pero realista, influenciado por una serie de factores sociales que se deben enfrentar y transformar; sobre todo, implica un proceso de cambio de mentalidad y de actitudes individuales y colectivas para el empoderamiento y la acción" (Cerdas, 2015, p. 3) […]. (Salazar y Tirado, 2020, p. 11)

Esto en concreto, es un proceso de liberación de ideas asumidas acríticamente (o cambio de mentalidad) para abrir paso a la deliberación que intenta generar ideas de manera crítica. Por eso es un contrasentido que alguna acción educativa esté ligada al adoctrinamiento o adiestramiento. La educación es un acto de liberación, de supresión de lo no pensado, de lo ajeno a las potencias humanas, a las necesidades humanas que son guiadas por la socialidad, es decir, es catarsis de lo negativo, de lo primitivo.

El segundo sentido de esta catarsis educativa podemos describirlo así: al poner en juego todo lo asumido acríticamente, se iluminan las condiciones más generales de las que participa la humanidad toda, lo que permite hacer un contraste entre valores positivos y aquellos negativos que pueden ser desestimados y

puestos en su lugar. La educación es, por tanto, también un ejercicio catártico en tanto que permite sacudirnos de ideas, valores, ideales, creencias y dogmas que motivan prácticas cuestionables, y permite la identificación y posible conversión de las personas con estas "formas de pensamiento" que se pueden calificar como dogmáticas.

Y es que toda posición dogmática tiene como fundamento ciertos "principios identitarios" cuestionables y hasta mitológicos, que llevan a prácticas que una cultura de paz no puede más que rechazar: la exclusión, la xenofobia, el clasismo y hasta el racismo. Nos referimos a que todo pensamiento dogmático se cierra sobre sí y rechaza a la diversidad y a la dialéctica en su sentido más pleno, porque genera una idea de autosuficiencia, casi narcisista, que confunde a la autonomía con la indiferencia, a la libertad con el libertinaje, a los derechos con la coacción sobre los demás, a la autoridad con el autoritarismo, y construye tensiones que generan, al final, intolerancia.

Por ello, uno de los economistas más ávidos en estos asuntos, Amartya Sen (2007), reconoce a estos principios de identidad como los generadores de la violencia. Y nos recuerda que no hay forma de sostener histórica y humanamente estos principios, pues prácticamente todo principio de identidad es un mito.

> En nuestras vidas normales, nos consideramos miembros de una variedad de grupos; pertenecemos a todos ellos. La ciudadanía, la residencia, el origen geográfico, el género, la clase, la política, la profesión, el empleo, los hábitos alimentarios, los intereses deportivos, el gusto musical, los compromisos sociales, entre otros aspectos de una persona, la hacen miembro de una variedad de grupos. Cada

> una de estas colectividades, a las que esta persona pertenece de forma simultánea, le confiere una identidad particular. Ninguna de ellas puede ser considerada la única identidad o categoría de pertenencia de la persona. (p. 27)

Incluso, podríamos agregar que la identidad que a veces se pregona es una ideología, un programa político o pseudo-cultural que no tiene sustento racional, y que tienen como consecuencia inmediata actitudes y acciones de tolerancia, que es principio y justificación infundada de la violencia.

4. La educación y su impacto en la cotidianidad

En este sentido, la idea educación implícita en estos llamados hacia una cultura de paz conlleva el deber de hacer cambios o asumir tareas como aquellas atribuidas a la filosofía, tratando de "sustituir creencias falsas por creencias verdaderas" (Cruz, 1998, p. 15), valores negativos por valores positivos, actitudes y sentimientos negativos por positivos, la intolerancia por aquella tolerancia que parte de la comprensión y el diálogo. Si sintetizamos, lo que genera o debe generar la educación diríamos que tiende hacia el cambio del mito al logos, de la *doxa* a la *episteme*, del vicio a la virtud, del desenfreno a la prudencia, de lo inhumano a lo humano, de la barbarie a la *civilitas*, del caos al bien. Pero esto no puede darse como ideología o simple visión del mundo, sino como una dinámica cotidiana.

Es verdad que muchos pensadores, especialmente los filósofos, desde Sócrates hasta los filósofos helenistas; de Descartes a E. Husserl, el mismo Heidegger, Gadamer, Habermas (con muchos matices), sitúan a la vida cotidiana, la vida común o el mundo de

la vida como núcleo de cierta negatividad de la existencia donde surge esta parte que la educación quiere sustituir, pero también lo han reconocido el espacio fundador de la acción y "reproducción" inmediata del hombre. En ese sentido, "la vida cotidiana es un conjunto de actividades que caracterizan la producción de los hombres particulares, los cuales a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social" (Hermoso, 2014, p. 307). Es decir, la cotidianidad es el ahí donde se crean y recrean, a partir de acciones y comunicaciones, los factores, los elementos ideológicos, tradicionales, cultuales o contextuales a partir de los cuales el individuo se hace tal, tomando decisiones mediatas e inmediatas.

Siguiendo esta línea, aquí, cuando nos referimos a la vida cotidiana, lo hacemos pensando en que toda propuesta con sentido, toda idea sobre el deber ser o las correcciones del ser que se necesitan para evitar todo lo que la contradice o desvalora, lo es porque apunta a superar la condición inmediata de la vida cotidiana en el mismo espacio que ella funda. No es posible explicar todo el proceso aquí, pero baste con recordar que en ese espacio de existencia inmediata –que nos ocurre queramos o no– estamos sumergidos en la practicidad del mundo que nos convoca, en una correlación inevitable en la que nuestra personalidad se forma sin que podamos distinguir cómo, es decir, sin que haya de inmediato un espacio de decisión propia, libre, sopesada sobre lo que nos forma en nuestras ideas más íntimas y propias:

> En la vida cotidiana el hombre se objetiva en numerosas formas, el hombre, formando su mundo (su ambiente inmediato), se forma también a sí mismo... En la vida cotidiana se expresa no solamente el modo por el cual yo he aprendido de mi padre

> ciertas reglas de vida fundamentales, sino también el modo en que yo las transmito a mi hijo. Yo soy representante de aquel ‹mundo› en el que otros nacen. (Hermoso, 2014, p. 308)

Por eso, para Descartes, por ejemplo, y para la fenomenología después (Morán, 2011, pp. 172-177), ahí se forman ideas que se anticipan a nuestro librepensamiento: los prejuicios (ideas con el derecho de estar en nosotros en contra de nuestra voluntad, y ser casi dueñas de nuestra convicción, dice en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*).

Desde el inicio de la filosofía, este modo en que nuestra personalidad embebe de los elementos, factores, ideas y modos de vivir previos a nuestra capacidad de pensar y ser críticos, ha sido blanco de ataques por esa cuestión básica: ahí se forman repeticiones de esos elementos que pueden ser la causa de nuestros mayores errores como seres humanos. Platón lo pensó como el espacio de la *doxa*, frente al cual planteó la necesidad de la *episteme*, y desde ese entonces, el debate ha sido cómo hacer de esta natural manera de habitar el mundo un momento más pleno y menos mecánico para el ser humano.

Así, filosóficamente, la vida cotidiana (el conjunto de acciones y las ideas que la atraviesan todos los días) es la vida práctica que ejerce naturalmente el ser humano, que tiene un carácter inmediato y que, en esta inmediatez, regularmente se resuelve sin la necesidad de la reflexión o la criba de la razón. Por ello mismo, la cotidianidad es originaria, es inevitable, pero en tanto que el pensamiento occidental ha asumido que una de las diferencias más radicales entre el ser humano y todos los demás seres es el uso de su facultad racional, estimativa y a la vez crítica, no puede

soslayar la confrontación de todo lo que ocurre en la vida cotidiana con esta otra *praxis* más mediata y menos sencilla, que es la vida reflexiva.

La cotidianidad significa que la vida puede darse de manera poco reflexiva, porque su estructura ya tiene por dados los compromisos, creencias, medios y maneras de proceder para cada momento, pero incluso en las dificultades que ella impone, donde esa estructura no parece suficiente, nos exige algo más. Esta exigencia, cuando es fuerte, se convierte en un problema a resolver, y un problema requiere respuesta desde la invención, desde la novedad, desde lo no repetitivo, desde la re-creación de lo dado, desde la fantasía, la imaginación, desde lo no práctico, desde lo no-cotidiano. Ahí toma su lugar la reflexión y todas las posibilidades de la razón representadas por la educación.

Por ello asumimos que los giros planteados, esta serie de catarsis, esta transformación que la educación conlleva, implica la introducción en el "mundo de la vida", como dicen Husserl y Habermas (Pizzi, 1992), de proyectos que reconocen la interdependencia humana y vocación humanista –que ahora expresan los Derechos Humanos. Se trata, al final se tener claro que cuando exigimos la presencia de una persona educada, exigimos una persona que está convencida y habituada a actuar de la mejor manera para sí y para los demás, que lleva como *mudus vivendi* un horizonte realista de la diversidad de vida y pensamiento humano, y que vincula todas las oportunidades de acción con los valores que ella encarna como persona educada.

El fenómeno en que la vida cotidiana es transformada o modificada por criterios positivos es real, y se puede explicar en las experiencias de transformación de las personas que se educan y que, en su modo de vivir, generan cambios de pensamiento y

actitud en sus familias, en los espacios personales y sociales en los que se desarrollan sin necesidad de anteponer discursos banales y confrontaciones verbales sin sentido. Es la tendencia de las personas educadas a convidar de sus aprendizajes y hacerlos efectivos en su forma sincera de vivir, en sus hábitos, en su día a día. En ello incide especialmente el acto educativo:

> El ser humano se adueña de sí mismo mediante sus actos. Su perfeccionamiento personal no es una cualidad adventicia, sobrevenida a golpes o estirones de las potencias, como el crecimiento corporal en la adolescencia. El ejercicio continuo y constante de las acciones adecuadas conforman las potencias y acrecientan su poder […] El ser humano se apropia, en cierta medida, de sí mismo a través de su obrar; los hábitos realizan esa autoposesión del ser humano, condición de posibilidad de la felicidad […] Un hábito es una posesión; esto es, una adquisición en el pasado y, al tiempo, un recurso para el futuro. (Altarejos y Naval, 2011, p. 30)

En concreto, se trata de un comportamiento que expresa un pensamiento integral, es decir, la armonización de valores, actitudes, habilidades y conocimientos que ayudan a una convivencia humana real. Eso es lo que podría expresarse con el término griego *phrónesis* (prudencia), que es la virtud de las virtudes porque establece la posibilidad de hacer coincidir todo lo motivado teóricamente a la luz de una exigencia de la vida concreta, es decir, la materialización de ideas, conocimientos, valores en la vida práctica del día a día.

Toda actividad y comportamiento en el aula es por ello importante, y la responsabilidad que implica esta tarea humanizante

de la educación hace del profesor una figura esencial, que debe motivar no sólo a su valoración dentro de todas las sociedades, sino su propio compromiso a algo que está por encima de la burocracia académica, sus dinámicas políticas y los intereses personales y profesionales, pues estos pueden alejarse del sentido humano que convoca esta actividad. Por ello mismo:

> La Cultura de Paz es una tarea educativa que pasa por educar en y para el conflicto (Fisas, 2011), en desenmascarar la violencia cultural y el patriarcado, en responsabilizar, en movilizar, en transformar los conflictos, en promover una ética global y en buscar un consenso fundamental sobre convicciones humanas integradoras, entre otras cosas muestra una visión de análisis y transformación de la raíz de la violencia, que es el conflicto. Es necesario modificar la visión del conflicto, alejar la cultura de la confrontación para transitar a la enseñanza en el diálogo y sus herramientas, es la forma como ocurre este cambio. (Santana González *et al.*, 2021, pp. 243-244)

Como vemos, el trabajo docente implica esta idea añeja, pero con bastante sentido de la vocación, pues ella despierta el ánimo irreductible del compromiso y la disciplina, y no se reconforta con las simulaciones que siempre están al alcance de este ejercicio. Porque esta responsabilidad es interhumana, alude a una dimensión histórica y trascendental que recae en el trabajo educativo, porque es el modo de darse de la cultura y los valores que ella procura. Este es el sentido de la cultura como *colere*: cuidado (que no exceptúa el sentido de formación y guía que también están presentes), cuidado de condiciones y aprendizajes humanos que sólo tienen sentido para nosotros (Altarejos y Naval, 2011).

De aquí que muchos autores pregonen la definición del hombre como un animal cultural o simbólico.

Lo simbólico es lo que trasciende como espacio en aquello que reconocemos como cultura. No se limita a un tiempo y espacio determinado, sino que se eleva por estas condiciones materiales y se expresa a veces como mensaje escrito, como mensaje oral, como comportamiento, como ritual, como simple hábito o costumbre, lo que se hace cotidiano. Pero lo que se cuida es lo que tiene sentido, como aquello que determinamos como saber, o como arte, como ideal. Desde aquí, tendremos que aceptar que la educación se plantea como idealista, pero porque pretende ir de la mano de este cuidado. Aunque el cuidado se da en muchos niveles y, filosóficamente hablando, el de la vida cotidiana es el menos positivo, es ahí donde recae la fuerza de la educación como cultura.

Así, la educación pretende librar este juego en que lo humano se recrea como acción educativa, y esta acción pone en juego el espacio de la cultura, logrando una interacción que puede nombrarse lo propiamente humano, en un espejeo necesario para el reconocimiento de sí. Por ello, etimológicamente, el término "educar" (*educare* y *educere*) contienen un sentido muy rico:

> Educare significa "criar, cuidar, alimentar y formar o instruir;" está emparentado con ducere, que significa "conducir", y en la voz pasiva significa "crecer". Educere significa "sacar o extraer, avanzar, elevar". Tal polisemia originaria, lejos de connotar ambigüedad, manifiesta la analogía lógica que expresa la pluralidad de dimensiones operativas que encierra la educación. Su significado no es vago o confuso, sino al contrario, rico en precisiones y referencias

> conceptuales, análogamente a como es fecunda la profunda realidad humana que denota. (Altarejos y Naval, 2011, pp. 20-21)

Este proceso genera otras condiciones, abre horizontes de la realidad humana, un mundo que, en efecto, sin la educación puede existir, pero más cerrado, menos universal, ahí donde se da el riesgo de lo cegado y mezquino.

Con esta puesta en juego de la educación, la condición cultural se abre paso por sobre la dimensión inmediata de la existencia, en la vida cotidiana y en los hábitos que son maneras importantes de existir, pero también inconscientes y despreocupadas que no se asumen críticamente, es decir, que aparecen como normatividades impuestas a un ser que es, sin embargo, capaz de imponerse sus propios principios de acción. Tan sólo el reconocimiento de que esto ocurre, es ya un acceso a la libertad como desvelamiento (*alétheia*), como verdad. La educación desvela las condiciones en que nos mantenemos naturalmente enajenados o condicionados por aquello que nos viene de afuera, de manera acrítica, que nos adoctrina y nos inhibe como individuos pensantes, o nos somete al dogma sin verdad.

Al hacer eso, la educación logra la catarsis más sencilla pero la más importante: comenzar un proceso de auto-conocimiento en el que somos capaces de discernir todo aquello que puede generarnos un mal o condicionarnos a acciones inhumanas. Darse cuenta de lo que estamos asumiendo, incluso el tipo de educación pasada, es el acto básico de esta serie de catarsis que significa educarnos. Sólo con ella tenemos la posibilidad de otra exigencia para la cultura de la paz: el pensamiento crítico. Y sólo así tenemos acceso a pequeños acontecimientos de renovación, aquello

por lo que puede generarse ahora, poco a poco, una verdadera y necesaria revolución.

El desarrollo de un pensamiento crítico que desarrolla la educación, de acuerdo con la experiencia docente, no se da introduciendo los grandes paradigmas y cánones del saber clásico y contemporáneo, ni llenando de información y propuestas metodológicas a los estudiantes. El pensamiento crítico tiene en su base el descubrimiento griego del *logos*, que funda la reflexión en el cuestionamiento de sí mismo y sus saberes más cercanos a la forma de las creencias. Ello general una vuelta a sí, un espejeo de donde viene el reconocimiento de aquello que podemos asumir como individuos pensantes y de lo cual podemos hacernos realmente responsables.

Cuando esto ocurre, tenemos la ventaja epistemológica y psicológica del auto-reconocimiento, es decir, de las potencias humanas intrínsecas, y las ventajas prácticas, ético-políticas, de reconocer los errores en la toma de decisiones y en la falta de sustento de las ideas y costumbres que dirigen nuestras acciones. Esto significa que el pensamiento crítico nace de la constante autocrítica, del ejercicio de la razón sobre sí misma. Esto nos aleja de la inmediatez de la vida que está dominada regularmente por todo tipo de pasiones y prejuicios, por los cuales *vemos sin ver*, como Edipo.

> Un individuo que ejercite las habilidades de pensamiento crítico es capaz de identificar creencias débilmente sustentadas, prejuicios culturales o teóricos sin fundamento empírico o racional, como lo son buena parte de las creencias resultado de la creación de mitos. Estas creencias están fundadas en ideales fundamentalistas sin justificación racio-

> nal, extremo nacionalismo o ceguera teórica (incapacidad de apreciar las falencias o excepciones de una teoría). Un pensador crítico es también capaz de modificar sus creencias y revisar sus prejuicios ante evidencia contundente, capacidad que no es exhibida por quienes mantienen acríticamente ideas difundidas por un líder de opinión o por medios de comunicación masiva. Un pensador crítico difícilmente motivaría sus decisiones, o las decisiones de los demás, apelando a métodos represivos o intimidatorios. Adicionalmente, dado su interés en buscar la verdad, su habilidad para interpretar, analizar y evaluar, un pensador crítico no podrá ser fácilmente convencido de presuntas verdades históricas o factuales que no estén soportadas por la argumentación y las fuentes apropiadas. (Amado, 2020, pp. 88-89)

Sólo la educación puede lograr esta conversión de una vida cotidiana heterónoma a una vida cotidiana crítica. Generar y procurar un pensamiento autónomo, que es pensamiento crítico, permite estar siempre atentos a las condiciones de nuestro proceder y a moderar los elementos negativos de toda toma de decisiones, independientemente del espacio o contexto en donde nos encontremos. Una persona que ha desarrollado esto será capaz de visualizar y buscar lo más conveniente y cercano a los valores más altos, y podrá, en su independencia, seguir una autoformación constante.

Un pensamiento crítico no sólo genera, por tanto, la autonomía en el aprendizaje, sino la autonomía y responsabilidad de la razón práctica, que es la prudencia y la verdad. La verdad no sólo como eje moral de nuestras acciones, sino como elemento

imprescindible de las acciones justas que provocan la paz. Esta es la posición de Manuel Alejandro Amado (2020):

> […] La búsqueda y difusión de la verdad tienen el objetivo de promover justicia, restaurativa o retributiva, para las víctimas de crímenes de guerra. Al traer justicia se trae paz, ya que, presuntamente, se cierran círculos de impunidad y se disminuyen los motivos para que los individuos se vean impulsados a tomar la justicia por sus propias manos, o llevar a cabo actos violentos de venganza. (p. 82)

Así, en esta autonomía, toda acción de un agente crítico estará determinada más por sus valores y conocimientos integrados a su persona que por condicionamientos exteriores, o por sus condiciones interiores reactivas, como la venganza (hasta donde es capaz un ser humano). Tendrá, como mínimo, estas posibilidades y podrá, en su posible error, asumir su responsabilidad y buscar las formas de corregirse. Y lo hará, por tanto, en todo contexto, en todo lugar, ante cualquier dolor, como parte de esa integralidad educativa, como parte de su personalidad, y, por tanto, como una forma de vida.

Es en este sentido, se afirma que la educación es capaz de generar otras formas de habitar el mundo, pues en su conjunto, la transmisión de conocimientos, valores culturales y actitudes recrean los espacios de humanidad que, sin ella, sería más difícil hacer coincidir. Por eso, como afirma Santos Gómez (2014), educar es un acto "intrínsecamente humano y humanizante" (p. 7), porque sólo en este acto una cultura se recrea y se renueva, y el ser humano se reconoce como tal.

La educación que proyecta una cultura de paz siempre tendrá el rasgo de cierto idealismo, y no puede ser de otra forma, ya que pretende arrancar al ser humano de una situación dominante contraria a la paz. La paz es un anhelo, un sentimiento bondadoso, una ilusión, justamente porque domina la realidad de su contrario; pero por ello mismo, es también una tarea que determina el sentido de la educación.

Paz y educación no pueden más que ir de la mano hacia la renovación constante del ser humano como acto necesario de su inteligencia, hacia un despertar que nos saca del letargo y de la conformidad en la que asumimos que ya todo está perdido, y a partir de lo cual creemos que el final está cerca y justifica nuestra entrega a lo más vil.

Reflexiones finales

La paz es una tarea que la educación debe asumir más claramente perpetuando la trama humana entre el bien y el mal, es decir, haciendo consciencia de que los actos de guerra, las tensiones y conflictos que generan la intolerancia y violencia en todas sus formas son netamente humanos, y que los esfuerzos para evitarlos exigen otro lado de humanidad en que la educación siempre puede ser un factor esencial.

Como conclusión, uno de los juicios que podemos sostener es que no puede haber buena educación sin compromiso cultural, que incluye la formación para la paz. Si la guerra deviene de las posiciones y valores negativos, bajo una racionalidad cuestionable, todo proceso educativo debe tener como fin los valores y posiciones positivas, bajo una racionalidad sustentada, antes que en los sentimientos y prejuicios, por la apertura dialógica, comunicativa, racional.

Por otro lado, esto exige la consideración de despertar y mantener como gozne de toda acción educativa a la antigua idea de vocación, que representa el compromiso y la disciplina por ideales que se convierten en fines y se establecen como aprendizajes últimos que pretenden mostrarse en prácticas concretas. El sueño e ideal de la vocación representa aquí la necesidad de superar condiciones negativas para el desarrollo de todas las variantes del trabajo educativo. Tratar de superar estas condiciones requiere el ánimo y la convicción de que ciertos ideales son necesarios y posibles como conducción de la humanidad. La vocación es el llamado de esos ideales irrenunciables.

Asimismo, lo que se desarrolló aquí para vincular como compromiso de la educación y su relación con una cultura de la paz, quiere establecer con claridad los vínculos que se tienen entre los diversos fenómenos en los que se expresa el esfuerzo educativo, la cultura de paz –con los valores de humanidad que encierra– y los procesos en que, sólo por la educación, se va despertando una conciencia ligada a la configuración total de todos los más altos valores, en una constancia que genera cambios importantes en su *modus vivendi*. Es decir, que sin el proceso educativo, constante y vinculante, ninguna idea o proyección humana pueden darse como hábito o, mejor dicho, como virtud, en los espacios más íntimos y cuasi-mecanizados de la existencia humana, es decir, en la cotidianidad.

Por eso, una de las caracterizaciones que se hicieron aquí sobre la educación y sus posibilidades se centra en esta serie de cambios o catarsis, por las que la conciencia se libera y puede visualizar y aspirar a algo más que sus condiciones inmediatas, ahí donde la violencia puede estar tan naturalizada y asumida como un ambiente normal, cotidiano y hasta necesario, que se participa

de ella y se fomenta y nutre como si fuera un espacio de cultura, lo que explica claramente fenómenos tan criticables como la "cultura del narco" o "narco cultura".

El punto clave a recordar, sobre todo en países que han sufrido constantemente el ejercicio de la violencia en las mil formas en que se presenta (secuestro, violación, esclavitud, xenofobia, homofobia, asesinato, guerra), es que la cultura es la herencia material y espiritual de la humanidad que trasciende los contextos y se dirige al futuro. Y que la constancia de un esfuerzo para disminuir y erradicar la violencia, y la amenaza más grande que se expresa en la guerra, debe ser el legado mínimo que distinga a una serie de civilizaciones que han puesto todo en crisis, como una especie de carta de disculpas a quienes tendrán que vivir con las consecuencias más horrendas de nuestras malas decisiones.

Tal vez la cultura de la paz y la proyección de los valores más humanos que la acompañan, como la justicia, el diálogo, la fraternidad, la responsabilidad, la dignidad, entre muchos otros, sean un último esfuerzo de la humanidad por menguar las amenazas constantes de una gran catástrofe, ligada a otro tipo de "cultura" que, es verdad, también es alimentada desde las más altas hasta las más bajas esferas sociales, que logra hacer que las personas vean como algo natural los rostros de la violencia: como parte de su familia, de su ciudad, de su estado, de sus dirigentes entre otros.

Esto no podrá interpretarse jamás como una imposibilidad de esos valores y esos esfuerzos educativos de cambiar las cosas, sino que no se han asumido con la seriedad, transparencia honestidad y urgencia que reclama el presente. Por ello, este llamado a la cultura de paz no es sino el recuerdo de un compromiso que

no hemos sabido asumir y concretar, y que la historia nos lo ha puesto de frente como uno de los más graves errores humanos.

Sólo una cultura de la paz podrá evitar esto y generar otro rostro humano que mantenga el espanto frente a todo acto de violencia, que pueda entender y asumir que estos actos son, y deben mantenerse siempre, ajenos a lo humano, a pesar de que sea esencialmente actos muy humanos. Porque si bien podemos hundirnos en la oscuridad y saltar al abismo, también podemos hacer lo contrario, guiados por la luz que aparece en todo contacto humano de ayuda, cuidado, respaldo y amor.

Referencias

Altarejos, F. y Naval, C. (2011). *Filosofía de la educación*. EUNASA.

Amado, M. (2020). *Verdad y pensamiento crítico en la educación para la paz*. Universidad de Santo Tomás. https://doi.org/10.15332/dt.inv.2020.00725

Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.

Aristóteles. (2007). *Ética a Nicómaco*. Porrúa.

Bobbio, N. (2008). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Gedisa.

Cruz, M. (comp.). (1998). *Tolerancia o barbarie*. Gedisa.

Fullat, O. (2009). *Antropología y educación*. Universidad Iberoamericana.

García-González, D. E. (2018). *Enfoques contemporáneos para los estudios de paz*. Tecnológico de Monterrey; Conacyt.

Gorjón, G. (coord.). (2022). *La paz a través de la educación. Perspectivas para el desarrollo de una cultura de paz en México desde las instituciones de educación superior*. ANUIES.

Hermoso, V. M. (2014). *La sociología de la vida cotidiana en Agnes Heller*. Arjé, 8(14), 305–321. http://www.arje.bc.uc.edu.ve/arj14esp/art14.pdf

Huntington, S. P. (2001). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.

Jaeger, W. (1996). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica..

Kant, I. (1996). *Paz perpetua*. Porrúa.

Morán, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana.

Organización de las Naciones Unidas. (1998). *Declaración y programa de acción sobre una cultura de paz. Decenio Internacional de una Cultura de Paz y No Violencia para los Niños del Mundo.* https://www.un.org/es/ga/62/plenary/peaceculture/bkg.shtml

Organización de las Naciones Unidas. (2007). *Resolución aprobada por la Asamblea General el 20 de diciembre de 2006* [Resolución de la Asamblea General]. https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/507/66/PDF/N0650766.pdf?OpenElement

Ortega y Gasset, J. (1998). *Origen y epílogo de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.

Ortega y Gasset, J. (1966). *El tema de nuestro tiempo*. En Obras completas (Vol. 3). Revista de Occidente.

Pizzi, J. (2005). *Mundo de la vida. Husserl y Habermas*. Universidad Católica Silva Henríquez.

Platón (2007). *Diálogos*: Teetetes. Porrúa.

Salazar, J. P., y Tirado, R. (2020). Tendencias y consideraciones sobre cultura de paz. *Revista Espacios*, 41(45), 299–318. https://doi.org/10.48082/espacios-a20v41n45p24

Santana González, D., Pérez Gómez, N., y Morales García, D. (2021). La formación de la cultura de paz en la Educación Superior. *Revista de Paz y Conflictos*, 14(2). https://doi.org/10.30827/revpaz.v14i2.18499

Santos Gómez, M. (2014). *La educación como búsqueda*. Biblioteca Nueva.

Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz.

Voltaire. (2006). *Tratado sobre la tolerancia*. Austral.

.

Aprendiendo a Escuchar: Diálogos Sobre la Escucha y el Cuidado de la Vida[4]

Ana Corina Salas Correa y Juliana Merçon

Introducción

"¿Y si escribimos juntas a través de un diálogo? Inicias tú, luego contesto yo y vamos dejando que el texto se teja por la palabra y la escucha". La idea de dialogar mediante la escritura nos pareció llena de sentido, coherente y placentera. Y así fue. Situadas en territorios que se ocultan bajo el nombre Brasil y México, reflexionamos sobre la escucha en cuanto experiencia de vínculo y condición que puede favorecer el cuidado y la paz en el cotidiano.

Dialogamos también con otres autores[5] que nos ayudan a cuestionar, ampliar o reconfigurar nuestra comprensión de la escucha. Este

[4] Este trabajo fue realizado con el apoyo de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

[5] Empleamos el artículo "les" como lenguaje inclusivo para evitar el uso de elementos genéricos binarios.

ha sido el caso de Carlos Lenkersdorf, quien en su libro "Aprender a escuchar" nos comparte el lugar central que tiene la escucha para el pueblo tojolabal, en el que existiría una palabra hablada y otra escuchada. Para les tojolabales, la escucha también se dirige a la diversidad de seres con los cuales existimos: todo vive, todo tiene vida, incluyendo lo que nos parecería inerte o muerto. Esta comunidad de vida aumentada implica también la ampliación del sentido y experiencia del "nosotres". Desde una cierta atención a la lengua y cultura tojolabal, donde no existe la palabra "enemigo", pensamos la paz como vivencia del nosotres, reconocimiento y cuidado hacia lo que vive.

Atravesadas por una cultura hegemónica, donde hablar parece ser más importante que escuchar, e inmersas en diferentes prácticas que intencionan el diálogo, somos atravesadas por indagaciones que mueven este texto y también derivan de ello: ¿Cómo escuchamos? ¿Cuándo escuchamos? ¿A quiénes escuchamos? ¿Es posible escuchar a la diferencia o solo escuchamos a les iguales? ¿Qué significa escuchar? ¿Qué condiciones favorecen la escucha? ¿Qué pasa cuándo escuchamos? ¿Puede la escucha posibilitar la paz? ¿Es posible aprender a escuchar? ¿Puede la escucha nutrir cuidados de la vida? ¿Sería la escucha una forma de recibir y sentir? ¿Escuchamos con todo el cuerpo? ¿Escuchar (nos) cambia la realidad? ¿Hay escucha cuando nada cambia?

El diálogo que encontrarás a continuación es, de alguna manera, un ejercicio de escucha. Sin pretensiones de verdad o conclusiones, nos importa encontrarnos con aquello que nos mueve en el paisaje vivencial que la escucha nos regala. Así como en otras conversaciones, algunas ideas interpelarán más que otras, algunas ideas se dejarán escuchar más que otras. ¿Qué escuchas, cuando nos escuchas? ¿Qué preguntas nacen para ti de este diálogo? ¿Qué silencios?

Escribe Cori:

Juliana, ambas nacimos y vivimos en países que suelen ser mediáticamente asociados a la violencia. Yo nací en Venezuela y tú en Brasil. Actualmente, desde hace más de una década, yo vivo en Brasil y tú en México. Desde los territorios diversos que ocupamos y que se ocultan bajo el nombre de estos países, somos convocadas a dialogar sobre las dimensiones íntimas y cotidianas de la construcción de la paz. Inevitablemente surgen las preguntas: ¿Qué es la paz? ¿La paz es lo opuesto a la violencia? ¿Es posible construir o cultivar la paz en los contextos en los que vivimos? ¿Cómo?

Estamos de acuerdo en asociar la paz al diálogo, a la escucha, al cuidado de la vida en sentido amplio, entendiendo que son múltiples y diversas las formas de hacer esto. Nos hemos propuesto aquí, escuchándonos, dialogar en específico sobre la escucha.

Estar a la escucha, dice Jean-Luc Nancy (2015), es "(...) estar tendido hacia un sentido posible y, en consecuencia, no inmediatamente accesible" (p. 18). Escuchar implica, desde esta perspectiva, una cierta disposición física, la de un ser que está a la espera, disponible; admitir que lo que estamos por recibir puede tener diversidad de sentidos, lo que nos lleva a una cierta relación con el tiempo. Existiría en la escucha un qué de demora. Desde la perspectiva de la cultura hegemónica, en la cual parece andamos en una autopista, cada vez más rápido, donde la inmediatez es un valor, escuchar pareciera ser un acto contracultural.

Ya Carlos Lenkersdorf en su libro "Aprender a escuchar", denunció la poca atención que en esta cultura le damos al escuchar. "Aprendimos a ser actores, personas que actúan. Se nos enseñó a ser buenos activistas, ¿Pero aprendimos a recibir? ¿Sabemos qué quiere decir recibir?" (Lenkersdorf, 2011, p. 18). En este libro él

compartirá el lugar que tiene la escucha en otra cultura: la tojolabal. En la lengua tojolabal se marcan constantemente dos acciones: el hablar y el escuchar. Existiría en ella una palabra hablada y una palabra escuchada. Escuchar estaría asociado a recibir y sería una acción tan importante como el hablar.

Podríamos pensar que en la cultura hegemónica marcada por las lenguas de matriz europea esto también es así, pero él nos muestra lo contrario. Entre sus ejemplos está el siguiente: en español decimos "Yo les dije" marcando une sujete "yo", una acción "decir" y un objeto sobre el que recae la acción "les". En tojolabal, se diría "Yo hablo, ustedes escuchan" (Lenkersdorf, 2011). Marcando dos sujetes, une que habla y otre que escucha. Eses sujetes no serían solo seres humanos, sino todo aquello con lo que interactuamos, el río, los árboles, las montañas, los pájaros... El diálogo, desde esta perspectiva, solo se hace posible si todes les seres involucrades somos reconocides en cuanto legítimes interlocutores, si nos escuchamos mutuamente. Aquí surgiría el "nosotres" tan importante en la cultura tojolabal. Por eso, "las palabras escuchadas –escribe Lenkersdorf– son de vital importancia para nosotros. Porque nos conduce al acuerdo que nos une y nos hace hermanos" (2011, p. 44).

Lo compartido sobre la cultura tojolabal nos interpela. En nuestros contextos estamos atravesadas por la cultura hegemónica, pero también por otras culturas. Juliana, si pensamos la escucha de forma situada, en nuestros territorios, en las prácticas educativas que desarrollamos: Para nosotras, ¿qué es escuchar? ¿Cuándo escuchamos? ¿A quién o a qué escuchamos? ¿Qué nos ha posibilitado la escucha? ¿Escuchar, inevitablemente, nos hermana? ¿Nuestra escucha ha sufrido transformaciones? ¿Hemos sido transformadas por la escucha? ¿De qué formas? ¿Qué re-

laciones podemos establecer entre la escucha, el cuidado de la vida y la paz?

Escribe Juliana:

Querida Cori, recibo tus palabras con un cuerpo-pensamiento tendido hacia posibles sentidos. ¿Será la lectura una forma de escucha? Te "escucho" con atención desde un momento que no logra vaciarse completamente para simplemente estar o recibir. La inercia de velocidades y las saturaciones que atraviesan los cotidianos contemporáneos, las listas mentales de pendientes, las tensiones en el cuerpo y los cuidados domésticos transforman la escucha en una experiencia a la vez imperiosa y excepcional –una experiencia de suspensión– una especie de interrupción que profana el orden sacralizado de la producción y que nos devuelve al sentido de una vida. La importancia de la escucha como "acto contracultural" (para usar tus palabras) parece aumentar a la medida que se vuelve más imposible.

A través de ti "escucho" a Lenkersdorf, quien se entregó a la escucha de les tojolabales (¿puedo yo escuchar a este autor a través de tu voz? ¿Y podríamos escuchar al pueblo tojolabal a través de la voz de este autor? ¿Serían aún sus voces las que escuchamos? ¿Otra voz? ¿Una mezcla de voces?). Lo que nos compartes me llama mucho la atención. Parecería que la escucha para les tojolabales no solamente les permite una conexión con el mundo más allá de lo humano, como también una forma de hermandad que dignifica y establece relaciones con seres muy diversos desde lo que se da y lo que se recibe. La escucha quizás pueda ser interpretada aquí como una forma de vínculo o mediación entre actantes muy diversos, humanos y no humanos. Sin embargo, antes de seguir construyendo este camino especulativo, me permito se-

parar los elementos de tu última pregunta y reorganizar nuestras reflexiones en tres campos:

1. Por un lado, estaría una serie de indagaciones sobre el significado mismo de la escucha y las condiciones que la posibilitan. El contexto general en el que estamos inmersas y que de variadas maneras condiciona a la escucha se caracteriza por "tiempos líquidos" (Bauman, 2007) y por lo que podría nombrarse "sociedad del cansancio". Byung-Chul Han (2012) sugiere que esta sociedad no se basa en la libertad, sino que produce numerosas obligaciones. Es como si nos hubiéramos convertido en esclavas del trabajo, con la particularidad de ser al mismo tiempo víctima y verdugo, esclavo y amo. Al forzarnos a la autosuperación continua, nos autoexplotamos y llevamos el cansancio a su límite. Operarían aquí formas muy sutiles de violencia. Ya no se trataría del conflicto social o de la guerra como expresiones de antagonismos que visibilizan a los enemigos, sino de una forma anónima, sistémica, constante y desubjetivada de violencia. En este sentido, la represión ejercida por el sistema neoliberal no ocurre desde un control externo, sino desde su internalización. Irónicamente, la búsqueda incesante de éxito, mediante la competencia con otres y una misma, genera así un nuevo tipo de dolor: la autoexplotación.

Entre los efectos de esta violencia, basada en la autoexplotación y que tienen al cansancio y agotamiento como síntomas, está la depresión. Han (2012) comenta que la cura de este tipo de enfermedad contemporánea puede practicarse a través de una especie de abandono del auto-centramiento egóico o narcisismo. Conectarnos con otres, escucharles y darnos cuenta de su presencia completa puede funcionar como un remedio natural y que, además, está a la mano, en un botiquín experiencial que nos

acompaña (casi) todo el tiempo. El autor de *La sociedad del cansancio* no explora ampliamente el lugar que ocupa la escucha en este proceso de cura de la autoexplotación; sin embargo, contrasta nuestra comunidad, activa, veloz, "multitasking", de agitación y atenciones superficiales, con otro tipo de comunidad, relajada, contemplativa, creativa y capaz de ejercer el "don de la escucha". Parecería que en esta segunda comunidad habría más lugar para el descanso, la conexión y el (auto)amor.

Este contraste, quizás descrito de manera un poco maniquea y simplificadora, nos permite reflexionar sobre la escucha como un tipo de atención poco afín a la rapidez y a una vida abrumada, cansada, autoexplotada. A partir de estas ideas, también me parece bonito pensar en la escucha como un "don". La palabra don viene del latín *donum*, que significa ofrenda o regalo, como en el verbo donar. Lo curioso aquí es que la escucha como un don abriga una doble dirección: es un don porque la capacidad de escuchar es un regalo y también porque al escuchar regalas tu atención y presencia. Si escuchar es un regalo que se define como un gesto que es al mismo tiempo dar y recibir, la conectividad se pone al centro de su ejercicio. La escucha como regalo relacional nos extrae del ensimismamiento y quizás nos ayude a curarnos de autoexplotaciones violentas. La escucha como don quizás nos acerque a experiencias de paz.

2. En tu escrito, Cori, identifico también un segundo conjunto de preguntas que nos ponen en diálogo con experiencias no hegemónicas de interrelaciones más allá de lo humano. Estas experiencias posicionan a la escucha como una atención que nutre el cuidado de la vida. Aquí estaría la filosofía práctica del pueblo tojolabal y también otras ontologías relacionales que cultivan una especie de hermandad con seres muy diversos. En estas formas

de pensar, sentir y ser en reciprocidad con una comunidad de vida ampliada habría formas de escucha orientadas a existencias muy diversas que son poco comunes para los colectivos humanos regidos por lógicas modernas y capitalistas. Sería interesante comprender, al menos un poco, algunas de estas relaciones entre ontologías no (tan) modernas, la escucha extendida a otros seres y el cuidado de la vida.

Nuestra amiga artesana Emilia Flores Martínez (2022) nos cuenta que, desde la perspectiva indígena maseual, la vida humana se define desde la interdependencia con existencias más allá de lo humano. En sus propias palabras:

> Nuestra vida se define desde el reconocimiento de las otras vidas no humanas, que están siendo devastadas, asesinadas, despojadas, olvidadas y que no son consideradas como seres de vida, sino simples cosas que cumplen una función para el ser humano... Si nuestra vida se encuentra en constante lucha de reconocimiento por ser mujeres y ser indígenas, los espacios que habitamos y miramos como seres vivos también están luchando por su propia vida. (p. 47)

En la descripción de Emilia, el vínculo con las "otras vidas no humanas" es tan fundamental para la vida humana maseual que la interdependencia adquiere aquí un carácter de esencialidad. En lenguaje filosófico, la esencia de algo es aquello sin el cual lo que es deja de ser. Sin el reconocimiento de las otras vidas no humanas, la vida maseual no puede ser. Este reconocimiento es una atención, un atestiguar que, en este caso, está marcado también por lo que parece ser una especie de dolor o una angustia

por percibir que estas vidas no son reconocidas como vidas por otros. El lugar de hermandad que ocupan los seres más allá de los humanos en la ontología maseual es diametralmente opuesto al lugar que ocupan en ontologías modernas capitalistas, donde son "cosas que cumplen una función para el ser humano", objetos, recursos o instrumentos, cuyo uso y explotación llevan al despojo, devastación, asesinato y olvido. La noción de necropolítica (Mbembe, 2020) se extendería a seres muy diversos ante la enseñanza de que luchar por la propia vida no es una acción exclusiva de los seres humanos. El reconocimiento que buscan las mujeres indígenas, quienes han sido sistemáticamente excluidas y oprimidas dentro y fuera de sus comunidades, configura también una forma de atención y vínculo de la que están desprovistos muchos otros seres y por el que igualmente aspirarían.

¿Cómo reconocer estos lazos de interdependencia, reciprocidad y hermandad con seres más allá de lo humano? ¿Cómo escuchar a estas otras presencias? Bruno Latour (2022) nos recuerda que los intentos de la modernidad de separarnos de la naturaleza mediante la creación de una ontología antropocentrada se basan en una mera ilusión. Como la supuesta escisión entre humanos y naturaleza nunca ocurrió (así como tampoco se han disociado sujeto y objeto, razón y emoción, ciencia y política), nunca fuimos, de hecho, modernas y modernos. Si nunca fuimos, no somos y jamás seremos seres desvinculados de otras formas de existencia; si no somos "un imperio dentro de un imperio" como dijo Baruch de Spinoza, entonces la interdependencia es nuestro origen, medio y destino. Pensarnos como miembros de esta amplísima comunidad nos lleva a encontrarnos con el reto de construir formas de reconocimiento y escucha hacia una convivencia más cómoda para todes. Este es el desafío de

la construcción de una política que toma en cuenta al cosmos en sus más diversas manifestaciones, tangibles e intangibles. Se trata, finalmente, de lo que Isabelle Stengers (2014) denominó la propuesta "cosmopolítica" (pese a la completa ausencia de cercanía con el pensamiento de Kant).

El cosmos que aparece en el planteamiento de Stengers (2014) abarca lo desconocido de otros mundos, múltiples y no hegemónicos. No habría aquí un ser trascendente con el poder de exigirle a lo que diverge, que se reconozca como una expresión de lo que constituye el punto de convergencia de todos. Según la autora, operar desde la cosmopolítica consistiría en crear inquietudes respecto a las voces que participan o no participan en la política, cultivando "una sensación de que la arena política está poblada por sombras de lo que no tiene, no puede tener, o no quiere tener voz política" (Stengers 2014, p. 21).

Ahora podríamos decir que las palabras de Emilia Flores Martínez (2022) están marcadas por un claro tono cosmopolítico. Ante la avasalladora violencia que convierte todo en mercancía, los territorios que habitamos y los seres que los conforman están "luchando por su propia vida". Escuchar a estos seres tan otros en su lucha es reconocer su voz política, aunque no la tengan o no la puedan tener. Escuchar a estos seres tan otros en su lucha es también negar la necrocosmopolítica dominante y cuidar la vida.

3. Finalmente, faltaría vincular los campos especulativos previos con la noción y experiencia que denominamos "paz". Copio tu última pregunta: ¿Qué relaciones podemos establecer entre la escucha, el cuidado de la vida y la paz? Reorientando la indagación a la búsqueda de "una relación posible entre muchas", permitamos que las asociaciones creadas anteriormente nos guíen: La escucha como don conectivo, que regala atención y presencia,

tal vez cobije la potencia de rescatarnos (al menos un poco o a veces) de nuestros ensimismamientos autoexplotativos (y aquí me acuerdo de la letra de una canción de forró en la que Chico César (2008) canta: "deus me proteja de mim" – ¿la escucha nos protegería de nosotras mismas?), así como la potencia de vincularnos a presencias otras y a otras formas de hacernos presentes. Quizás estos vínculos, que nacen de una presencia atenta que se regala a otres y a una misma, encarnen formas de cuidado de la vida. Eso porque cuidar también es regalar atención y presencia, es un estar con y para, así como la escucha.

Vimos que esta escucha y cuidado pueden dirigirse a una misma, a otres humanes y a otres más allá de lo humano. No logro pensar con claridad sobre el lugar que ocuparía la paz en todo eso. Quizás sean muchos sus lugares o ninguno, no porque deje de existir, sino porque dejaría de ser una cuestión. La paz quizás pueda ser pensada como condición para la escucha y el cuidado, como lo que se genera mediante la escucha y el cuidado, como ambas cosas o ninguna de ellas. La paz puede ser también lo que se siente en algunas experiencias de escucha y cuidado, aunque no es necesariamente causada por ellas. Y la paz puede ser justo lo que ni siquiera se siente o se piensa porque no se disocia de la experiencia misma o, al contrario, porque escuchar y cuidar pueden estar atravesados por inquietudes lejanas a la paz. En todo caso, quizás sea mejor no generalizar (y viva la incongruencia).

Hablando de no generalizar, me doy cuenta de que no hemos explorado posibles tipologías para la escucha, el cuidado y la paz. Podría ser interesante pluralizar estas experiencias en lugar de nombrarlas en singular. Describir diferentes tipos de escucha quizás nos podría alejar de posibles posturas moralizadoras, que definen la escucha de una sola manera, fusionando descripción y

prescripción. Algo como: la escucha es atención plena o no lo es; cuando hablamos de escucha nos referimos a esta presencia que se dona por completo y si no es así, entonces no llamaríamos esta experiencia de escucha. Si nos dedicáramos a describir diferentes formas de la escucha, ¿a cuántos tipos de escucha llegaríamos? ¿Cómo se caracterizarían? Lo mismo podríamos indagar respecto a los conceptos de cuidado y paz, cultivando una actitud más pluralista, menos prescriptiva y excluyente.

Bueno, Cori, te entrego esta madeja de reflexiones para que jales los hilos que te interpelan y tejas otras ideas. Me encantará volver a escucharte mediante tu texto.

Escribe Cori:

Querida Ju, si leer es una forma de escuchar, entonces puedo decir que me ha alegrado escucharte. Si lo que me entregas es una madeja, percibo que hay en ella hilos de diversos colores, grosores, texturas, aunque vengan todas de la misma lana: el deseo de conversar sobre la escucha, los cuidados de la vida y la paz.

Pienso ahora en que esta será una correspondencia que se hará pública, por esto no es cualquier correspondencia. Jan Massshelein y Maartens Simons entienden que una de las características de una investigación pedagógica es hacer que algo sea público. Lo público –para ellos– es un lugar o espacio de nadie, y un tiempo de nadie, y así un lugar y un tiempo para nadie en particular (Masschelein y Simons, 2014, p. 185). Este gesto, desde la perspectiva de ellos, haría posible la construcción de un cierto nosotres en el sentido que crearía un espacio/tiempo común, donde compartimos algo que no nos pertenece más, pero del cual todas las personas que estén interesadas pueden ser parte. Con esto, pienso en que esta escrita, en la que se comparte una ma-

deja, puede ser recibida por otras personas, quienes podrán jalar otros hilos, cortarlos, des-tejerlos y tejerlos de formas diferentes.

También pienso en las voces de las que hacemos eco en nuestra correspondencia, y en tus preguntas: "¿Puedo yo escuchar a este autor a través de tu voz? ¿Y podríamos escuchar al pueblo tojolabal a través de la voz de este autor? ¿Serían aún sus voces las que escuchamos? ¿Otra voz? ¿Una mezcla de voces?" Con ellas me voy a lo que escribe un amigo, Giuseppe Ferraro (2018):

> Se escucha con la voz. Se escucha cuando la voz del otro, de la otra, resuena en la propia, evocando imágenes de pensamientos, otras voces. ¿De qué formas mi voz resuena en tu voz, tu voz resuena la mía, nosotras resonamos otras voces, otras voces resonaran nuestra voz? ¿Hasta qué punto podemos decir que existe una voz que sea mía, tuya, nuestra?

Entiendo que buscas organizar en tres campos lo que venimos conversando –tal vez– como una cierta forma de esquematizar aquello que nos convoca: (1) Significado y condiciones de posibilidad de la escucha, y en este –si me permites– incluiría también lo que sugieres al final, el pensar para pluralizar, qué tipos de escucha existirían; (2) La escucha y el cuidado de la vida. La escucha como un cierto tiempo de atención que nutre la vida y que posibilita la conectividad entre la diversidad de seres existentes (humanos y no humanos); (3) La escucha y la paz, en la que exploras un poco el lugar de la paz en relación con la escucha, si es condición de posibilidad de la escucha, si la escucha es condición de posibilidad de la paz, si existirían otros lugares para la paz o ninguno –como dices– "no porque deje de existir sino porque dejaría de ser una cuestión." Serían estas las temáticas que atrave-

saban los campos que propones ¿Cierto? Sí te parece, continuaré pensando a partir de estos tres campos, compartiendo algunas imágenes y pensamientos que me vienen al escuchar tu voz y las voces de las que haces eco.

En el primer punto, traes la idea de escucha como un don "es un don porque la capacidad de escuchar es un regalo y también porque al escuchar regalas tu atención y presencia." Me parece bonita e interesante la asociación. Por otro lado, me preocupa, un poco, un cierto entendimiento social a la que nos puede llevar la idea de "don", como si fuese una gracia especial que algunas personas tienen y otras no. Digo esto, pensando en las implicaciones educativas que esto tiene, porque si el don es algo con lo que algunas personas nacen y otras no, aquellas personas que no nacimos con el don de la escucha ¿Podríamos aprender a desarrollarlo? ¿Escuchar es una acción que se puede aprender, que se puede enseñar?

También llama mi atención esta asociación de la escucha al don, porque aunque dices, seguidamente, que es un gesto en el que al mismo tiempo se da y se recibe, al pensarlo como un don, pareciera el foco está en dar algo al otro, como lo puede ser nuestra atención y presencia, y aunque no deja de ser cierto, me parece interesante detenernos un poco más en el gesto de recibir. Tal vez pensando contigo, la escucha pueda ser el don de recibir.

Regresamos entonces a la idea que nos trae Carlos Lenkersdorf inspirado en les tojolabales. La escucha, asociada al recibir y al sentir: ¿Qué lugar le damos en nuestra sociedad o cultura al recibir? ¿Quién puede recibir? ¿Existen condiciones necesarias para recibir algo? ¿Qué recibimos cuando escuchamos? Aquí, se me ocurren al menos dos ideas, que lejos están de cerrar o querer responder unívocamente estos cuestionamientos. La prime-

ra es que, sin espacio, no podemos recibir. Algo que está lleno, no puede recibir. Necesitamos un cierto vacío. La otra, sobre qué recibimos, digamos que es un cierto no saber, es algo que no es nuestro, que no viene de nosotros, que no tenemos –necesariamente– como anticipar. Al escuchar, escribe Lenkersdorf:

> (...) recibimos palabras que nos sacan del centro donde nuestro yo prefiere estar para mandar, dirigir y estar arriba. Al sacarnos del centro no nos margina ni nos empuja hacia la periferia, sino que se integra nuestro yo en el nosotros. Formamos una comunidad dialógica. He aquí la obra secreta del recibir. Al escuchar las palabras de los que nos hablan entramos en una realidad hasta ahora escondida. (Lenkersdof, 2011, p.18)

Parece que la escucha, como decías, podría protegernos de nosotras mismas, sacarnos de ese centro, donde el otro ser está a nuestro servicio, bajo nuestro mando. La escucha, de alguna forma, estaría asociada a un cierto estado de vulnerabilidad ante el mundo, me colocaría en relación con él, una relación recíproca, en la que el mundo, la vida, las vidas, no están a mi servicio.

Continuando en este sentido, del significado y condiciones de posibilidad, pienso en nuestro cuerpo, no en cuanto algo que es nuestro –que es nuestra propiedad– sino, en lo que me decía una amiga Christel Gegenschatz, quien es profesora de sensopercepción, desde hace más de 50 años en Buenos Aires, Argentina: es a través del cuerpo o por nuestro cuerpo que sentimos, que recibimos, que escuchamos. Suena obvio, ¿no? Sin cuerpo no hay escucha.

Cuando buscamos en el Diccionario de la Real Academia Española, nos dice que la palabra escuchar viene del latin *ascul-*

tāre, dándonos cuatro significados (1) Prestar atención a lo que se oye. (2) Dar oídos, atender a un aviso, consejo o sugerencia. (3) Aplicar el oído para oír algo. (4) Hablar o recitar con pausas afectadas (Real Academia Española, s.f.). Quiero destacar de estas definiciones, más allá de ese cierto estado de atención del que hemos venido hablando, que estaría asociado a la escucha, la asociación directa de escuchar a oír, y de oír al oído, en cuanto órgano con el cual se oye. Porque hemos dicho que el cuerpo es condición necesaria de la escucha y no el oído. Al pensar que la escucha está asociada al recibir, al sentir y que ella es ofrecida a todos los seres, nosotras, las otras personas, animales, plantas, cielo, tierra, aguas... No estamos refiriéndonos solo a palabras y sonidos, quizás podamos decir que escuchar es atender aquello que recibimos, aquello que sentimos con todo nuestro cuerpo.

Para ejemplificar esto me vienen dos imágenes. La primera, la de una persona que no puede oír. Ella podría escuchar, en el sentido que puede recibir a los otros seres, a través de todos los otros sentidos y posibilidades que el cuerpo le ofrece de sentir. La segunda, es la de una persona que oye, y está frente a otra que le habla, y cuando le da su atención, no solo recibe las palabras de la otra persona, recibe los tonos con los que habla, los gestos que realiza su cuerpo, los brillos y opacidades que su piel tiene, el contexto en que ella habla, los olores que las atraviesan...

Lo que pienso aquí contigo es que nuestro cuerpo es el espacio en el cual resuena nuestra existencia y la existencia de los otros seres. Escuchar sería dar atención a esa resonancia. Lo que me conecta a los contextos de autoexplotación, a los cuales te referías, y en los que podemos estar inmersas dentro de prácticas sociales propias de la llamada "sociedad del cansancio". ¿Podríamos decir que cuanto más llenas de tareas y de actividades esta-

mos, menor es el espacio de resonancia? ¿O lo que disminuye es nuestra atención a lo que recibimos, sentimos en esos contextos? ¿O no son las tareas en sí, o la actividad en sí, lo que dificulta la escucha, sino la relación que con ellas tenemos?

Faltaría en este punto, que aún es el primero, hablar de la tipología. Con ellas tú llamas la atención, a buscar ampliar la definición de escucha a través del reconocimiento de diversos

tipos de escucha de forma que huyamos de cualquier lugar moralizador. Me parece necesario huir de los lugares moralizadores, al mismo tiempo temo que no lograremos hacer una tipología de la escucha aquí. ¿O tú crees que sí? Te devuelvo la pregunta: ¿Por dónde o de qué formas podríamos comenzar a hacer la distinción?

Yo pienso que talvez no podamos hacer esto aquí, por un lado, porque me cuestiono si para hacer una tipología de la escucha sería necesario llegar juntas a una cierta definición de escucha que nos sirva, como se dice en portugués, de concepto "guarda-chuva" (paraguas) y bajo la cual puedan entrar las diversas formas de escucha. O si habría una forma de hacer esto sin cerrar una definición previa y que, por el contrario, aquello que intuimos ser formas de escucha, pueda ayudarnos a continuar dando forma a aquello que venimos pensando es escuchar. Si fuese así, tal vez podamos tantear posibilidades de formas o tipos de escucha al mismo tiempo que tanteamos una definición de escucha.

Por otra parte, me parece realmente importante huir de la moralidad –siempre, pero aún más– cuando hablamos de escucha. Carlos Lenkerdorf dirá que uno de los riesgos de escuchar es ir en contra de la norma, de la regla, de la ley. Él coloca el ejemplo de escuchar a una persona indocumentada, de escuchar su hambre, su sed, su cansancio y que eso nos lleve a querer acogerlo en

nuestras casas, lo que nos colocaría en un lugar fuera de la ley. Escuchar tendría que ver con una apertura a lo desconocido, a lo que no necesariamente se va a encontrar en nuestras normas o ley social. Con esto, pensar el escuchar haciendo de una definición una norma bajo la cual juzgamos la realidad pareciera contradictorio, ¿no? Lo que me cuestiono es, si ir por ahí –y confieso es una tentación– diciendo quién escucha y quién no, no es una cierta forma de cerrarnos a la escucha.

Pensando en el segundo campo que propones, me parece interesante lo que comparte Emilia, que nos lleva a pensar en un "nosotres" que envuelve todas las formas de vida, todo lo que nos rodea, de lo cual somos interdependientes, y con lo cual tendríamos relaciones de cuidado mutuo. Lo que, como dices, puede ser diferente en otras culturas, como aquellas atravesadas por los valores del mundo capitalista, en las que denuncia Ailton Krenak (2022), tierra es propiedad, piedra es riqueza, agua es recurso natural, plantas y animales son solamente elementos para los humanos, gente que no comulga de los mismos valores es salvaje (Selvagem, 2022). ¿Se puede escuchar a la riqueza, a la propiedad, a un recurso natural, a un elemento, o a un salvaje? ¿Son diferentes las formas de escuchar, a alguien que consideramos un igual, a alguien que consideramos, una propiedad, un recurso, un elemento que está a nuestro servicio? ¿Las formas en las que escuchamos y a quién o no escuchamos depende de las creencias que tengamos? O viceversa, ¿las creencias que tenemos dependen de la forma en que escuchamos y a quién escuchamos? Volviendo a la cuestión de los cuidados, ¿a quién cuidamos y las formas en qué cuidamos estarían vinculadas a quién escuchamos y las formas en que escuchamos?

Con esto llegamos al tercer punto, las relaciones entre escucha y paz, recordando la invitación a escribir que nos han hecho, de hablar sobre la paz en experiencias cotidianas. Hasta ahora, como escribiste, hemos estado en un plano más especulativo, lo que no quiere decir que no esté vinculado con nuestra vida, con las experiencias cotidianas que vivenciamos. De hecho, mi interés por la escucha surge del cotidiano, de una pregunta que hace muchos años traigo conmigo y busco explorar en el día a día: ¿Cómo encontrarme con aquel o aquello que es diferente a mí?

Me gustaría compartir una experiencia que entiendo pasa por la escucha, y me ha atravesado, a mí y a una comunidad de la que hago parte. Pienso, ella habla de cómo la escucha puede ayudar a superar, minimizar, situaciones de violencia. No digo con esto que la violencia sea opuesta a la paz, o que hemos venido construyendo relaciones más pacíficas, pero sí que a partir de la escucha de las diversas vidas que ahí convivimos, hemos encontrado otros lugares posibles en el que más vidas sean consideradas.

Antes creo importante compartir que cuando pienso en la paz, estoy tentada a pensarla desde la perspectiva de la Comunicación No Violenta (CNV) sistematizada por Marshall Rosemberg (2006), según la cual ella sería una necesidad común a todos los seres humanos (como lo es la libertad, la autonomía, el amor, la alimentación, la comunicación...). La prioridad que le damos a esa –o cualquier otra– necesidad, el significado y forma en cómo la satisfacemos, depende de la cultura, gustos, contextos de vida de cada ser humano. Desde esta perspectiva, la paz no sería lo opuesto a la violencia. La violencia ocurriría cuando alguna necesidad –no solo la de la paz– o varias no son contempladas ni satisfechas, lo que restaría vitalidad a la vida.

Cuando hablamos de vida, en la CNV, no estaríamos hablando solo de la vida humana, sino de las necesidades de todas las vidas con las que estamos en relación.

Dicho esto, qué es tan solo una posibilidad de entender la paz, vamos a la experiencia que me gustaría compartir. La situación sucede en un jardín de niñeces en el que trabajo y del cual soy asociada. Es una asociación sin fines lucrativos, que se gestiona de forma colaborativa y se sustenta económicamente a partir de la mensualidad que pagan las familias. El trabajo pedagógico es realizado por un equipo de profesoras contratadas formalmente y el trabajo administrativo y de gestión del espacio es realizado en grupos de trabajo por las familias. Todes, familias y profesoras somos asociades. Bimensualmente, se realizan asambleas donde se muestran los trabajos realizados por los diversos grupos y se toman decisiones que superan la autonomía de los grupos de trabajo y equipo pedagógico. Las decisiones son tomadas por consenso, caso no se llegue al consenso, se organiza otra reunión o cuántas sean necesarias hasta llegar a un acuerdo. Desde su fundación, la asociación tuvo gestos, entre otros, como el de remunerar bien a las profesoras y contratarlas formalmente, buscar tener una mensualidad lo más accesible posible, contratar pasantes de los sectores populares, ofrecer al menos dos becas para familias negras o indígenas, esto con el propósito de que la escuela pudiese ser un espacio educativo también para personas de otras clases sociales.

Parte de mi trabajo es abrir espacios de escucha tanto para las personas que trabajan allá de forma remunerada como para las familias. Cuando comenzamos con estas prácticas de escucha, se fueron visibilizando conflictos que hasta ese momento no parecían tener espacio. Uno de ellos pasa por situaciones de

racismo vividas por las pasantes, que eran personas negras. Ellas se atreven a denunciar lo que podría ser obvio. Si bien ellas percibían que podíamos tener las mejores intenciones en la asociación como un todo, éramos una comunidad racista, en el sentido que estábamos constituidas –en su gran mayoría– por personas blancas (en un país donde la mayoría de las personas no lo son) lo que las exponía a ellas cotidianamente a comentarios y problemas de personas blancas, que –muchas veces– no se sentían cómodas de oír y en la cual tampoco se sentía cómodas de expresarse y en el cual percibían, que tampoco, las otras pocas familias negras que estaban, se podían expresar libremente.

Lo que al principio fue un espacio de escucha entre cada una de ellas y yo, poco a poco, de acuerdo a la voluntad de ellas, fue ampliándose –con cuidado– a un espacio de escucha dentro del grupo de profesoras y luego con las familias. Cuando digo "cuidado" me refiero a una atención que le dimos a esos espacios para que ellas se sintieran seguras y en confianza para expresarse. Para que quienes estábamos ahí para escuchar pudiéramos disponernos a recibirlas. Fueron momentos en los que buscamos detener cualquier impulso de justificar, defender, cuestionar para hacer posible un cierto espacio/tiempo de compresión de lo que ellas nos estaban diciendo desde el lugar en el cual los estaban diciendo.

Esto fue hace unos cuatro años atrás. Actualmente, ellas son profesoras en la escuela, y hemos realizado o continuamos realizando gestos antirracistas en busca de construir una comunidad –poquito a poquito– cada vez más diversa. Tenemos un grupo de trabajo antirracista, que organiza espacios de formación y cuida de ciertas acciones, como el financiamiento de becas parciales para familias que se declaren negras o indígenas. Actualmente, tenemos seis familias becadas. Al momento de inscribirse todas las fami-

lias –becadas y no becadas– son invitadas a (auto)declarar su raza, como una forma de ir mapeando y hacer visible la diversidad racial (o no) existente en la comunidad, también en la inscripción cada familia se compromete a estar disponible para la constante construcción de una comunidad escolar antirracista. Tenemos como acuerdo, siempre que necesitemos contratar a otra persona, para cualquier función, dar prioridad a personas negras e indígenas. A nivel pedagógico hemos tratado que tanto las profesoras como las niñeces tengan acceso a través de talleres, libros, visitas a comunidades a culturas de matriz africana e indígena.

En lo personal, escucharlas me llevó a percibir que la mayoría de los libros que leía, los lugares que frecuentaban viviendo en Belo Horizonte (Brasil) eran ocupados mayoritariamente por personas blancas. También me llevó a reconocer una serie de privilegios que he tenido dentro de la cultura hegemónica por mi color de piel y cómo algunas de mis formas de estar con otras personas pueden ser racistas. Poco a poco, he venido haciendo lo que en Brasil se llama de "letramiento racial", leer libros, escuchar pódcast creados –principalmente– por personas negras e indígenas que me ayudan a deconstruir –cotidianamente– formas de pensar y actuar naturalizadas y normalizadas en relación con el color de piel.

Contándote esto, recuerdo a otra amiga, profesora de escuela pública y escritora de Río de Janeiro, Edna Olimpia. Ella, en nuestro grupo de investigación, al hablar del racismo que se vive en las escuelas públicas preguntó: "¿existe escucha cuando nada cambia?" Como toda pregunta afirma algo, ella afirma que la escucha genera un cambio, si no hay cambio entonces no hubo escucha. Carlos Lenkersdof dirá algo parecido: que escuchar es aproximarnos y que esa aproximación nos cambiaría y mostraría aspectos nuestros no imaginados. Cuando nos disponemos

a escuchar iniciamos un proceso transformador, que nos lleva también a querer saber más, averiguar más. "Es un camino que nos metamorfosea y, a menudo, nos libera de mentiras que han metido en nuestra mente" (Lenkersdorf, 2011, p.51).

Esto para mí tiene todo el sentido, tanto desde la experiencia que te cuento, como en otras que me suceden en el día a día. Con todo, admito que al escuchar las necesidades propias –aquellos aspectos en que mi vida están desvitalizados– y la de los otros seres y más de aquellos que pueden estar en un contexto de más violencia surge en mí cierta angustia. Que me imagino sea una sensación similar a la de aquellas personas –como Emilia– que tienen su escucha atenta para las aguas, los pájaros, las plantas, la tierra y percibe su vitalidad menguando. Porque pareciera, que ante tanta violencia acumulada y cotidiana, cualquier cambio o transformación es poco y tardío. Como dice Emicida (2020), un rapero de Brasil, "é tudo para ontem" (todo es para ayer). Escucho la angustia.

Finalmente, tal vez he llegado contigo a otra –¿o la misma?– posible conexión entre la escucha y la paz, o mejor entre la escucha y el bienestar de todos los seres. Pensando que es tal vez a través de la escucha que podemos comprender qué nos pasa y qué les pasa a los otros seres, qué nos da vida y qué nos desvitaliza, y tal vez sea a través de ella que sea posible continuar transformando –poco a poco– prácticas cotidianas violentas en gestos de cuidado que nos alivien un poco más.

Juliana, ¿Cómo lo ves tú? ¿Qué escuchas cuando me escuchas? ¿Qué imágenes y pensamientos te surgen?

Escribe Juliana:

Leí tu escrito varias veces, Cori. Cada vez que te leía escuchaba algo nuevo, aunque algunos sonidos resonaban con persisten-

cia en mi cuerpo. ¿Qué escucho, cuando te escucho? Horizontes amplios, de vida y pensamiento. Vibraciones que van desde la curiosidad, inquietud y creación conceptual, pasando por la corporeidad y el encuentro con la alteridad, hasta llegar a una cierta angustia y la apuesta por la escucha, el cuidado y la paz.

¿Existe escucha cuando nada cambia? Mostraste cómo la pregunta de Edna afirma una relación entre la escucha y el cambio, como lo propone también Lenkersdof. Para este estudioso del mundo tojolabal, la escucha nos cambia, nos puede liberar de mentiras a la medida que también nos impulsa a querer conocer más. Me inquieta la relación escucha-cambio. Me parece llena de verdad y también complejidad. Para que no se vuelva retórica y para que no abrigue tonos normativos, me parece importante imaginar que no se trata de una relación causal trivial; no se trata de afirmar meramente que el cambio define la existencia de la escucha o viceversa. Quizás la escucha *es* –más allá de sus potenciales efectos. De la escucha pueden devenir muchas cosas, entre ellas, transformaciones.

La pregunta sobre qué significa transformar puede ser pertinente en nuestro diálogo, especialmente porque incluimos en el título la noción de aprendizaje. Me hace mucho sentido pensar la escucha no como algo que es dado, sino como algo que se aprende, lo que denota algún tipo de cambio entre un estado previo (de no escucha) y lo que pasa a ocurrir (la escucha). En este sentido, aprender a escuchar implicaría necesariamente un tipo de cambio. Quizás un riesgo que surja al asociar escucha y aprendizaje sería el de categorizar la escucha como un tipo de habilidad particular o una "competencia" a aprender, como dirían algunas personas pedagogas. En alguna columna de algún formato de evaluación escolar, aparecía el ítem "capacidad de

escucha". Muy lejos de esta forma de captura, quizás podamos pensar la escucha como algo que se aprende sin que se la puedan enseñar, como algo que no se puede evaluar o valorar desde un lugar externo, y que no se puede incluir en un plan de estudios porque no es posible planearla. O quizás, sí, se pueda enseñar la escucha en un sentido deleuziano, donde comprendemos la enseñanza como la emisión de señas o signos (Deleuze, 2003): algunas personas se encontrarán con signos que las inspiran a la escucha y aprenderán a escuchar, posiblemente por percibir cómo escuchan quiénes en la vida emiten signos de la escucha, más allá de su intención de enseñar a escuchar y de la imposible reproducción de la experiencia por parte de quiénes aprenden.

¿Ante qué tipo de aprendizaje estaríamos entonces? Quizás uno que supone algunas condiciones (como las que exploramos previamente en nuestro diálogo, como lo que permite este encuentro con los signos de la escucha) y que puede generar cambios en la forma de abrirnos a otras voces humanas y más allá. Esta disposición –aprendida– puede ser altamente transformadora, en sentidos ético-políticos, epistémicos, existenciales, conectivos. Resueno con las palabras de Edna: hay una fuerte relación entre escucha y cambio; una relación que pasa también por el aprendizaje o por el encuentro con signos que son como semillas de escucha y cambio.

Cori, agradezco que nos hayas compartido la potente experiencia que vivieron con la construcción de prácticas antirracistas cotidianas en el jardín de niñeces. La ampliación de la escucha, inicialmente ejercida con las pasantes víctimas de racismo, al grupo de profesoras y familias, nos muestra algunos signos de lo que fue su aprendizaje colectivo. El cuidado para que las pasantes se sintieran seguras y en confianza

para comunicarse, la disposición para recibir sus palabras, la atención para no justificar, defender o cuestionar, para permitir la comprensión mutua son algunos de estos signos. Parecería que esta apertura al encuentro, poniendo en suspenso nuestros prejuicios, es una condición importante para la escucha. Y una forma de potenciar esta apertura corresponde justamente a entender "la violencia como una necesidad no satisfecha", como bien mencionas, evocando a un principio de la Comunicación No Violenta (CNV). Más allá del juicio, este cambio de perspectiva quizás nos ayude a acercarnos de la violencia para escucharla y comprenderla. La CNV podría concebirse aquí como una especie de pedagogía de las personas opresoras. ¿Cómo escuchar a las violencias que vemos y encarnamos? ¿Cómo favorecer su metamorfosis desde la dádiva de la escucha o el don de recibir-sentir?

La experiencia que nos compartiste me llevó a recordar otras dos experiencias de construcción de paz en nuestras vidas cotidianas mediante la escucha. La primera pone al centro a dos amigas vinculadas a otro centro de aprendizajes llamado Educambiando, en el pueblo de Rancho Viejo, cerca de Xalapa, Veracruz. Al percibir la falta de espacios para la expresión honesta y escucha atenta de lo que nos pasa, Raquel Zepeda e Isabel Noriega crearon lo que llamaron los "escuchaderos". Inspirados en las Prácticas Narrativas, los escuchaderos promovían la escucha por parte de una persona que también documentaba la narrativa de quien hablaba para su posterior devolución. Su propuesta no era interpretar, simplemente escuchar y devolver la palabra... y así se movían encuentros de reflexividad desprovista de juicios, sin autoridades y con el tejer de confianzas.

La otra bella experiencia es mucho más cercana. Me hiciste acordar las mañanas que compartimos tú, Michelle (mi hija de 8 años) y yo alrededor de la mesa de la cocina. Juntas, fuimos inventando este hermoso espacio de escucha: "Mich, ¿cómo estás?". La escuchábamos atentamente. "¿Y qué necesitas para estar bien hoy?". Después de su compartencia, una de nosotras repetíamos todo lo que escuchamos y las otras complementaban cuando era necesario. En seguida, hablabas tú o yo. Al compartir cómo estábamos y qué necesitábamos para estar bien, nos conectábamos con nuestros sentires y necesidades, empezando el día con esta auto-escucha. Al escuchar a las demás, nos sintonizábamos con su momento, sus emociones e intuiciones para el día, ampliando nuestra disposición al cuidado de la vida de las personas que amamos. Ya no vives con nosotras, pero este aprendizaje de escucha cotidiana aún brilla en muchas de nuestras mañana, conectándonos a nosotras mismas, una a la otra y al mundo. ¿Cuántas maneras más habría de hacer florecer la escucha en nuestras vidas compartidas?

Cori, en tus reflexiones, evocaste a un importante personaje: el cuerpo. ¿Cómo sería un cuerpo ampliamente capaz de florecer en escuchas? Nos dices: "nuestro cuerpo es el espacio en el cual resuena nuestra existencia y la existencia de los otros seres. Escuchar sería dar atención a esta resonancia". El cuerpo es condición necesaria (no suficiente) para la escucha. Escuchamos con todo el cuerpo, no solo con el oído. Oír y escuchar serían fenómenos distintos, asociados pero distintos. Propones que comprendamos la escucha como una forma de recibir y sentir que no se reduce a los sonidos y tampoco a la experiencia entre personas humanas, pues "escuchar es atender aquello que recibimos, aquello que sentimos con todo nuestro cuerpo". Y lo que recibimos es siempre mucho y proviene de todo lo que nos rodea.

Pareciera que escuchar es una potencia conectiva: la potencia de ser afectada. Aquí nos llegan los signos de Baruch de Spinoza (1994), para quien existir es sinónimo de afectar y ser afectado/a, generar efectos y recibirlos, ininterrumpidamente. Esta doble dinámica constitutiva encierra una doble potencia: de producción y receptividad. Cómo, qué tanto, cuándo, por qué, por quiénes somos afectadas, configuran potencias particulares que son también modos de existencia. ¿Qué puede un cuerpo? Nuestra potencia de afectación corpórea es también potencia de pensamiento, y al revés: una mente capaz de percibir ampliamente los signos del mundo implica un cuerpo igualmente receptivo. La sensibilidad del cuerpo es apertura del pensamiento y viceversa. Quizás podamos comprender la escucha como una expresión de esta doble potencia, es decir, como sensibilidad pensante o pensamiento sensible. O aún, como un ofrecimiento que recibe o un recibimiento que se ofrece.

Desde una nota muy personal, comparto que reposicionar a la escucha como "aquello que sentimos con todo el cuerpo" me atraviesa como un cierto camino de liberación. Escribo estas palabras mientras me curo de una recurrente infección en mi oído derecho. Tengo una pérdida auditiva de al menos 20% en este oído. Me es cada vez más difícil oír el mundo externo con el aumento del volumen de un incesante sonido interno (*tinnitus*). Nuestro amigo Saúl Fuentes una vez dijo que "dejar de ver te aleja de las cosas y dejar de oír puede ser aún más difícil porque te aleja de las personas". ¿Qué hacer ante esta decadencia íntima y aparentemente implacable? Escuchar con todo el cuerpo... lo que también incluye a la imaginación. En una de las pruebas de audiometría me pedían describir los

zumbidos que escuchaba en mi cabeza. En una cámara hermética, desde un encuentro completo con estos sonidos internos, aprendí que son principalmente, dos y los describí: "uno suena como arena en movimiento... y el otro... el otro viene en olas... ¡Qué bello! El mar suena en mí". El último viernes, en el consultorio del otorrino, mirando fijamente una imagen espiralada de la cóclea, me emocioné: "me había olvidado que tenemos dos hermosos caracoles dentro de nuestros oídos". Para las comunidades zapatistas de México, los caracoles son símbolos del infinito movimiento que conecta el afuera y el adentro, además de ser una invitación a la sabia lentitud. Entre mares y caracoles, mi cuerpo-pensamiento se escucha como finitud y apertura, receptividad sensible y potencia creadora ofrendadas al cuidado de la vida.

Cori, para (no) terminar, comparto algunas de las inquietudes que se quedan para otro diálogo. Pensaba, por ejemplo, que comprender a "la escucha como una atención a lo que sentimos con todo nuestro cuerpo" también genera preguntas sobre el significado de esta "atención", sobre las formas de "sentir" y también sobre qué es el "cuerpo". Con respecto a lo último, cabrían indagaciones sobre la extensión de esto que llamamos "cuerpo": ¿El cuerpo es solamente un conjunto de órganos, lo que está contenido por la piel o la silueta? Si concebimos a los cuerpos como aquello que abarca sus relaciones constitutivas, humanas y más allá, ¿cómo se describiría su materialidad? ¿Cómo sentiría este cuerpo relacional ampliado? ¿Cómo (se) escucharía? Quizás también nos podamos pensar como este cuerpo hipercompuesto... y preguntarnos sobre la potencia de la escucha y cuidado de la vida desde este cuerpo colectivo que somos.

Agradezco este diálogo contigo, querida Cori. Este texto llega a su fin, pero la vida continúa, invitándonos a la escucha, al cuidado, a la paz, a la transformación y a nuevas preguntas.

Referencias

Bauman, Z. (2007). Tiempos líquidos. Tusquets.

Chico César (2008) Deus Me Proteja [Canción]. En Francisco, Forró e Frevo. EMI Music.

Deleuze, G. (2003). Proust e os signos (2.ª ed.). Forense Universitária.

Emicida (2020). É tudo para ontem. [Canción]. En AmarElo. Laboratorio Fantasma.

Ferraro, G. (2018). A escola dos sentimentos [La escuela de los sentimientos]. Edições NEFI.

Flores Martínez, E. (2022). Siuasentekipacholis: trabajo y cuidado colectivo de mujeres [Tesis de maestría, Universidad Veracruzana]. https://www.uv.mx/meis/files/2022/08/DR-MEIS-Emilia-Flores.pdf

Krenak, A. (2022). Selvagem: ciclo de estudos sobre a vida [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=v6L35uG4F6c

Latour, B. (2022). Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica. Siglo XXI.

Lenkersdof, C. (2011). Aprender a escuchar. Plaza y Valdés.

Masschelein, J., y Simons, M. (2014). Escola como arquitetura para recém-chegados e para estranhos: a escola perfeita como escola pública? En J. Masschelein y M. Simons (eds.), A pedagogia, a democracia, a escola [La pedagogía, la democracia, la escuela] (pp. 170–198). Autêntica.

Mbembe, A. (2020). Necropolítica. Melusina.

Nancy, J.L. (2015). A la escucha. Amorrortu.

Real Academia Española. (s.f.). Cultura. En Diccionario de la lengua española. Recuperado el 10 de agosto de 2023, de https://dle.rae.es/escuchar?m=form

Spinoza, B. (1994). The ethics and other works. Princeton University Press.

Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. Pléyade, (14), 17-41.

Entre los sentidos y la respiración: Resignificación de la paz desde la ciencia natural y la vida comunal

Jaime Martínez Luna

Presentación

El presente texto es resultado de varios procesos comunales, defendiendo a los bosques, los medios de comunicación, la conceptualización de la vida (Comunalidad), que hemos extendido editorialmente. Nos fundamentamos en la oralidad practicada en cada proceso, en segundo término en lo escrito que incluimos siempre y cuando ayude a tener mayor claridad.

Por ello consideramos que escribir de cómo conseguir un mundo en paz, casi es hablar solo de muerte. Desde la racionalidad individualista la paz no existe, según nosotros, es tan solo una posibilidad.

Es urgente entender que sólo fundamentándose en otra civilización que no se fundamente en el poder, la propiedad y el mercado, se podrá encontrar un camino que desaparezca la

racionalidad irracional de la guerra, y por lo tanto la búsqueda de la paz.

La mentalidad individualista hegemoniza las relaciones en la mayor parte del mundo. Sin embargo sociedades, fuertemente vinculadas a la tierra, los que son llamados pueblos originarios que existen antes del periodo colonial, nos demuestran con su actitud que existen naturales caminos para tratar al mundo de manera diferente o desde otra civilización.

Entender y fundamentar así como extender estas experiencias, es una labor de todos los que habitamos el mundo. En primera, debemos cuestionar el lenguaje que usamos. Proponemos hablar más de armonía, que de paz. Esperamos que se comprenda que pensar desde otra civilización, nos induce a proponer conceptos que nos permitan dejar en claro lo que del futuro deseamos.

Estas líneas caminan en ese propósito. Ojalá que resulten útiles principalmente en este libro.

Empecemos.

Ha llegado el momento de sabernos no libres. No porque se viva un mundo socialmente híper controlado, híper sometido. Sino porque el concepto de libertad ha dejado de sernos útil (si en algún momento lo fue) para explicar la posición estructural de nuestra existencia.

Debemos afirmar enfáticamente que la libertad no existe, por lo contrario, es una construcción conceptual que imposibilita nuestra participación en la construcción de un mundo sano que a todos nos permita habitar.

La libertad es bandera emancipadora para todo sector, tanto para él que tiene y aspira todo tipo de bien, como para él que carece de ello, pero que también lo busca.

La libertad tuvo importancia o respondió como bandera ante los excesos del poder que esclavizó a integrantes de la misma especie. En la actualidad, esta misma esclaviza al tomar distintas formas de realización, y diversas formas de nombrarla permanece, y para desaparecerla se sigue usando el mismo concepto.

En nuestros días, la libertad lo mismo fortalece todo tipo de poder, como las demandas para obtenerlo. El clasismo, el racismo, el patriarcado, todo proceso encuentra en el mismo concepto su justificación. La libertad a ultranza es la más sofisticada manera de estimular y fortalecer al individuo, al egocentrismo, al antropocentrismo.

Diríamos que el uso del concepto libertad, ha conducido a la sociedad global a un laberinto sin salida, pues se usa para dirimir relaciones encontradas, la guerra y la paz, contradictorias y en conflicto, no permitiendo encontrar una salida con el uso de un sólo término por las mismas personas en disensión.

Sin embargo, esto explica que el concepto representa la verdadera argumentación que tiene el individualismo como modo de pensamiento y acción. Es decir el individuo encuentra en la libertad su explicación existencial y el conflicto, al ser entre individuos los que lo demandan.

Desde otra perspectiva, diríamos civilizatoria, la libertad es la visión que explica la existencia del ser humano independiente de la vida del planeta, como tal es el concepto que argumenta que la humanidad es centro, amo y señor de un universo en el que habitamos muchas especies más.

Entendiéndose libre, el homos se ve en la posibilidad de hacer y deshacer con su entorno. Un ejemplo es la existencia del libre mercado, que se ha apoderado de toda la riqueza del planeta, convirtiendo al mundo en un capital que se adueña de la vida de todos los seres. Podemos afirmar que la libertad es la fuente

del poder, si, pues deposita o basa su racionamiento en el conocimiento que le aportan sus sentidos, lo que define que la existencia del homos es independiente de la naturaleza que lo envuelve. Es decir, la libertad, hace que la mirada, la escucha, el tacto sean las herramientas de un poder que crece según sea el papel que se juega en las relaciones sociales, quienes definen el rol o el estatus de cada quien en una sociedad caracterizada por la competencia, que además es sustentada por una "ciencia" que demuestra sensorialmente la apropiación de todo lo que es externo al homo.

La concreción del concepto al ser una abstracción, se puede dar fuera del contexto o del tiempo en que se realiza equis acción o relación. Por lo mismo puede ser o es usado respondiendo a cualquier situación en la que el individuo sienta la necesidad de expresarse.

Extremosamente en la actualidad el concepto es utilizado no solo por el individuo, sino también por comunidades que exigen el respeto a lo suyo. Es decir, la palabra nombra toda pretensión individual y colectiva, y es aquí donde el concepto empieza a confundir. No solo por ser una expresión que separa al demandante del mundo real, sino incluso cuando el demandante se asume como un ser colectivo, lo cual es contradictorio o confuso.

De la libertad se ha escrito tanto que es casi imposible demostrar su caducidad. Sin embargo, es preocupante no salir del laberinto libertario.

¿Por qué la libertad no existe?

Primero se respira al mundo, luego se le ve. Expliquemos en primera instancia que en el mundo existen y han existido dos interpretaciones de la vida: la natural y la sensorial. La visión que nace de respirarlo y entrar en el en franca dependencia, y la otra, que

es la que se origina al verlo, es decir al entrar en acción nuestros sentidos.

La natural ha sido tratada desde los hechos, no existen tratados que esclarezcan su existencia. Es por ello, que su explicación la podemos esbozar desde la realización misma y concreta de la vida.

Esta visión natural no ha sido expuesta como la otra, la que históricamente occidente y desde el poder sensorial, el homo parte para nombrarla. Se puede decir que una cuestión es la existencia, otra es analizar lo que nuestros sentidos dictan.

Reconocer la existencia como fenómeno integral es algo que no se ha escrito, ni se ha reflexionado. Las grandes civilizaciones, asentadas desde el poder de la guerra, han producido una visión colonial que les genera una superioridad sobre los pueblos que no se consideran así, que por lo contrario se comprenden parte de una naturaleza en movimiento.

Veamos por partes esto

El ser natural es quien depende del mundo. El ser sensorial es el que a través de los sentidos se apodera del mundo. El ser natural reconoce que respira y que depende de todo. El ser sensorial cree que lo que sus sentidos le informan es lo suyo. Diríamos que el ser natural sabe que no es libre, que depende del mundo para vivir, y el ser sensorial es el que al apoderarse del mundo considera que es libre de hacer lo que decida con lo que perciben sus sentidos, olvidando o haciendo a un lado su respirar.

Estas dos visiones, que se diferencian en instantes de su realización, son las que definen dos visiones específicas de la vida. Digamos, la que se respira y la que se percibe a través de los senti-

dos. La natural y la sensorial. Nosotros subrayamos que primero se respira y luego se percibe al mundo.

La primera, al explicarse dependiente del mundo hace que los elementos como las especies que habitan el mundo se expliquen en su interdependencia. Para ver, oír, tocar al mundo necesitamos respirarlo. Para mantenerse vivo depende uno de lo otro, las especies; la vegetativa, la animal, los elementos como el agua, el suelo, el fuego, el viento. Sin esto, no es posible reconocer que es el aliento lo que nos da vida, que el oxígeno es la energía vivencial.

Sin embargo, ni la visión sensorial ni la natural exponen al oxígeno como energía de vida. La natural no se ha explicitado nunca, por lo menos eso creemos, y la sensorial porque su poder sobre el mundo se lo ratifican sus sentidos que lo demuestran. La Sensorial al fundamentarse en lo demostrable, no da cuenta que para vivir y sentir, por lo tanto, que para investigar tiene que respirarse.

Con esto, podemos afirmar que el positivismo da base argumentativa del poder de los sentidos. Luego entonces, el imperio de los sentidos hace que el respirar y por ello la existencia se oculte, se excluya, o se encubra y de pies a un razonamiento que nosotros llamamos, natural.

Lo que no se demuestra no existe, dicen los "científicos". ¿Respirar y depender de la respiración no es demostrable? Ustedes mismos pueden contestarse la pregunta. Entonces, ¿por qué la ciencia fundamenta sus postulados nada más en lo que le dicen sus sentidos? Y lo demuestra también a través de los mismos.

Reconocer la interdependencia de las especies que habitan con el homo este planeta, nos puede permitir explicar lo que no se ve desde los sentidos, pues así como desaparecemos al no re-

spirar, estamos desapareciendo otros fenómenos existentes, pero que negamos por no demostrables.

El ser humano al ser un ente vivo que es interdependiente de todas las especies y elementos del mundo, establece relaciones que quizás no estén al alcance de los sentidos, pero existen y una buena parte de los seres humanos los perciben aún no con los sentidos que la ciencia del poder identifica.

Algo que quizás esté en ámbitos diferenciados; la cuántica, demuestra la existencia energética y pone en duda muchas afirmaciones positivistas. Las ondas electromagnéticas que son visibles a los sentidos, conforman un umbral de posibilidades explicativas y que nos hacen ver a la ciencia de la demostración (positivismo) como una labor limitada.

Sin embargo, estas corrientes de análisis, aún no trabajan directamente en las relaciones de interdependencia con las otras especies existentes, es decir, no apoyan directamente a la explicación integral de la existencia de las especies y los elementos que intervienen en la definición existencial. ¿Por qué no lo hacen ? Habría que preguntarles.

Lo que sí está claro es que la ciencia (la cuántica) que también es sensorial, tampoco le preocupa su relación interdependiente con otras especies, por lo contrario se ha desarrollado para estar al servicio de la humanidad, es decir a una sola de las especies que habitan el universo. A eso se debe que a esta ciencia que sus fundamentos sean sensoriales, la ubicamos en lo sensorial o sea de la ciencia del poder, ahora ciencia tecnológica.

Nos permitimos ubicar a lo energético o electromagnético en la interpretación sensorial porque también en sus resultados lo demostrable impera. Nos referimos al internet y todos sus derivados que tienen su campo de realización electromagnética.

Esta parte energética, tiene mayores elementos y se acerca a la plenitud de una ciencia. Pero al no erradicarse de lo humano por lo contrario ponerse a su servicio, le hace el juego al poder, y obviamente al homo.

¿Por qué desaparece la libertad en la ciencia natural?

Simplemente porque no existimos sin el universo que respiramos. Es decir, que dependemos y contribuimos a la vida total del universo.

Para todos es claro que una de las tantas expresiones de la vida se da en los hechos que concreta la humanidad. Pero esta realización humana es dependiente de la intervención de otras especies y elementos universales, ojo, cuando decimos universales no estamos hablando de homogeneización, sino de naturalización.

La palabra o concepto naturaleza merece un tratamiento específico, dado que una mirada externa del mundo la aplica como atributo de la especie humana en prácticas que suelen ser repetitivas, por ejemplo, "la búsqueda de poder en el hombre es natural", "la inteligencia en el ser humano es un atributo natural" en fin, pareciera que lo natural es algo que se concibe como parte innata y única de la especie humana. Por el otro lado por naturaleza quiere definirse lo que está fuera de la especie humana. Lo que es susceptible de usar, de manejar en beneficio de *homo*. Este tratamiento nos ofrece con claridad la separación en sociedad (lo humano) y la naturaleza. Cuestión que también nos deja muy claro que la especie humana se considera así misma como el centro de todo, por lo mismo activa su empoderamiento de todo.

Desde nuestra óptica, al entender al universo y con ello al planeta como un todo, vemos a la especie humana como una parte, es decir parte de una naturaleza integral que se explica en su integridad, no en su atomización. Y si la especie humana depende del respirar para existir, entenderemos que será dependiente del resto de especies. Por lo tanto no existirá libertad. Porque todos dependemos de todo y de todos, y como tal la libertad será una simple ficción o ideas sin posible concreción.

Claro, esto se entenderá en una visión natural, no de vivencia cultural concreta. La vivencia cultural nos ha conducido a entendernos a través de conceptos abstractos entre ellos la libertad, que están muy lejos de verse naturales o de una realización específica, incluso demostrable.

De la Paz a la Armonía

La guerra y la paz, son atributos o enfermedades razonadas por una especie, la humana. Pero ambos conceptos se explican a sí mismos, dialécticamente diríamos. Pero ambos procesos son una derivación del ejercicio del poder, argumentado y explicado por la misma ciencia individual y sensorial. Una ciencia natural hablaría de armonía y conflicto, de las relaciones entre las especies que integran el universo.

Lograr armonía requiere de entender el conflicto, y esto es una acción de reflexión natural. Por lo contrario la guerra al ser una enfermedad individual, dependerá de la lógica individual que fundamenta el poder, y así mismo conseguir la paz, será una diletancia o negociación; frente a principios individuales que solamente son humanos, no son naturales.

La urgencia de fortalecer una ciencia natural e integral, permitirá vivencia armónica y la normalidad de las relaciones so-

ciales estará determinada por principios naturales no humanos únicamente.

Lo que queremos afirmar, es que la guerra al ser un producto humano derivado de la búsqueda de poder, no tendrá solución hasta que no se entienda que existe un razonar natural que explica el conflicto pero que también comprende la armonía natural que resuelve los conflictos en el reconocimiento de la equidad natural que tiene espacios de realización. Cuando lo humano deje de ser hegemónico como razonamiento y se comprenda lo natural de la existencia, podremos hablar de armonía, no de paz.

Lo que queremos decir en síntesis, es que la paz es resultado de un razonamiento civilizatorio generado por una lógica sensorial, individual y de poder, y la armonía es la posibilidad de una civilización natural que se funda en un razonamiento común, el comunal. Por lo mismo, es central ir diseñando los procedimientos adecuados para la armonía social de una lógica natural asentada en la respiración, no en el resultado que ofrecen los sentidos.

Nota aclaratoria

Pensar desde otra civilización, nos orienta a entender que el conocimiento es comunalmente realizado. Por lo mismo eliminamos el poder del conocimiento. Dichos en otras palabras, el conocimiento no es propiedad de nadie. Se firma lo expuesto, para responsabilizarse. No para adueñarse. Espero se comprenda entonces porque no citamos autores. Se ha leído a muchos, pero partimos de lo que oralmente construimos en lo cotidiano.

Comunicación espiral: Contribución a la paz desde Guelatao de Juárez

Gustavo López Mendoza

1. Introducción

Dentro de las ciencias de la comunicación, uno de los principales campos de estudio concierne a la transmisión del mensaje persona a persona. Hasta ahora se han propuesto distintos modelos de comunicación que describen los elementos que intervienen en esta dinámica, mayormente fundamentados en la teoría de sistemas. Sin embargo, es importante aclarar que la sistematización de los procesos de comunicación se empezó a hacer con la consolidación de los medios masivos de comunicación, principalmente con el auge de la televisión y otros medios electrónicos a partir de la década de 1940. Más allá de continuar con esta discusión, este trabajo propone la descripción de una forma de comunicación principalmente no electrónica, que se gesta en la comunidad de Guelatao de Juárez y en otras comunidades originarias que se rigen por comunalidad.

La intención es describir esta forma de comunicación basada en la oralidad, comunalidad y el consenso. Retomando el concepto de "tierra espiral" de Arturo Guerrero Osorio (Guerrero, 2005) propongo definirla como "comunicación espiral". Realizaremos un "ordenamiento de la experiencia comunal" para así poder englobar tanto el contexto, como las dimensiones de la comunicación espiral. Es importante situar aquí el concepto de comunalidad, porque si la comunalidad tiene una forma particular de desarrollarse en el mundo, también tiene una forma particular de comunicarse.

En esa línea de ideas, abrevamos en la noción de oralidad de Ivan Ilich (Ilich, 2008), como una forma del pensamiento humano o mentalidad. El autor plantea tres tipos de mentalidades: la oralidad es una de ellas, la textualidad/alfabética es la otra y la cibernética es el tercer tipo. La oralidad se proyecta como tipo de pensamiento y comunicación que emana de la comunalidad, dado que la comunalidad es una forma de hacer mundo y dado que la forma de comunicación de las culturas originarias no era textual.

Estas formas de pensamiento humano se han ido yuxtaponiendo una sobre otra, pero, desafortunadamente ha existido una relación de poder entre ellas. Básicamente, la textualidad alfabética y la cibernética se han impuesto sobre la oralidad, puesto que existe toda una estructura gramatical que establece desde sus parámetros los estándares que, si no se aplican, se marcan como error. En el marco de las relaciones de poder, si bien las formas de pensar textual alfabética y la cibernética se impone a la oralidad, la comunicación espiral no muestra un afán de imposición, sino que parte de una lógica comunal donde todas las voces construyen la propuesta final, llamada consenso.

La comunicación espiral se basa en valores comunitarios los cuales son el engranaje para que los elementos de la comunalidad sigan vigentes y existan acciones en pro de lo comunal. En este marco, se propone al consenso como expresión máxima de la comunicación espiral, concepto definido en este estudio como la suma de participaciones que se integran entre sí para generar una sola propuesta que englobe los humores, sentires y pensares de la gente que lo define. Al privilegiar el consenso y al no depender de medios o bienes tecnológicos privados, es una comunicación horizontal, que busca el bien común y la paz en cada acto cotidiano de comunicación.

2. De "tierra espiral" a la "comunicación espiral"

La comunidad serrana existe en la medida que
posee un territorio donde se construye a sí misma y
se orienta hacia el futuro
en un proyecto [proceso] común.
Arturo Guerrero

Además de las vivencias, para llegar a esta propuesta se recurrió a distintas fuentes de información bibliográfica como los textos de Illich (2008), Martínez Luna (2010), Díaz Gómez (2008) y Mesri Hasemi-Dilmaghani (2010); así como comunicación personal principalmente con Arturo Guerrero y pobladores de la comunidad de Guelatao de Juárez.

La comunalidad tiene una dinámica que inicia en el territorio comunal, deriva en organización, posteriormente en trabajo y finalmente en el goce comunal. Esta dinámica, plantea un "bucle

recursivo que sintetiza el complejísimo arte de vivir en una comunidad, esto es, en el sentido de "recursividad organizacional" que nos plantea Edgar Morin. Decimos espiral, Morin dice remolino" (Guerrero, 2005, p. 114). Guerrero plantea el concepto de "tierra espiral" para referirse a la dinámica que existe en la forma de vida de Ixtepeji, comunidad perteneciente a la región de la Sierra Juárez, que comparte rasgos con Guelatao principalmente en la concepción del territorio, la madre tierra y la comunalidad. En este sentido, la comunicación espiral en Guelatao atiende a la forma recursiva de la comunalidad llamada "tierra espiral" por Guerrero, la cual se sustenta en la oralidad como forma de pensamiento humana.

La propuesta de la comunicación espiral propuesta en este texto, se sustenta en el movimiento de rotación y traslación de nuestro planeta y nuestro sistema solar en el espacio. La tierra gira en su propio eje y también gira alrededor del sol, pero el sol no está estático, el sol está en movimiento en el espacio sideral y no existe una respuesta concreta hacia dónde. Este movimiento se repite en la naturaleza y en la comunidad, es el movimiento helicoidal. No existe una ruta o una meta a la que se tiene que llegar, sino que se existe de manera espiral en el espacio llamado territorio comunal.

Por lo mismo, existe una limitante de lenguaje para explicitar en este texto bidimensional en qué consiste la comunicación espiral, puesto que esta se sitúa en la esfera de la oralidad. Esperamos sin embrago que lo que aquí se acaba de decir y la imagen presentada a continuación, pueda ejemplificar lo que se está planteando, pues al igual que la comunalidad, para que se conozca hay que vivirlo (Figura 1).

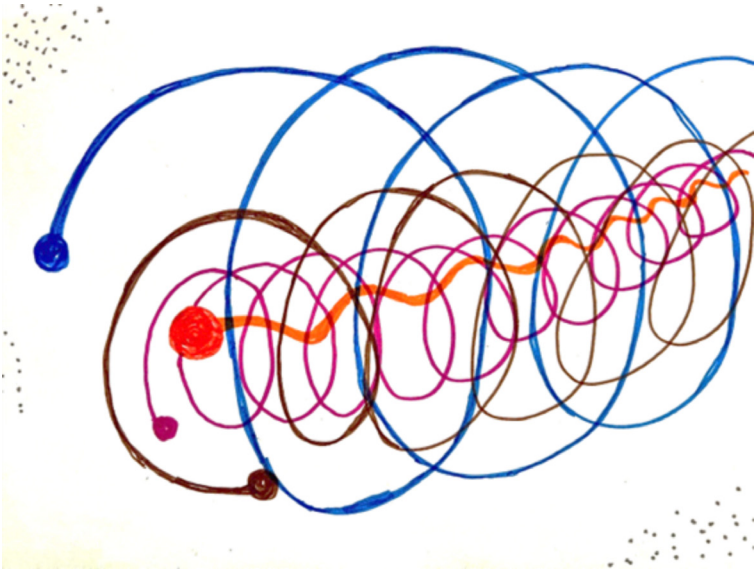


Figura 1. Comunicación espiral (Fuente: Elaboración propia).

La tierra gira alrededor del sol, al igual que otros planetas, el sol se mueve a través de la galaxia que contiene nuestro sistema solar y otros, todos estos a su vez se mueven teóricamente por la gran explosión que dio origen al universo. El movimiento astral no se detiene, la sensación de que existe un amanecer y un anochecer tiene que ver con el movimiento de rotación de la tierra sobre sí misma, pero a nivel general, el movimiento de todo el sistema no se sujeta a esta condición. Esto se comenta porque la noción del día y noche sucede en cada planeta según el tiempo que tarden en girar sobre su propio eje cada uno, pero la interpretación es únicamente humana. En la interpretación de la vida de las culturas originarias como lo es la zapoteca en Guelatao, que es el referente del que hemos hablado y del que podemos seguir hablando, se ha tenido esta noción de la existencia, por ello

se plantea la metáfora de comunicación espiral, porque como se acaba de ejemplificar, el movimiento de nuestra madre tierra así lo sugiere. Si asumimos esta verdad, es porque así se ha descubierto que sucede.

La oralidad, desde la perspectiva de Iván Illich, es una forma humana de pensamiento, la cual tiene características más allá de la comunicación verbal. Es importante aclarar esto, porque al referirse a la palabra oralidad, solo se piensa que se trata de lo que se habla y no de un sistema completo de pensamiento que incluye distintos elementos que a continuación describiremos. La oralidad es una forma de ver el mundo, ésta ha existido desde antes de la invención del alfabeto. La forma en cómo se estructura la existencia en algunas comunidades naturalmente orales, tiene que ver con cómo se recuerda y se mantiene el presente.

Las comunidades originarias, aun las que se han ido mestizando pero que conservan los rasgos sobre los que se esquematiza la comunalidad, conservan la oralidad como una forma de pensamiento y de comunicación. Sin embargo, como lo hemos dicho anteriormente, la mentalidad textual y la cibernética han avasallado su práctica.

En la oralidad se parte de la experiencia práctica personal, esto conlleva a la comunicación espiral, la cual, al igual que la comunalidad es recursiva. Decimos que es recursiva debido a que cuando se habla, se trata de repetir el mensaje, por lo menos dos veces, si no es que tres o más, así mismo, se habla de lo acontecido, de lo que sucede en el presente y en un pasado, en lo que se hizo, así como en lo que está plasmado, es decir, se habla en espiral. El mensaje va cargado de acción concreta, el aprendizaje no es conceptual, sino pragmático.

Al respecto de esto Iván Illich comenta lo siguiente:

> El primero que observó el profundo foso epistemológico que separa lo vivido oral de lo vivido escrito es Miltman Parry, hace unos 60 años. Gracias a él vemos que la isla de lo escrito surge del magma de la oralidad épica a medida que un alfarero-escriba transcribe ese canto de un bardo que es la Iliada. (Ilich 2008, p. 557)

Y complementa: "Albert Lord, su alumno, nos hizo captar que las etapas que pasa un bardo no pueden aprehenderse mediante conceptos que se manejan a propósito de quien se vuelve un poeta a través de lo escrito" (Illich, 2008).

En el mundo comunal, la palabra va y viene en diferentes días, con las mismas personas. Con esto nos referimos a que la palabra se utiliza para crear una atmosfera, una espiral: la comunal. La gente se observa diario, además de saludarse, se reconoce, se contextualiza con una frase la cual encierra una anécdota que se vivió de manera colectiva, sin embargo, no es la misma frase para cada ciudadano, se va entretejiendo según la vivencia, creando la espiral de la vida.

Frases como "coman como hormigas", "a perro este", "sale coche", "trompo de guayaba", "no hay que abusar", "no tengo tiempo" "si quieres no lo hagas" "¿qué si vengo mañana?", entre otras, hacen recordar un momento común entre las personas y se genera una forma de relacionarse entre sí y con el mundo, una forma cognitiva de experimentar la realidad comunal.

Se rememora un momento que se suscitó con personas de la comunidad, comunidad en la que todos se conocen entre sí, en este sentido, recordar significa sentirse parte de un nosotros, pues la frase se puede decir diario y no pierde vigencia, ni llega

a cansar, el nosotros es la espiral de la comunidad en su ritmo y espacio, en donde decirse estas frases es identificarse como parte de esa misma comunidad, una especie de código comunitario.

Así mismo, los espacios que se generan en la experiencia comunal de vida, en particular de Guelatao, como lo es el tequio, la asamblea, la escarbada de sepultura, la fiesta, el ritual y hasta la misa, son lugares en donde se crean estas frases, no por crearse conceptualmente, sino en la vivencia de la experiencia, lo cual muestra la participación de los individuos en un momento de su historia común. El ambiente, aunque sea lúgubre, siempre se trata de hacerlo ameno, de hacer compañía, esto detona anécdotas que acercan a la gente entre sí, que sirven como aliciente y al final se vuelven referente de un momento en la historia local que recrea la atmosfera de la espiral a través de la comunicación.

3. Entre oralidad y textualidad, la adecuación

Iván Ilich menciona en su texto, "Hace 50 años, Alexandre Luria estudió las grandes modificaciones de la actividad mental que le sucedían a la gente que adquiría una cultura alfabética" (Illich, 2008). La adecuación de la cultura oral a la cultura textual modifica las dinámicas de la comunalidad y esto se ve claro en el contexto de la asamblea, el cabildo y el sistema de cargos.

La asamblea, es la máxima autoridad dentro de la comunidad, es el espacio donde confluyen las y los ciudadanos que tienen participación activa en la comunidad, para pertenecer a la asamblea las y los ciudadanos deben ser originarios de la comunidad, cumplir la mayoría de edad y vivir en la comunidad. La asamblea es un elemento dentro del eje de la organización, el segundo pilar de la comunalidad, así mismo, el sistema de cargos

y el cabildo, estos tres elementos son las formas de organización comunitaria. La asamblea es el lugar donde se elige a las personas que serán parte del cabildo y del sistema de cargos. El cabildo es la autoridad municipal, la cual es la representante del pueblo y de la asamblea ante las instancias gubernamentales, también es reconocida por el estado y en el caso de Guelatao duran en la administración un año y medio. El sistema de cargos, está organizado por la autoridad municipal, pero también existen comités y comisiones. Para que formes parte del sistema de cargos, la asamblea toma en cuenta tus actitudes y aptitudes dentro de la comunidad. Existe una forma de avanzar en los cargos comunitarios, a la cual se le llama escalafón, los cargos empiezan con las comisiones y con los topiles, de ahí si tu desempeño es bueno, se te otorga otro cargo de mayor responsabilidad y así sucesivamente, sin embargo, si no tienes un buen desempeño, te pueden dar otro cargo, pero de igual responsabilidad. A cada persona se le reconoce sus aptitudes y cada persona tiene algo que decir y hacer en pro de la comunidad.

Cabe mencionar que esta estructura de cargos fue implementada en la colonia, pues se propuso que se organizara al nuevo continente de la forma en que se organizaban las villas en el reino de castilla, sin embargo, la tenencia comunal de la tierra es un resquicio de la cultura propia, pues no se tenía noción de propiedad de la tierra, en esa dinámica, la adecuación fue la tenencia comunal de la tierra que perdura hasta nuestros días.

Para ahondar en lo que se plantea en el subtítulo, me apoyaré en la experiencia comunal de su servidor, quien a partir del 1° de enero de 2023 empezó a fungir como secretario municipal de la comunidad de Guelatao de Juárez. Tomando en cuenta lo que se mencionó anteriormente sobre la oralidad y la textualidad, se

ejemplificará con el proceso que sucede en la asamblea de Guelatao de Juárez, la cual, al igual que la mayoría de las asambleas tiene que sustentarse en un orden del día y un acta de asamblea. Esta estructura de organización de la asamblea está basada en las actas elaboradas desde la época colonial lo cual pertenece completamente a la mentalidad textual. En este sentido, en las asambleas surge la dinámica que describe Martínez Luna: la de Resistencia-Imposición-Adecuación, donde las participaciones de los ciudadanos y ciudadanas desde la oralidad (resistencia) se traducen a la textualidad (imposición) a través del trabajo del secretario, quien está escribiendo todo lo que se dice, esto queda sustentado en el acta de asamblea la cual es la adecuación de los procesos de la palabra en el texto como soporte de lo dialogado.

Para dejar más claro este punto y para que no se entienda que nada más es escribir lo que se dice, es importante invocar nuevamente la comunicación espiral y su característica recursiva, pues la gente cuando participa lo hace de viva voz, sin un texto previo e interpreta de manera repetitiva sus opiniones. Por ejemplo, sucede que se tiene que resolver un tema en específico, el presidente municipal lo expone, brinda la palabra a la ciudadanía para que participe, entonces empiezan a generarse comentarios que recurren al recuerdo de cómo se resolvió en otros momentos el tema, o alternativas presentes que la gente va pensando conforme sus referentes, para resolver el tema planteado, finalmente se tiene que llegar a un consenso, el cual es la expresión que organiza los puntos de vista y los engloba, para que se genere la propuesta más completa y que resuma lo que se platicó.

Por ejemplo, Guelatao es una comunidad que ha sido apoyada por los distintos gobiernos de manera permanente debido a que se le reconoce como la comunidad en la que nació el Lic. Be-

nito Juárez García, quien fue presidente de la república, en este sentido, los apoyos se basan en la implementación de proyectos y políticas públicas que ya están elaborados desde las instituciones, esto representa un problema para la comunidad porque muchas veces los proyectos no atienden a la realidad de nuestro pueblo. Es así que en 2020, en una de las asambleas se volvió a tocar esta problemática, todas las participaciones versaban sobre está dinámica, hasta cierto punto de imposición. Sin embargo, dentro de las participaciones se vertió la idea de que si este gobierno federal apoyaría a la comunidad, sería a propuesta de un planteamiento de la misma comunidad, el cual era, la obtención del recurso económico sin ninguna etiqueta de uso, un recurso que se pudiera utilizar en lo que la asamblea decidiera, ya no una institución de fuera, sino que la comunidad.

El 21 de marzo de cada año en Guelatao se hace un acto cívico para celebrar el natalicio del Lic. Benito Juárez, en el cual participa el presidente de la república y el presidente de Guelatao tiene la oportunidad de leer un discurso. La asamblea vio esa oportunidad para plantear lo que se había platicado.

Fue de esta forma que, a través de varias propuestas, se generó la idea final: se propondría en el discurso al presidente de la república la posibilidad de obtener un apoyo económico sin etiquetar para las propuestas que emanaran de la asamblea. Al leer la propuesta, por el presidente, todas las personas se sintieron representadas y todas afirmaron con la cabeza la elocuencia de la propuesta. Fue así que se generó el consenso, no hubo votación, solo una certeza generalizada.

Aquí quiero mencionar que el consenso dio voz y certeza a todos los integrantes de la asamblea. A diferencia de esto, en ocasiones se tiene a generar votaciones, esto a su vez crea un ambien-

te distinto, pues se generan mayorías, que también dejan ver la creación de minorías, esto no contribuye a la comunicación horizontal, pues una mayoría puede llegar a equivocarse, así mismo, invisibiliza las minorías. Por ello el consenso es el ideal.

El consenso es la manera más importante y la más valiosa. Sin embargo, si no se llega al consenso, se busca que la asamblea plantee por lo menos dos propuestas para resolver el tema. Posteriormente, se ponen a consideración y se emite un voto a mano alzada, la propuesta que tenga mayor número de votos es la ganadora. También se toman en cuenta las abstinencias, es decir, se pregunta si alguna persona se abstiene de emitir su voto por alguna de las propuestas planteadas.

No todo lo que se plasma en el acta es irrevocable, es decir, la palabra mediante la realización de la asamblea es la máxima referencia. Se pueden hacer acuerdos y plasmarlos en el acta, pero si llegan a dejar de tener sustento, la asamblea los puede cambiar privilegiando el uso de la palabra.

En las asambleas comunitarias se corre un riesgo latente de dejar de darle valor a la palabra, lo cual poco a poco ha ido permeando en distintas esferas de la convivencia. Me ha tocado presenciar que mucha gente soporta su existencia en los documentos, sobre todo los de posesión, aunque ejemplos hay varios desde el certificado de nacimiento, el acta de nacimiento, la credencial de elector hasta el acta de defunción, todo esto para validar y cuantificar de manera textual la existencia. Se crea una dinámica caracterizada por la constante resistencia de parte de la comunidad y una constante imposición por parte del Estado. Cada vez con mayor frecuencia se tienen que validar con mayor rigurosidad las actividades comunitarias a través de documentos, se quiere homologar procesos desde la mentalidad textual con procesos

desde la mentalidad oral y eso genera una brecha desigual, en donde impera la lógica vertical de imposición de una mentalidad sobre otra.

4. La comunicación espiral como estrategia para la paz cotidiana

Mientas la comunidad siga sustentándose en los pilares de su comunalidad, los procesos se seguirán recreando a sí mismos gracias a la recursividad en la que se sustenta la figura de la comunicación espiral, por ello es importante seguir fortaleciendo los pilares, porque en la medida de ello, se robustecerá el ejercicio comunal de la vida en Guelatao. Los pilares y los valores comunitarios como el respeto, la ayuda mutua y el amor al pueblo, en la actualidad han dado como resultado que en la comunidad se geste mayor igualdad social así como el cuidado de la madre tierra.

Es fundamental subrayar que Guelatao ha sido una comunidad en donde de manera constante se ha discutido el aspecto de la igualdad entre hombres y mujeres y entre grupos etarios, generando acciones tanto para la mejora de condiciones de vida de los habitantes como del cuidado de la tierra.

Existe un ambiente de respeto en las comunidades como Guelatao, existe un compromiso fundamental basado en el amor y en el sentido de pertenencia, el cual se refleja en acciones concretas.

La comunicación espiral se recrea en esta dinámica, en profunda relación con la madre tierra, con las personas y con la totalidad. En la comunidad la gente se ayuda mutuamente en todos los sentidos, en la comunidad no estás solo, en la comunidad, hasta cuando ya no existes físicamente, estás presente.

Todo esto genera un ambiente de convivencia y armonía, aportando una voz propia y diferente a la cultura de paz.

Referencias

Illich, I. (2008). *Obra Reunida Volumen II*. Fondo de Cultura Económica.

Guerrero, A. (2005). *De tierra espiral, comunalidad y memoria en la Sierra Norte de Oaxaca* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco]..

Martínez, J. (2006). *Guelatao, ensayo de historia sobre una comunidad serrana. Senado de la República*; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Martínez, J. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño AC.

Territorialidades y aprendizajes colectivos para la construcción de paces comunitarias con las niñeces

Gialuanna Ayora Vázquez, Yonatan Duque Villa
y Zuleima Alejandra Delgado Vicuña

Introducción

Para situar nuestras intenciones queremos iniciar trayendo a la memoria los primeros esfuerzos por mirar desde otro lugar a las niñeces, las primeras experiencias e ideas sobre *la agencia infantil*, la importancia de la *socialización* y las primeras aportaciones de los movimientos sociales de niñeces.[6] Sabemos que hay una larga historia detrás de lo que hoy

[6] En este texto usaremos "niñeces" cuando queramos hablar de las niñas, niños y niñes de diferentes latitudes y culturas, creemos que no hay una niñez sino diversas formas de ser niña, niño y niñe, y por ello buscamos un lenguaje que los considere por igual. Tratamos de incluir, como un posicionamiento político, los diversos géneros, sin invisibilizar ninguno, por ello utilizaremos ellas/os y en algunas ocasiones elles, cuando sepamos que las niñeces de quienes hablamos

nos convoca; podemos ver en nuestros territorios algunas de esas transformaciones soñadas y reconocer con alegría y agradecimiento el empuje de quienes han hecho posible estas transformaciones. Hoy en nuestra vida cotidiana, atestiguamos una multiplicidad de actores impulsando procesos, abriendo espacios y planteándose la pregunta ¿dónde están las niñeces, adolescencias y juventudes, en todo esto? En cualquiera que sea nuestro ámbito de acción.

Hemos logrado visibilizar, incluir, reconocer, el papel social de las niñeces y comenzar a mirarnos dentro del adultocentrismo, pero con la meta de enfrentarlo. En nuestra complicidad nos hemos preguntado, ¿cómo las niñeces construyen su lectura del mundo? Y nos respondemos compartiendo historias con ellas/os/es, acercándonos a las literacidades[7] suburbanas, rurales e indígenas y hemos corroborado que nombrarlas así, nos permite expresar el sentido amplio de leer el mundo (Freire, 1980) en el que intervienen las prácticas culturales que nos anclan a nuestros territorios y nos permiten construir nuestras epistemes individuales y colectivas.

Nuestra forma de interactuar con las niñeces ha sido a partir de la lectura en voz alta de literatura infantil, pensándola y usándola como dispositivo (Núñez, Ayora y Torres, 2021), es decir, ese objeto cultural cargado de sentidos de dominación, que podemos usar para desmontar sus lógicas inherentemente coloniales y hegemóni-

se adscriben no binarias, o para incluirlas cuando no sabemos si pueden ser parte del colectivo.

[7] Literacidad es un término que retomamos de Street (2004), para hacer evidente las diversas formas de acercamiento a la lectura y la escritura, y que están atravesadas por relaciones de poder en nuestras sociedades. El concepto se enmarca en la lucha por descolonizar las formas hegemónicas en las que históricamente se han construido las lógicas modernas de la lectura del mundo.

cas, entender cómo nos relacionamos con ellas y usarlas para lo contrario (dialogar, reflexionar y transformar). Vamos descolonizando nuestras andanzas y las de nuestras historias de origen, individuales y colectivas; desde ahí, reivindicamos nuestro ser de Abya Yala[8] y nuestro posicionamiento intercultural crítico, feminista, para apostar a la construcción de paces desde nuestras territorialidades.

En este texto compartimos dos experiencias que nos vinculan con las niñeces, las literacidades, la naturaleza y la construcción de paces comunitarias en la ciudad de Xalapa, Veracruz, México. Son experiencias principalmente de ciudadanía en las que la academia acompaña fortaleciendo la profesionalización de quienes facilitan estos procesos (Alatorre, Moreno y Ayora, 2024). Al participar en ellas construyendo horizontalidad en el aprendizaje, hemos aprendido, colectivamente, sobre protagonismo de las niñeces, procesos intergeneracionales y defensas de territorios. Ambas experiencias son perfectibles, pero reconocemos su potencia para imaginar inéditos viables (Amador *et al.*, 2022). Buscamos, entre otras cosas, visibilizar formas de co-habitar el mundo, desde un enfoque de los cuidados como categoría indispensable para pensar quiénes, cómo y para qué sostenemos la vida, y por lo tanto para pensar cómo logramos construir una cultura de paz.

Por último, ofrecemos este texto como homenaje a los encuentros grandes y pequeños que han sido posibilidades de aprendizajes colectivos desde nuestros territorios mexicanos y colombianos. A los activismos que habitan las sinergias con

[8] Desde nuestro enfoque descolonial nos posicionamos desde un lenguaje que recupere matrices propias del continente Latinoamericano al que nuestras culturas, principalmente el pueblo Kuna le llamaba Abya Yala, que significa "tierra madura" o "tierra viva" (ver Porto-Gonçalves, 2011, p.39).

amoroso cuidado, abonando al tejido social y aportando espacios donde pueda germinar el protagonismo de las niñeces y las resistencias a las violencias; a todos los que buscan *cuidar lo que nos cuida (*La Red de Custodios*)* y a los que *hacen parte del mismo cuento (*La Red de Promotoras/es de Lectura*),* agradecemos sus esfuerzos por resistir que socava el modelo colonial, capitalista--neoliberal, pero sobre todo, por los diferentes caminos creativos, críticos y lúdicos con los que construyen estrategias para transformar las violencias.

En los siguientes apartados, hablaremos de cómo entendemos y utilizamos la categoría de protagonismo en las niñeces y cuál es la relación que establecemos con ésta, la naturaleza y las paces comunitarias. Asimismo, recuperamos algunos aprendizajes colectivos para reflexionar como adultos/as, dónde nos corresponde colocarnos, desmantelando el adultocentrismo en el trabajo con las niñeces.

1. Protagonismo de las niñeces: Territorios y naturaleza para construir una cultura de paz

El concepto de territorio pensado más allá de los dualismos nos obliga a abandonar uno de los pilares del pensamiento eurocéntrico que es la separación sociedad naturaleza.
Carlos Walter Porto-Gonçalves

La participación política de las niñeces no nace por generación espontánea, no basta que una iniciativa provenga de un grupo de

niñeces para que implique *protagonismo*.[9] Consideramos que esta categoría es generada colectivamente por las niñeces que, debido a sus circunstancias sociales, culturales y experienciales, han creado conciencia de su capacidad de agencia para construir poder colectivo y lograr solución a las injusticias vividas.

Hemos puesto énfasis en la construcción del sujeto político infantil, porque nos permite pensar su contenido desde múltiples ontologías infantiles, sus prácticas socioculturales y organizativas, vinculadas a un territorio, a un proceso de autoconstrucción de lo común y al uso del poder colectivo en contra de una decisión adultocéntrica, cualquiera que ésta sea. Liebel (2021) nos explica:

> El protagonismo es entendido como la defensa colectiva de las niñas y niños contra la explotación, en general, contra las condiciones de vida o el comportamiento de los adultos, considerados degradantes e injustos. Las niñas y niños se esfuerzan por una vida mejor en la cual su dignidad humana sea protegida. Parte de este protagonismo es que las propias infancias tomen la iniciativa y den ejemplo a los adultos. (p. 417)

Nos ha parecido necesario plantear el protagonismo en plural, reconociendo sus matices de acuerdo a las circunstancias de vida, independientemente no solo de edad, sexo y nivel educativo (Liebel, 2021), sino también de clase social y de condiciones de injusticia. Los rasgos de autonomía y consciencia que pueden

[9] Comunicación personal (2020) con Marta Martínez, activista y académica de la organización española Enclave de Evaluación y Enfoque de Derechos Humanos, que acompaña movimientos sociales de niñas y niños en Abya Yala, cfr. https://redreir.wordpress.com/miembros-reir/

presentarse en la búsqueda de la participación organizada, así como del deslinde de ciertas formas adultocéntricas de hacer y acompañarles, no descarta la necesidad de acompañamiento adulto que quieren y necesitan para lograr sus fines (Cussianovich, 2017).

Liebel (2021) nombra dos tipos claros de protagonismo, pero deja abierta la posibilidad de otros protagonismos de acuerdo con condiciones sociales y experiencias de vida diversas:

> Analíticamente, las formas espontáneas y organizadas de protagonismo infantil pueden ser diferenciadas. Un protagonismo espontáneo se manifiesta sobre todo en estrategias de sobrevivencia de las niñas y niños en situaciones difíciles. El caso más común es cuando las niñas y niños que viven en la calle se sostienen por sí mismos. Un tipo de protagonismo espontáneo es también cuando las niñas y niños se rebelan contra el tratamiento injusto en sus casas; cuando exigen ser tomados en serio o respetados. […] La forma organizada de protagonismo se observa cuando las niñas y niños establecen una relación solidaria para poder concretar sus intereses y exigir sus derechos. Los movimientos sociales infantiles representan una forma ideal de protagonismo organizado. […] El protagonismo se torna una realidad por medio de relaciones de respeto y apoyo mutuo. (p. 418)

En los casos de niñeces urbanas, de clases populares trabajadoras y/o de clases medias, hemos visto diversos grados de gestión del protagonismo, de situaciones vividas por las niñeces que no dejan de percibirlas como injustas y no dejan de ser sus

acciones, intentos de autonomías, esfuerzos de protagonismo y de posibilidad de construcción de sujeto político, muchas veces invisibilizadas por los adultos/as aun siendo estos/as parte de procesos críticos y reflexivos.

En este sentido, Liebel (2021) complementa su visión del protagonismo abordando la siguiente pregunta:

> ¿Cuáles son las condiciones que preceden al surgimiento del protagonismo infantil? Algunos responden a esta pregunta afirmando que el protagonismo de las niñas y niños es el resultado de la intervención educativa. Otros atribuyen al trabajo educativo un importante papel de apoyo, pero consideran, sobretodo, los presupuestos del protagonismo dados por las propias niñas y niños. En este sentido las raíces del protagonismo de las niñas y niños están basadas en sus realidades y en sus vivencias cotidianas. Eso presupone que las niñas y los niños leen e interpretan su realidad a su manera, igualmente cuando no pueden o no quieren articularla de la forma en la que los adultos la entienden. Para comprender el protagonismo infantil, deben ser tomadas en consideración sus condiciones antropológicas, culturales y sociales. Estas crean y transforman procesos históricos y no son iguales para todas las sociedades y para todos/as las/los niñas/os. (pp. 417-418)

Por ello pensamos que, si queremos que las niñeces sean capaces de verse como agentes sociales y políticos, es necesario que vivan el protagonismo a su manera y que las personas adultas apostemos por acompañar esta capacidad poniendo los apren-

dizajes al servicio de la construcción de sociedades más justas, incluyendo a los seres no humanos con los que conformamos la naturaleza. Las formas de vida justas y dignas parten de la lectura que hacemos de pertenencia o no al mundo natural.

1.1 De eso que llamamos naturaleza

Las niñeces generalmente se integran espontánea e intuitivamente a los espacios donde existen otros seres vivos, animales o plantas. Sabemos que sus reacciones se van construyendo con la mediación de una persona adulta y que ésta va modelando el tipo de relación con la que piensa que es deseable acercarse: que permita el disfrute y libre relación, o que interfiera para expresarle temor. Esta mediación, la mayoría de las veces, no es integradora sino separadora. Con buenas intenciones, ya sea para explicar lo que sabemos o cómo creemos que debe ser esa relación, nos miramos ajenos y superiores a otros seres con quienes compartimos el territorio. Solemos, sobre todo en el medio urbano, construir a la naturaleza como un otro. No siempre tenemos claro cómo se ha construido y aquello que produce.

La relación de separación humano-naturaleza es una creación de las lógicas de la modernidad, se plantea dicotómica entre lo que se cree superior e inferior: lo de arriba y lo de abajo; lo humano y lo no humano. Construyendo sobre esa visión la cultura, la política, lo social y la ciencia (Latour en Albornoz *et al*., 2009, p. 4). Esta lógica migra, se vuelve nuestra a partir de la colonización, pero sobre todo de la colonialidad (Quijano, 2014), es decir que más allá de la época colonial, se ha mantenido en nuestra percepción y creencias, teniendo la raíz de esas lógicas instaurada hasta el día de hoy en una mirada patriarcal, adultocéntrica y

violenta del mundo, creando la separación de lo humano con eso que llamamos naturaleza y por tanto vida.

En muchos de nuestros territorios de Abya Yala las niñeces tienen que migrar a zonas marginales de las grandes ciudades, huyendo de la guerra, del desastre ambiental, del crimen organizado y de otras muchas situaciones violentas y de desigualdad, perdiendo la cercanía con sus territorios, ecosistemas y prácticas culturales de origen, pues las prácticas coloniales han colocado por encima de las regiones rurales e indígenas, a los objetos creados por el ser humano y al sentido de control y dominio sobre el resto de los seres no humanos. La naturaleza en clave Abya Yala es: "[…] biofísica –flora, fauna, habitantes humanos, biodiversidad ecosistémica– y su configuración territorial –las dinámicas socioculturales–" (Alimonda, 2011, p. 22).

1.2 Territorios y territorialidades. Procesos de identidad territorial

Desde esta lógica de nuestro sur ancestral, el territorio es "El espacio apropiado" (Raffestin en Giménez, 2001, p. 6), convertido en nuestro, a partir del hacer en colectividad. Lo constituye entonces el espacio apropiado, las relaciones de poder que se establecen en él y la frontera (Giménez, 2001) y puede ser apropiado desde lo *instrumental-funcional* y/o desde lo *simbólico-expresivo*. Estos sentidos son dinámicos y acordes a las formas en las que leemos el mundo y nos situamos en él, en las que los pueblos, urbanos o rurales, indígenas o mestizos, nos relacionamos con los demás seres considerándonos o no, como parte de la naturaleza.

Este sentido puede aplicarse a diversas apropiaciones del espacio geográfico, lo cual permite entender que, dentro de esa

geografía apropiada, existe una forma de relacionarnos con eso que llamamos naturaleza: con nosotros mismos, con las y los otros, y con todos los seres que lo habitan. Esas formas, son reflejo de cómo queremos seguir habitando este planeta y qué formas queremos heredar a las nuevas generaciones y con ello construimos nuestras identidades.

Por ello en nuestros territorios urbanos decidimos construir territorialidades, identidad territorial con las niñeces y juventudes como encuentros, para aprender en conjunto a cohabitar con el resto de la vida en el planeta. Hacer los espacios nuestros para poder defenderlos. Procuramos que sea a través de resignificar las grandes y pequeñas narrativas de la modernidad y, por tanto, las prácticas del hacer y del relacionarnos, transformando aquellas que no nos permiten vivir con dignidad, de formas amorosas y pacíficas.

1.3 La construcción de paces comunitarias con las niñeces y juventudes

Las formas de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza, para construir lo que llamamos buenos vivires y paces comunitarias, conlleva una negociación sobre los sentidos, sueños y aspiraciones que cada persona y grupo humano, expresa sobre ese mundo que queremos. En el diálogo, expresando lo que para cada adulta/o y niña/o/e significa la paz, mencionamos todas esas pequeñas prácticas cotidianas y situadas que hacen sentir a las personas seguras, felices y con vínculos fuertes para enfrentar el día a día; por ello pluralizamos la palabra, defendemos que existen diversas paces porque se construyen en diferentes territorialidades y esta mirada plural es intercultural, lo que nos da

la posibilidad de que a partir del diálogo genuino y atento, podamos ampliar sus sentidos y sus posibilidades para hablar de paces comunitarias.

Pensamos que la paz liberal aquella que se nos impone desde lógicas occidentalizadas, y que

> […] se caracteriza por asumir que la mejor forma de construir la paz es mediante la (re)construcción de instituciones estatales efectivas; la instauración de una democracia representativa, acompañada de derechos civiles y políticos; y el establecimiento de una economía de libre mercado, insertada en el sistema económico global. (Jaime-Salas *et al.*, 2020, p. 27-28)

Es una mirada que coloca la construcción de paz en el circuito de la reproducción del sistema y se contrapone a nuestra mirada, que, de acuerdo con el campo de los estudios críticos de la paz, se trata principalmente de "una reconstrucción social del espacio con una transformación de las relaciones sociales de poder en el mismo, a fin de crear espacios justos y pacíficos" (Pérez de Armiño, 2019 citado en Jaime-Salas, 2020, p. 31).

Esa paz en plural, además, lucha por una paz positiva (Galtung, 1976, pp. 282-304) y emancipadora, pensando en todo aquello que se avoque a desmantelar lo que genera opresión y apueste a fortalecer las capacidades de los sectores más desfavorecidos. La concebimos como aquellas prácticas que promueven la transformación del conflicto (Lederach, 1995) con acciones de cambio social desde abajo, que propongan otras formas de relacionarse con las tensiones y la violencia, llevándolas a las diferentes dimensiones de la vida social y política. Y, para que puedan soste-

nerse en el tiempo, es indispensable que las paces comunitarias se construyan desde una mirada feminista y etaria, es decir, desde reconocer que ha sido el sector femenino quienes principalmente han sostenido la vida y tienen mucho que decir sobre los trabajos de cuidados; y etaria porque sin las niñeces y las juventudes, será imposible pensar en formas distintas de relacionarnos y en mantener las transformaciones a largo plazo.

Esta mirada de paces comunitarias es además un posicionamiento descolonial, pues asume que necesitamos construirla con lógicas y cosmovisiones de nuestros pueblos de Abya Yala, por tanto, desde nuestras prácticas y territorialidades indígenas, afrodescendientes, mestizas, de diversas latitudes. Las paces comunitarias se construyen desde la diversidad cultural, de género y etaria en búsqueda de ampliar y enriquecer los procesos de diálogo y acuerdo, así como de reconocimiento de las desigualdades. Por ello comenzar por desmantelar las relaciones de poder que construyen esas desigualdades con las niñeces y juventudes es urgente y requiere de llevarlas a la acción en un marco de aprendizajes colectivos, que permiten las sinergias de redes y organizaciones.

1.4 La ética del cuidado para construir "lo común"

Vivimos un tiempo histórico en el que las acciones que incorporan esfuerzos para la construcción de un buen vivir y una cultura de paz son indispensables, urgentes y, para construirlas es necesario mirar desde la ética del cuidado como propone Gillian (2013):

> Las actividades propias del cuidado –escuchar, prestar atención, responder con integridad y respeto–

> son actividades relacionales. La memoria y la relación son las que quedan destruidas por el trauma. La traición a lo que está bien puede llevar a la ira violenta y al aislamiento social, pero también puede acallar la voz honesta, la voz de integridad. (p. 30)

En este fragmento se nombran las bases de las relaciones que construyen confianza, que permiten tejer vínculos o lo contrario, Gillian (2013) invita a preguntarnos cómo hemos perdido y cómo vamos perdiendo la capacidad solidaria de los bebés, de las niñeces pequeñas, o cómo nos son arrebatadas; cómo y por qué dejamos de seguir nuestras intuiciones y negamos el sentido profundo de los trabajos de cuidados que, generalmente, realizan las mujeres a favor de una vida mejor para ellas y las generaciones más jóvenes. Estas acciones cotidianas de sostén de la vida conllevan posicionamientos que pueden ser reconocidos como una ética del cuidado, una dimensión política (colectiva y social) que necesitamos reconocer y aplicar, para avanzar hacia sociedades más justas y solidarias.

Esta ética del cuidado la pensamos en clave local e interseccional, lo que nos permite estar sensibles a los sistemas de desigualdad y discriminación que nos atraviesan y a la construcción de las diferencias y desigualdades que construimos a partir de ellas. De esta manera lo que proponemos con las niñeces tiene que estar pensado desde aquello que lo hace realmente posible para las niñas y para aquellas poblaciones vulnerabilizadas.

Esto es clave porque reconocemos que lo que hace posible construir el tejido social es, principalmente, la presencia de las madres, de las cuidadoras; sin ellas, sin su tiempo, voluntad de estar y acompañar, es muy difícil que las niñeces estén donde

quieren estar y muy difícil realizar este tejido. Sólo así es posible construir lo común, entendiéndolo como "una categoría crítica que nos permite ampliar la noción de lucha, ligándola al cuidado y cultivo de la capacidad humana de dar forma" (Gutiérrez *et al*., 2016, p. 378). Esta noción está ligada a la de reproducción de la vida como un proceso de interdependencia entre lo humano y lo no humano.

2. Encuentros con las niñeces y sus lecturas del mundo, para la defensa del territorio

> *La vuelta a la infancia distante, buscando la comprensión de mi acto de "leer" el mundo particular en que me movía –y hasta donde no me está traicionando la memoria– me es absolutamente significativa. En este esfuerzo al que me voy entregando, re-creo y re-vivo, en el texto que escribo, la experiencia en el momento en que aún no leía la palabra. Me veo entonces en la casa mediana en que nací en Recife, rodeada de árboles, algunos de ellos como si fueran gente, tal era la intimidad entre nosotros.*
>
> Paulo Freire

La Zona Metropolitana de Xalapa en Veracruz, México, tiene suelos fértiles y rica biodiversidad, su principal ecosistema es el Bosque Mesófilo de Montaña, conocido como bosque de niebla. Se trata de una región conurbada, conformada por los municipios de Xalapa, Tlalnelhuayocan, Coatepec, Banderilla y Emiliano Zapata, con núcleos urbanos rodeados por una ruralidad muy rica en términos de agro-biodiversidad, con importante presencia de cafetales de sombra y cultivos de autoconsumo.

Aunque la mancha urbana no deja de crecer, como lamentablemente crece el uso de agrotóxicos en el campo, la región de Xalapa sigue estando caracterizada por sus manantiales, sus Áreas Naturales Protegidas y su diversidad agrícola y ambiental. Hay, en consecuencia, una multiplicidad de iniciativas de investigación, conservación, cuidado y defensa del territorio. Una de ellas es la de la Red de Custodios del Archipiélago de Bosques y Selvas de Xalapa[10]. En el marco de sus acciones y sinergias, nacen dos iniciativas con niñeces, que vinculan literacidades y naturaleza: Custodios niñas y niños y, la Carretilla Literaria. La relación que cada una establece con la red es diferente, pero ambas buscan una consciencia y una práctica socioambiental; sus actores infantiles participan voluntariamente del espacio y se suman, desde su propio lugar y posibilidad, al esfuerzo colectivo iniciado por las personas adultas involucradas. Las dos experiencias tejen colectivamente y parten del encuentro gozoso en un espacio físico y simbólico que les permite crear *identidad territorial* y *paces comunitarias*[11], y, por tanto, el deseo y el interés de estar y hacer en colectividad.

[10] Esta red ciudadana nace en 2015 a raíz del decreto del Gobierno Veracruzano para crear el Área Natural Protegida "Archipiélago de Bosques y Selvas de la Región Capital del Estado de Veracruz", conformada por un cinturón de manchones (Islas) de vegetación forestal en torno a Xalapa. https://shortest.link/3-rT. Otras organizaciones que realizan este tipo de trabajo son SENDAS AC, el INECOL y 400 Árboles A.C.

[11] Estos conceptos han sido desarrollados por organizaciones de la sociedad civil de Medellín, Colombia, ayudan a abordar procesos territoriales ligados a una concepción de paz (en plural) y desde el ámbito comunitario, del día a día, de la relación vecinal y la reconstrucción de un tejido social lastimado por las violencias; son conceptos retomados por Yonatan Duque en su tesis de Maestría (Duque, 2024).

2.1 Custodios niñas y niños

Esta iniciativa combinó dos esfuerzos de la sociedad civil organizada: el de Los Custodios del Archipiélago y el de la asociación civil Bunko Papalote; la primera una red Ciudadana en defensa del Área Natural Protegida (ANP) llamada Archipiélago de Bosques y Selvas de Xalapa[12] y la segunda, una organización educativa promotora de espacios de diálogo y reflexión con niñeces a través de la lectura de literatura infantil. La intención fue cobijar la iniciativa de conformar un grupo de niñeces custodias, que sesionara en el espacio de la biblioteca infantil de Bunko Papalote, ubicada en el Instituto de Ecología (INECOL)[13]. Para llevar a cabo esta iniciativa infantil, nos reunimos con constancia y continuidad durante un año, 4 niñas y 4 niños, la mayoría hijos/as de personas participantes de la Red de Custodios. La dinámica del grupo era sesionar una vez a la semana, leer en colectivo y posteriormente tomar acuerdos para actuar en favor de los bienes comunes naturales en las *islas* del archipiélago, realizando para defenderlos diversas actividades propuestas por ellas/os.

Las niñeces organizadas y acompañadas por, principalmente sus mamás y algunas mujeres de la Red, logramos varios productos y acciones de su trabajo de gestión colaborativa: un video de divulgación de la vegetación endémica del Bosque de Niebla (el ecosistema de la región a defender y uno de los más importantes a nivel mundial)[14]; juegos de mesa relacionados con la sensibi-

[12] En un trabajo anterior (Ayora, 2020) abordamos su conformación y características, cfr. https://shortest.link/3-rQ

[13]Instituto de Ecología A.C.: https://www.inecol.mx/inecol/index.php/es/

[14] En la página de la red de custodios se puede ver el video referido: http://custodiosanpxalapa.org/nuestras-actividades/custodios-ninos

lización de las niñeces sobre lo que existe dentro de las islas del archipiélago; participación en las asambleas y festivales organizados por las/los adultos, para llevar la voz y las iniciativas de las niñeces. Con estas actividades sentaron las bases para una comisión permanente de niñeces en la Red de Custodios.



Figura 1. Primera Participación de las niñeces en la línea del tiempo de la Red de Custodios. (Fuente: Archivo de la Red de Custodios del Archipiélago de Bosques y Selvas de Xalapa).

El grupo de Custodios niñas y niños tuvo un proceso corto[15], pero de muchos aprendizajes. Algunos de ellos vinculados a la necesidad e importancia del contacto con la naturaleza para la defensa del territorio y la construcción de paces comunitarias a

[15] De 2018 a 2019. En 2020 quienes participaban pasaron a la secundaria y cada quien fue a escuelas diferentes o cambiaron de dinámica escolar. La biblioteca que estaba en el INECOL cerró en parte por el inicio de la pandemia por COVID-19.

través inventar con creatividad e imaginación formas de involucrar a las niñeces en el cuidado del medio ambiente. Fue muy importante su exigencia de salir de la asamblea o de la deliberación en la biblioteca, a conocer el territorio. Su objetivo primordial fue "!!Conocer tooodas las islas¡¡" (nombre que le damos a los 7 fragmentos que conforman el polígono de la ANP al que llamamos "archipiélago", por su similitud) salir y realizar recorridos en donde pudieran vivir el contacto con la naturaleza.



Figura 2. Las islas en mapa (Fuente: Archivo de Custodios Niñas y Niños).

Las niñeces expresaron: ¿cómo vamos a estar siempre aquí sin saber ¡¿Qué estamos defendiendo?!, Para saber qué es eso que llamamos ANP y por qué está en peligro necesitamos ir a conocer. Realizamos tres recorridos que fueron clave: por la isla "El Castillo" donde está la Laguna del mismo nombre; la isla "Luz del barrio" en donde participaron por primera vez en una asamblea

de los custodios adultas/os y la isla "Riberas del Pixquiac" aprendiendo a realizar monitoreo del agua con los representantes de Global Water Watch[16].

Era entendible su demanda: las niñeces querían ver y experimentar eso que podía desaparecer y saber por qué. Poder lograr su meta fue importante para construir *identidad grupal y territorial*: al salir y estar en contacto con la naturaleza, pudieron conocerse disfrutarse como grupo, ponerle cara, olor, color, al territorio, identificar lo que hay en él, en los diferentes fragmentos y tener un lenguaje común, jugar ahí, meterse al río; verificar de dónde viene y qué tan contaminada está su agua, qué tipo de aves hay, compartir con sus propias mascotas (perros) el disfrute de caminar, jugar y darse un chapuzón.

Experimentaron la posibilidad de elegir qué lugares visitar, conocerlos y corroborar que esos territorios son más que un mapa: que son lejanos a sus casas, pero no tan lejanos y que juntos hacen parte de ese todo que es nuestro pulmón: corroboraron que en ellos hay personas, animales y plantas habitando de formas específicas.

Sesionar en el INECOL, junto al Jardín Botánico, les insipiró a hacer el vídeo pues les permitió conocer de cerca otros seres de la naturaleza que conforman el ecosistema que defienden, vivir, tocar, respirar una muestra del bosque mesófilo de montaña, poder caminar ahí y sentirlo como su hábitat y no como un lugar ajeno, les permitió entender esa naturaleza de la que formaban parte.

[16] En esta zona de Xalapa, contamos con personas especializadas en monitoreo del agua de esta organización quienes son habitantes de esta isla. Ver http://gww-mexico.org/



Figura 3. Recorrido por la Isla de la Luz del Barrio (Fuente: Archivo de Custodios niñas y niños).



Figura 4. Recorrido por la Isla Riberas del Pixquiac (Fuente: Archivo de Zenyran Koff).

Lo importante de esta iniciativa, fue, por un lado, constituirse como producto de su protagonismo para aportar a la mejora del medio ambiente, tomar decisiones desde su ser infantil, con la

claridad de que la naturaleza no es otra cosa distinta a ellas/os, y, por lo tanto, no defienden desde las cuatro paredes sino viviendo tu entorno, apreciando lo que hay en él y sobre todo conociéndolo. Por otra parte, canalizando su enojo y desacuerdo con las grandes empresas y megaproyectos que están queriendo afectar el territorio, entendiendo que las cosas que podemos hacer desde nuestros espacios inmediatos son acciones que suman a los grandes movimientos de defensa que sus padres y otras redes están haciendo, que ellas/os son parte de esa lucha activa y pacífica. Por ello, esta exigencia de vivir el territorio, nos hizo entender la distancia vivencial, social y cultural que generamos en las ciudades, de los bienes comunes naturales. La intuición infantil sobre su territorio cuerpo vinculado a la construcción de una territoritorialidad más consciente, activa, canalizadora de la impotencia, el miedo o el enojo, ha sido clave para seguir construyendo alternativas para las paces comunitarias desde lo urbano.

2.2 Las niñeces de la carretilla literaria en el Parque la Loma

Dicen que de los conflictos florecen oportunidades. La Carretilla Literaria es el retoño de algo similar. El Parque la Loma o "de los perros", ubicado en la esquina de Circuito Presidentes y la calle Poeta Ángel Nuñez Beltrán de la ciudad de Xalapa, Veracruz, México, se localiza en una zona periférica de la ciudad. Es un terreno no catalogado ni administrado como parque por el Gobierno Municipal, pues administrativamente pertenece al Estado de Veracruz. Desde hace más de 30 años es visitado por familias, y niñeces, para comer al aire libre, jugar con los perros, *empinar*

papalotes, jugar a algún deporte o simplemente pasar un rato de contacto con la naturaleza.

En agosto de 2020 estuvo amenazado con desaparecer, pues el Gobierno Federal proyectaba transformar un lugar de juego, encuentro y naturaleza en la sede de un cuartel de seguridad pública. Ello iba a implicar quitar un pulmón verde de la ciudad para taparlo con cemento. La población vecina y los usuarios decidimos oponernos, intensificando nuestra presencia con actividades que hicieran patente el carácter público del espacio. Un ejemplo de ello fue la manifestación pacífica que se realizó el 31 de agosto del 2020, a la que se dieron lugar más de 400 personas para firmar la petición de conservar el parque, compartir por qué era importante para ellas, armar y volar un papalote como muestra de su desacuerdo ante la decisión del Gobierno (ver foto 5).



Figura 5. La protesta (Fuente: Archivo Personal de Yonatan Duque).



Figura 6. Lo que significa la loma para sus visitantes (Fuente: Archivo personal de Zuleima Delgado).

Gracias a una suma de solidaridades, *tequios* y el trabajo de gestión, principalmente de la población vecina y de la ciudadanía activa en cuestiones ambientales, se logró detener la construcción del cuartel, conformándose un comité vecinal para dar seguimiento a la solución del problema y asegurar la permanencia del parque.

En medio de este renacer, La Loma inicia un proceso de apropiación. Surge entre muchas otras, la pregunta ¿cómo hacer para que las niñeces se apropien de esta forma de habitar el espacio? Yonatan Duque, junto con la cooperativa COOSOALI[17], pusieron en marcha la Carretilla Literaria como parte de las actividades de la iniciativa

[17] Cooperativa para la Soberanía Alimentaria (COOSOALI) de la que forman parte Zuleima Alejandra Delgado, Daniela Aldazaba González y Beatriz Castillo Ortiz. Es una organización de la sociedad civil que desarrolla actividades y talleres de educación ambiental, elaboración de abonos orgánicos y apicultura, con un enfoque agroecológico y comunitario.

Hacemos parte del mismo cuento. Se trató, literalmente, de una carretilla –usada para las actividades agroecológicas de la cooperativa–, pero llena de libros que se trasladan los domingos de cada 15 días para encontrarse con las niñeces presentes en el parque. Se convoca al juego y a la lectura; se realiza una lectura en voz alta para después realizar actividades que nos invitan a vincular lo leído con los espacios generados en el parque: el huerto, las casas para los insectos, los árboles, etc. La brújula de las lecturas, actividades, juegos y reflexiones, fue y sigue siendo el cuidado de la vida en todas sus formas, a través de compartir, en torno a temas que estamos seguras contruyen paces: como las emociones, la poesía, los cultivos, la alimentación, el cuidado de todas/os y la biodiversidad del parque.



Figura 7. La carretilla vista por las niñeces (Fuente: Archivo personal de Zuleima Delgado).

El 2021 se convirtió en un símbolo importante de resistencia desde las niñeces. Recordemos que el 2020 fue, a nivel mundial por la pandemia por COVID-19, un año de encierro que atemorizó y puso en jaque las relaciones sociales; en 2021 logramos sentirnos más protegidos estando en espacios abiertos. Esto fue el motivo para volvernos a ver, para acercarnos. Así, La Loma y la naturaleza en ella se re-valorizaron en tiempos de pandemia. Cada quince días llegábamos con nuestra carretilla azul y los variopintos libros que la llenaban, además de una cadeneta de banderines hecha con trapos; colocábamos lonas invitando a algo así como un picnic literario para disfrutar la naturaleza y las literacidades en el parque.

Las niñeces de la Carretilla Literaria nos han brindado la oportunidad de conocerles a través de su presencia, su asombro y su imaginación; con sus dibujos, sus narrativas, su compartir, nos han permitido observar y sentir la relación que generan con ese territorio.

Varias experiencias nos han demostrado la potencialidad de los encuentros que se generan en el espacio público –y con la naturaleza– dentro de la ciudad, posibilitando que las niñeces nos compartan su visión del territorio que habitan y que merece ser cuidado, por ejemplo, en una de las conversaciones previas a la instalación del huerto, después de una reflexión sobre las diferencias entre vivir en el campo y en la ciudad, las niñeces nos expresaron tener más afinidad con la parte natural que se puede experimentar en el campo, y a la vez, reconocer la fortuna de vivir en una ciudad donde aún podemos disfrutar de áreas verdes extensas como es el caso de La Loma. Ximena, de 10 años, nos compartió sus observaciones en el parque, como podemos ver en la foto 7 ella plasmó a través de sus dibujos la diversidad de esas otras especies que habitan el parque: árboles, hongos, aves, flores,

insectos; o Canek, de 8 años, quien nombró a la lechuga que cosechó en el huerto "la lechuga infinita", y le pidió a su mamá volver a sembrarla en casa para tener semillas de ella y que pudiera seguir siendo infinita; o Vanesa, de 8 años, para quien la carretilla "siempre da alegría a los árboles para que sigan creciendo".

Esta experiencia sigue en curso, las niñeces siguen habitando el parque La loma y seguimos acompañando el proceso, sistematizando la experiencia desde diferentes motivaciones, una de las cuales es la construcción de identidad territorial, apropiación del espacio público urbano para poner al centro la defensa de los bienes naturales y por tanto, la vida; y otra, es las paces comunitarias construyendo con las niñeces estrategias para defender la vida que incluyen la ternura, las estrategias de cuidados de nosotros mismos y de la naturaleza.



Figura 8. Dibujos y percepciones de las niñeces del parque La Loma (Fuente: Archivo personal de Zuleima Delgado).



Figura 9. El parque de la loma y la carretilla literaria (Fuente: Archivo personal de Zuleima Delgado).

Conclusiones

Las iniciativas en red que presentamos y sus sinergias a favor de la naturaleza y de las paces comunitarias, proponen como elementos clave pensarse con y colaborar para acompañar el protagonismo de las niñeces de formas acordes a las territorialidades que habitan. Esta labor de acompañamiento conlleva una ética del cuidado de la vida, un reconocimiento al trabajo de cuidados, afrontando en sus dinámicas, solidariamente, las desigualdades. Tenemos la consciencia de que estas estrategias son formas de enfrentar pacíficamente las diversas violencias que nos atraviesan; que las violencias son producto de condiciones sistémicas continentales y regionales, sociopolíticas y económicas, pero que tenemos mucho que hacer, pues la mejor forma de contrarrestar-

las es decantándonos por la construcción de esperanza y el fortalecimiento de lo común.

Nuestra apuesta ha sido partir de lo local (desde abajo), sin perder de vista lo global. Partir de defender lo básico: la transformación de nuestra relación con nosotros mismos y con la naturaleza, comprendiendo que somos parte de ella y que, si entendemos eso, podremos imaginar otras formas de relacionarnos con los demás. Sabemos que, para lograr estas transformaciones, necesitamos cuestionar las relaciones de poder en todas sus dimensiones, diseñar estrategias que desmantelen las desigualdades e injusticias que producen y otras que permitan concretar esos otros mundos que imaginamos, que soñamos y qué son motor de inéditos viables. Requerimos de un trabajo intenso y urgente intergeneracional, con prácticas cotidianas que construyan una cultura de paz, que nos permitan pasar la experiencia por el cuerpo y por el sentido de colectividad.

Una de esas formas clave es la deconstrucción colectiva de las narrativas patriarcales, capitalistas, adultocéntricas, que hemos naturalizado en diversos campos de la vida cotidiana. Por ello, queremos acompañar otras lecturas del mundo, creemos que podemos leer desde otro lugar lo que nos pasa, leer los libros para ver más allá de ellos y convertir en acción nuestras reflexiones y sueños. Los aprendizajes colectivos recuperados hasta ahora en ambas experiencias compartidas en este texto, y otras más de las que también formamos parte, nos dotan de la riqueza de la diversidad de lecturas del mundo, de saberes-haceres, y, por lo tanto, de posibilidades para seguir fortaleciendo los circuitos donde se construyen las paces comunitarias de nuestros territorios. Hemos aprendido mucho de las experiencias y estrategias de Colombia. En estas experiencias Xalapeñas, están mezclados los

saberes y conocimientos de Medellín, de la historia de las Comunas, a través del intercambio reflexivo y activo.

Buscamos como personas adultas, aprender a escuchar, acompañar y a construir encuentros significativos con las niñeces, a entretejer intencionalmente junto con ellas/os/es, el gozo, el conocer y el hacer, comprometiéndonos con lo que sucede en nuestros entornos, actuando con consciencia, es decir, habitando de otra forma los espacios públicos, construyendo arraigo y apropiación que sea impulso para la participación y la defensa de eso que habitamos. Construimos formas propositivas de canalizar la parálisis, el miedo y el enojo a través de procesos que detonen, confianza y que busquen creativamente incluir esas cosas que a cada quien le producen paz, colectivizarlas, para convertirlas en paces comunitarias, que nos permitan alcanzar buenos vivires.

Seguimos y seguiremos caminando y promoviendo espacios, estrategias que acompañen luchas y permitan a las niñeces espacios de poder en ellas, para que siga aflorando la posibilidad de sujetos políticos. Sistematizamos esos procesos para la reflexión y para seguir aprendiendo juntas/os. Nos preguntámos permanentemente cómo transformar nuestro adultismo, para lograr un mejor acompañamiento de los procesos sociales y culturales que las niñeces deseen emprender, de la misma manera, cómo mantenernos atentas/os a deconstruir nuestras lógicas y prácticas adultocéntricas, para aprender de la relación más intuitiva, espontánea, creativa e imaginativa que establecen las niñeces entre ellas y con la naturaleza. Reconocer las múltiples formas que proponen, visibilizarlas y defenderlas, es parte indispensable de la construcción de una cultura de paz.

Referencias

Alatorre G., Moreno, V. y Ayora, G. (eds.). (2024). *La academia movilizada en defensa de la vida. Una experiencia Mexicana*. Universidad Veracruzana.

Albornoz, C., Albornoz, M.B., Andrade, A., Bustamante, M., Camacho, N., Jiménez, J., Laspina, M., Luengo, F., y Méndez, G. (2009). *Memorias del grupo de estudios CTS (ciencia, tecnología y sociedad) de FLACSO-Ecuador sobre el texto: "Nunca fuimos modernos"*. FLACSO-Ecuador. https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/memorias-del-grupo-de-estudio-cts-ciencia-tecnologia-y-sociedad-de-flacso-ecuador-sobre-el

Alimonda, H. (ed.). (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. CLACSO/CICCUS.

Amador, Z., Ayora, G. y Fornari, K. (2022). Las posibilidades del inédito viable para una Cultura de Paz, experiencias de resistencia en México y Brasil. En M.A. Vieira de Melo y ME. Dos Santos Torres (eds.), *100 anos de Paulo Freire…Da leitura de Mundo a emancipaçao dos povos* (Vol. 2, pp. 64–83). Centro Paulo Freire https://centropaulofreire.com.br/e-books/

Ayora, G. (2020). Aprendizajes colectivos para la participación infantil en la defensa del territorio. *Revista Sociogénesis*, 3(3), 70-81.

Cussianovich, A. [Comunicación Melel Xojobal] (10 de enero de 2018). *Protagonismo infantil, co-protagonismo y pedagogía de la ternura* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ftzmp-vpVag

Duque, Y. (2024). *Hacemos parte del mismo cuento. Saberes y aprendizajes compartidos en la construcción de identidad territorial y paces comunitarias con niñeces y juventudes* [Tesis de Maestría, Universidad Veracruzana]. https://www.uv.mx/meis/estudiantes-y-proyectos/generaciones-y-proyectos/

Freire, P. (1981). La importancia del acto de leer. Ponencia. *Congreso Brasileño de lectura*. Campinas.

Freire, P. (1980). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

Galtung, J. (1976). Three approaches to peace: Peacekeeping, peacemaking, and peacebuilding. En Galtung (ed.), *Peace, war and defense: Essays in peace research Vol. II* (pp. 282–304). Christian Ejlers.

Gilligan, C. (2013). La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado. En C. Domínguez-Alcón et al. (eds.), *La ética del Cuidado* (pp. 40-67). Cuadernos de la Fundación Víctor Grífols i Lucas (30).

Giménez, G. (2001). Cultura, territorio y migraciones: Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, (22), 5-14.

Gutiérrez, R., Navarro, M.L. y Linsalatta, L. (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En D. Inclán, L. Linsalatta, y M. Millán [eds.], *Modernidades Alternativas* (pp.377-417). UNAM; Ediciones del lirio.

Jaime-Salas, J.R. (2020). P*az decolonial, paces subordinadas. Conceptos, temporalidades y epistemologías*. Pontificia Universidad Javeriana.

Lederach, J.P. (1995). *Preparing for peace: conflict transformation across cultures*. Syracuse University Press.

Liebel, M. (2021). Protagonismo Infantil/Children's Protagonism. En C. Tomás, et al. *Conceitos-Chave em sociología da infancia. Perspectivas globais./ Key concepts on sociology of Childhood*. Global Perspectives; Uminho Editora. https://doi.org/10.21814/uminho.ed.36

Núñez, K., Ayora, G. y Torres, E. (2021). Bibliotecas comunitarias: dialogismo y colaboración con las niñeces para descolonizarnos. *Revista Linhas Críticas*, (27), 1-19. https://doi.org/10.26512/lc27202135237

Porto-Gonçalves, C. W. (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Instituto Venezolano de Ciencia y Tecnología.

Porto-Gonçalves, C. W. (2011). *Abya Yala: el descubrimiento de América*. En N. Giarraca (ed.), *Bicentenarios (otros) transiciones y resistencias* (pp. 39–46). Una Ventana.

Street, B., (2004). Los nuevos estudios de literacidad. En V. Zavala, M. Niño-Murcia, y P. Ames (eds.) *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas* (pp. 81-107). Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Lucha multidimensional del pueblo de Barranca Grande y acompañamiento creativo para su reexistencia simbólica

Litay Ortega Hueso

Introducción

Los procesos de despojos territoriales legalizados y promovidos por el estado mexicano en pleno siglo XXI están a la orden del día y se articulan en torno al régimen de colonialidad global (Escobar, 2018) que se sustenta en la acumulación por desposesión en países del Sur Global (Harvey, 2005). Se regulan y se reordenan los cuerpos, territorios y prácticas sociales periféricos en las geografías de la exclusión para refuncionalizarlos en base a los intereses de una élite capitalista nacional y transnacional (Bauman, 2011). Estos despojos territoriales y expulsiones de las comunidades rurales de sus lugares de origen que se han intensificado durante las últimas décadas en México estallan en conflictos sociales en dónde no solamente están

en juego el manejo y la explotación de los territorios y de sus recursos biológicos, sino además la permanencia y reproducción de ontologías indígenas, campesinas y de sus gramáticas del entorno (Escobar, 2010). El desalojo permanente de baja intensidad que experimenta la comunidad de Barranca Grande en Veracruz desde hace 16 años y el ataque a su modo de vida campesino promovido por las instituciones públicas se sitúa en ese contexto de "desruralización" y cercamiento de los cuerpos y relaciones sociales (Shiva, 2006). Esos otros modos de vivir representan una grieta en ese paradigma de la naturaleza internalizada y objetivada por el capital tecnocrático como recurso alienable y explotable (Vallejo *et al.*, 2019) y desafían al "proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo" (Escobar, 2015, p. 93). Como sostienen varios pensadores del sur global (Bartra, 2003; Escobar, 2010; Toledo, 2015), a pesar de todo no ha sido posible erradicar las praxis culturales, sociales y políticas afianzadas en la memoria histórica y en la ancestralidad que han dado identidad y arraigo a los pueblos. Barranca Grande es un territorio resiliente en donde las personas han luchado de distintas maneras para permanecer ahí con sus modos de vida en un contexto de violencias cotidianas ejercidas por las instituciones tecnocráticas afianzadas en un modelo de colonialismo interno, que ha caracterizado el actuar del estado mexicano desde hace décadas (Cassanova, 2020). A pesar de las contradicciones internas y de un contexto global adverso que subalterniza y hunde al campesinado (Bartra, 2003), los lazos comunitarios y el modo de vida campesino, aunque transfigurados, persisten. Además de las movilizaciones y de las alianzas con otros frentes sociales, la resistencia de Barranca Grande se

concretiza y corporiza en las rutinas de la vida cotidiana (Warnaars, 2013) proponiendo otros modelos de vida campesino o "adelantando luchas ontológicas" (Escobar, 2016).

A través de un abordaje que aspira a ser transdisciplinar involucrando saberes y metodologías de educación popular, historia, geografía, cartografía social, etnografía y prácticas artísticas, llevamos a cabo una indagación-acción participativa con infancias, madres, padres, abuelas y abuelos de Barranca Grande donde a través del cultivo de la autonomía, creatividad y de la memoria buscamos que vayan re-emergiendo los referentes simbólicos, históricos y culturales que le dan sostén a la identidad comunitaria y arraigo al territorio, contribuyendo al fortalecimiento de los vínculos de paz comunitarios. El propósito de este texto se alinea con unos de los objetivos centrales de nuestra indagación-acción: abonar a la lucha del pueblo de Barranca Grande visibilizando su contexto problemático, sus resistencias, pero también su historia y riqueza biocultural. Se enmarca como una acción para contribuir a su reexistencia en el plano simbólico como respuesta a la acción institucional de borramiento que ha llevado a cabo los gobiernos por más de 15 años.

1. Barranca Grande, un pueblo que resiste a la desaparición

1.1 Barranca Grande, una comunidad campesina en un paraíso hidrológico

Barranca Grande es una comunidad localizada en una vasta cañada rebosante de ríos, manantiales y tierras fértiles de clima cálido-húmedo con una vegetación secundaria de selva media

perennifolia y manchones de bosque mesófilo de montaña. La localidad se ubica en el Estado de Veracruz en colindancia con el Estado de Puebla y es el ápice donde convergen el caudaloso Río Huitzilapan y el río Ixhuacán, deshielos del Pico de Orizaba y del Cofre de Perote respectivamente. Juntos forman el río de los Pescados, un afluente de gran importancia ecológica, económica, social y cultural que drena toda la Cuenca La Antigua.



Figura 1. Río Huitzilapan, comunidad de Barranca Grande (Fuente: Fotografía de la autora).

En esta región comprendida entre el río la Antigua y el río el Papaloapan han cohabitado desde tiempos antiguos una gran diversidad de etnias con distintas tradiciones culturales: olmecas xicalancas, nonoalcas, totonacas, nahuas y teochichimecas. No se sabe qué tan antiguo es el asentamiento a pesar de que sus pobladores reivindican su antigüedad; ha-

sta ahora podemos asegurar que ya existía oficialmente la congregación de Barranca Grande o Barranca de los Pescados en el municipio de Ixhuacán de los Reyes, al menos desde inicios del siglo XIX. Por su parte, la cabecera municipal Ixhuacán de los Reyes localizada a escasos 16 km cuyo nombre fue Teoixhuacán, es un pueblo muy antiguo de origen totonaca que entre el siglo IX y XII fue poblado por grupos nahuas portadores del complejo mixteco--poblano (Maldonado, 2020). Teoixhuacán y otros asentamientos de la región montañosa del centro de Veracruz habrían de ser sometidos a la Triple Alianza cuando Motecuhzoma Ilhuicamina libró una guerra contra las provincias de Cuetlaxtlan y Ahuilizapan (Aranda, 1995; García Márquez, 2005; Maldonado, 2020), introduciendo elementos ideológicos y plásticos del Valle de México en esta región y profundizando la nahuatización que ya habían iniciado los chichimecas –que a pesar de que eran grupos multiétnicos en dónde se hablaban varias lenguas– imponían señoríos nahuas.

Barranca Grande forma parte de la cuenca hidrológica La Antigua dónde aún existe una rica vida silvestre y abundancia de recursos bióticos que ha sido considerada por la Comisión Nacional para la Biodiversidad como región hidrológica prioritaria a pesar de que en las últimas décadas la cubierta vegetal ha ido perdiendo su valor a medida que proliferan los usos intensivos económicamente remuneradores (Román Jiménez *et al.*, 2011).

El agua es un bien común que abunda aquí, ya que además de los dos ríos mencionados fluyen otros arroyos y existen además incontables manantiales y de los cuales dos proporcionan agua potable a la comunidad. Hasta la fecha, muchos de los habitantes son campesinos dedicados a las labores agrícolas. El café de sombra es el cultivo que históricamente ha sido el sustento de Barranca Grande. Don Julio recuerda que desde los tiempos de

sus tatarabuelos ya se sembraba profusamente el café sombreado por chalahuites y jinicuiles en las barrancas aledañas. Además, muchos pobladores siembran maíz, frijol, calabaza, chayotes y cosechan plantas silvestres y medicinales. También crían pollos, marranos, cabras y borregos para autoconsumo. La apicultura para fines comerciales y la meliponicultura contemplativa son ampliamente difundidas. Fuera de la temporada del cultivo y cosecha del café, muchos hombres de la comunidad se ven obligados a ofertar su fuerza de trabajo en obras de construcción y en granjas agrícolas de Cosautlán, Ixhuacán, Teocelo y otros poblados aledaños. Por su parte las mujeres, como ocurre a menudo, deben amortiguar las crisis y carencias económicas haciéndose cargo de un sinfín de labores, desde del trabajo doméstico, la educación de las infancias, la cosecha del café, los cultivos de traspatio, la crianza de los animales de engorda y de la provisión de leña que recolectan en el monte. Shiva (2006) insiste en el rol central que desempeñan las mujeres dentro de las culturas vivas como guardianas y sostenedoras de la diversidad, la economía de subsistencia y de la naturaleza que no han podido ser destruidas.

1.2 Sismo de 1920

A pesar de que Barranca Grande es un lugar sobresaliente en el aspecto hidro-ecológico, la localidad se ubica en una "zona de riesgo por caído de rocas y suelos de las laderas que conforman sus cañadas" (Cuanalo, 2010, p. 61) y ha estado marcada por eventos catastróficos que han conjugado desastres naturales con crisis sociales que han perfilado su cuasi desaparición. La noche del 4 de enero de 1920 ocurrió una tragedia devastadora que aún permea la mente colectiva hasta el día de hoy. Un fuerte sismo

desencadenó deslaves y derrumbes catastróficos alrededor del cofre de Perote que ocasionaron el represamiento del Río Huitzilapan. Los desprendimientos de tierra y rocas que se originaron a raíz de las fuertes sacudidas trepidatorias alcanzaron rápidamente el lecho del río Huitzilapan, formando gigantescos aludes de lodo que arrasaron con todo lo que hallaron en el cauce y riberas del río, entre ellas la localidad de Barranca Grande.



Figura 2. Borde de una avenida de lodo, en los alrededores de Barranca Grande, Ver. (Fuente: Tomado del Lámina XXII. A. Boletín número 38 del Instituto Geológico de México).

Uno de los geólogos que estuvo inspeccionando toda la zona después del desastre relata que el pueblo fue sepultado por el lodo y que el río desvió su cauce hacia el sur (Camacho, 1922, p. 88).

Según el difunto Samuel Riveros solo sobrevivieron 80 de los 900 pobladores que tenía; el suceso fue tan devastador que hasta la fecha se siguen escuchando historias. Francisca nos narra lo que su abuela le contó de aquel desastre:

La mayoría de la gente sí quedó tapada, que desde el Cerro de Amatla veían las personas un espejo de lodo en todo lo que se dice del entorno de Barranca Grande. Pues incluso hay una marca que todavía se ve en una piedra donde pasó el lodo, ahí por el puente.

Debajo de las casas de los habitantes actuales de Barranca Grande, dice Meche, están sepultadas casas, personas, objetos y animales que hasta el día hoy permanecen bajo tierra.

Aunque esa tragedia se sigue recordando como la más terribles que hayan afectado a la localidad, aquella no fue la única ni la última catástrofe que habría de sacudir a Barranca Grande. Don Mariano evoca una inundación en 1999 a raíz de un huracán que impactó la región y que causó fuertes afectaciones en la comunidad por el desbordamiento del río Huitzilapan. Pero fue un deslave –el de la madrugada del 8 de septiembre del 2008– que habría de trastocar profundamente el destino de Barranca Grande.



Figura 3. Deslave del 2008 en Barranca Grande
(Fuente: Archivo personal de Joel Villa Reyes).

1.3 Deslave del 2008 y reubicación en Barranca Nueva

Después de una noche de trombas o culebras de agua como las llamaban los antiguos, se desgajó una ladera cerca del centro de la localidad ocasionando la triste muerte de dos personas, sepultando una decena de viviendas y dañando aproximadamente una veintena de inmuebles, entre ellos las instalaciones educativas y la clínica del IMSS.

El gobierno del entonces gobernador de Veracruz, Fidel Herrera, junto con las autoridades municipales y de protección civil, catalogaron de inmediato a la zona de alto riesgo y la declararon inhabitable. El gobernador se trasladó a Barranca Grande y alegó que no solamente evitarían una futura catástrofe, sino que además mejorarían las condiciones de vida de los pobladores reubicándolos en un nuevo poblado. Al día siguiente, se produjo el desalojo forzado de los aproximadamente 1500 pobladores y su reubicación provisional en un albergue, primero en Amatla y después en Ixhuacán de los Reyes. Muchos de los pobladores permanecieron en dicho refugio durante casi dos años padeciendo carencias de todo tipo. Durante ese lapso, los pobladores se manifestaron y cerraron vialidades en varias ocasiones para exigir la entrega de sus viviendas ante la lentitud e ineficiencia de las autoridades. Fermina nos narra lo difícil que resultó la vivencia para todos y también las barreras que interpusieron las autoridades para evitar que regresaran a Barranca Grande:

> ¿Qué hizo el gobernador? A mandar camionetas con policías a que sacaran a toda la gente de aquí. Allá tardamos, pero con el dolor y el sentimiento que teníamos que nuestras casas se quedaron, nuestras cosas se las estaban robando, nuestras cosas

> se las estaban llevando. ¿Y qué hacemos nosotros? No podemos hacer nada. Pero no es igual a que viviéramos allá de arrimados. Nos daban de comer pero no dejaban que viniéramos de regreso porque cuidaban las entradas del Mirador, aquí en Amatla. ¿Cómo vamos a salir si no se podía? Porque si nosotros veníamos, nos amenazaban que nos iban a quitar Oportunidades y todos los apoyos.

A pesar de que el acceso principal a Barranca Grande fue bloqueado por las autoridades, muchos de los pobladores que temían por la vida de sus animales domésticos, cultivos y pertenencias en general, volvieron por las barrancas circundantes, algunos a reinstalarse definitivamente en la comunidad y otros solamente de entrada por salida.



Figura 4. Barranca Nueva 2010.
(Fuente: Periódico Altavoz 63, 1 de agosto del 2010. Autor: Oscar León).

Año y medio después del desalojo, el 21 de febrero del 2010, el gobierno les entregó a más de 355 familias, lotes de 12 x 12 con casas de 36 m^2 de cartón corrugado, tablaroca y láminas en el nuevo poblado que a diferencia de Barranca Grande tiene escasez de agua y poca extensión de tierra. Las viviendas resultaron demasiado pequeñas para la inmensa mayoría de las familias y fueron hechas con materiales de baja calidad que enseguida se revelaron endebles.

Don Gelasio, un habitante de Barranca Nueva entrevistado por el diario Altavoz compartió que "se les mete mucho el agua, corre mucho aire y se le levantan los techos, trajeron unas láminas según que eran buenas, con los granizos del mes de abril se quebraron las láminas. Tienen un problema con la luz, es un desbarajuste con el agua que baja." Ahora en el 2024, la mayoría de las viviendas se han vuelto inservibles y una gran parte de la población ha tenido que reconstruir desde cero sus casas con materiales más duraderos como block o cemento.

Una de las inconsistencias más graves en el proyecto de reubicación fue que el asentamiento de Barranca Nueva se diseñó como un centro plenamente urbano (Tepo Carmona, 2015) con casas dispuestas unas tras otras, sin terrenos para cultivo, ni bosque para proveerse de leña ni tampoco de espacios de congregación comunitaria. En la medida en que adicionalmente los lotes otorgados a los pobladores no cuentan con solares o traspatios suficientemente amplios para la siembra o la cría de animales, se vulnera su autonomía y se les orilla a desarraigarse de su modo de vida campesino. El cambio de hábitat tuvo un impacto inmediato en el tejido comunitario pues el espíritu de faena que antaño posibilitó en Barranca Grande la construcción del salón social y la clínica, pereció en Barranca Nueva donde primó "el

desgano social y la indisposición al trabajo en conjunto" (Montero, 2018, p. 56). La reubicación de una población campesina en un espacio herméticamente urbano es muy representativa de la desruralización (Wallerstein, 2001) y desterritorialización (Haesbaert, 2004; Godoy, 2020) que se manifiesta hoy en día como la reconfiguración de un mundo campesino que se fusiona progresivamente con el entorno rural y glocal (Godoy, 2020; Matijasevic y Ruiz-Silva, 2013). En el espacio urbanizado de Barranca Nueva, muchos pobladores no encontraron cabida y experimentaron el desarraigo, como don Gelasio o doña Fermina que nunca se hallaron ahí. Ella solo vivó unos años y después decidió reinstalarse definitivamente en Barranca Grande:

> Viví tres años, pero no me gustó por lo mismo. Siempre voy a estar en Barranca Grande, tiene todo, puede tener todo lo que usted quiera. Podemos tener leña, podemos tener cacahuate, podemos tener plátanos, naranjas, limones, café. Podemos tener de todo. Todo el comedero, leña. ¿Qué pasa en Barranca Nueva? Allá leña no hay. Allá agua, nomás echan agua un rato y ya. Allá si queremos una fruta hay que comprar.

Muchos otros pobladores como ella, descontentos con la reubicación en un asentamiento urbano que los apartó de sus raíces campesinas, privándolos de ejercer su autonomía en el abastecimiento de alimentos y ofreciéndoles viviendas de bajísima calidad, decidieron reinstalarse en Barranca Grande a pesar del decreto de las autoridades y de las trabas institucionales que sufrieron no solo los meses posteriores al desastre sino hasta el día de hoy, 16 años después. Las personas fueron regresando

paulatinamente a instalarse en la comunidad. En marzo del 2009, apenas unos meses después del desastre, la celebración de la Fiesta Patronal en Barranca Grande habría de revelar a un pueblo en resistencia que decidió aferrarse a sus tradiciones. En el 2011, tres años después del desastre, el diario Altavoz contabilizó a 50 pobladores que se habían reinstalado ahí. Hoy en día, en el año 2024, se calcula que más de 230 pobladores habitan la comunidad a pesar de que se suspendieron los servicios de salud, educación y obra pública ahí. La permanencia en Barranca Grande es una lucha que los pobladores libran día a día.

1.4 ¿Reubicación causada por un desastre natural?

Años antes del desastre del 2008, los campesinos de Barranca Grande se habían percatado de la presencia de grupos de ingenieros que llegaban en camionetas sin identificarse del lado de Camojapan y que tomaban medidas con aparatos sofisticados río arriba en el Huitzilapan. Los que subían a trabajar en las fincas de café de los alrededores los habían observado en varias ocasiones. Pero fue hasta el 2009, ya concretado el desalojo, que su presencia cobró otro sentido para los pobladores como nos lo comparte una mujer (anónima):

> Una vez mi marido fue a chapear para arriba y él fue tranquilo. Dijo que ahí se encontró con unos ingenieros que andaban midiendo. Y pues él vino a decirle al agente municipal. Y usted cree que los fueron a corretear, que los sacaron, pero venían de la zona de arriba, la de Camojapan, que por ahí bajaban, por aquí no entraban.

Un documento publicado por la CFE en el 2010 habría de arrojar la pista de que aquellos ingenieros que fueron expulsados por los pobladores de Barranca Grande estaban realizando estudios de factibilidad para una serie de proyectos hidroeléctricos contemplados en el Río de los Pescados. En el Programa de Obras e Inversiones del Sector Eléctrico 2011-2025 que publicó CFE, aparecen contemplados los proyectos Sistema Pescados 70W y 120 W ubicados en la Cuenca la Antigua en fase de *factibilidad* porque "cuentan con estudios *avanzados* y se dispone de un conjunto de datos hidroenergéticos —capacidad, nivel de desfogue, gasto de diseño y eficiencia global—; parámetros del vaso —Namino, Namo, volúmenes—; estadística de escurrimientos de la cuenca, así como la estimación adecuada del requerimiento de inversión para la infraestructura de la obra civil y del equipo electromecánico." Ahí se precisa que el Sistema Pescados iba a constar de 7 presas derivadoras y que estaba programado para entrar en operación para el 2019.

El diario Altavoz tuvo acceso a una presunta manifestación de impacto ambiental del sistema hidroeléctrico Pescados presentado por CFE en donde se reveló la localización de esas 7 presas. En ese documento aparece que la primera de las 7 cortinas estaba contemplada entre Camojapan y Barranca Grande y se preveía de 22 metros de altura.

Genaro Villa, un hombre de 96 años que vivió gran parte de su vida en Barranca Grande nos advierte que los estudios de factibilidad y trabajos de prospección en el río Huitzilapan se han realizado desde hace al menos 50 años:

> Le quisieron sacar pruebas al río, lo pusieron a prueba más de 50 años. El primer medidor estuvo en

> Amatitla, el segundo en Tlamoloaxtla y el tercero aquí en Barranca Grande. Fidel Herrera fue a contratar a la constructora para que viniera a hacer las presas. En los 50 años le sacaron la medida que si daba la cantidad de agua para las turbinas. Entonces los deslaves fue un pretexto para que nos desviaran para acá.

En el 2013 gobierno del Estado de Veracruz encabezado por Duarte firmó con la empresa transnacional Odebrecht Participaçoes e Investimentos S. A. de C.V. una concesión de 25 años para la captación de agua en la Cuenca La Antigua con 70% de financiación por parte de la empresa y el 30% de aporte estatal. El Proyecto de Propósitos Múltiples Xalapa contemplaba la construcción de una presa de almacenamiento de agua sobre el río La Antigua así como la construcción de una central hidroeléctrica a pesar de que existía una veda antigua sobre la cuenca hidrológica del Río La Antigua promulgada en 1935 y 1948. Presuntamente, pretendía abastecer de agua a la capital estatal de Xalapa y generar energía eléctrica para las industrias regionales aunque varios activistas e investigadores han puesto en duda que el proyecto estuviese realmente destinado a ese fin. Fue autorizado e inició obras en el 2014 sin permisos ni manifiesto de impacto en el predio El Tamarindo en los límites de Coatepec y Tlaltetela. Este proyecto en el río Antigua fue tan controversial que desencadenaría una gran lucha social en toda la región por proteger la cuenca como lo veremos.

En el 2015, la CFE otorgaría un permiso a Proyectos IKA S.A de C.V. para la construcción de una presa o sistema hidroeléctrico a 1km aguas arriba de Barranca Grande y aunque no se transparentó toda la información, para Serrano Méndez (2023, p.

199) por las características orográficas de la localización y la producción estimada anual de 108.78GWh, la cortina podría haber alcanzado hasta los 100 metros de alturas. Se desconoce la procedencia del capital pero podría tratarse de una filial de Odebrecht en la medida que tendría sentido para la transnacional haber acaparado un sistema de presas a lo largo de todo el río La Antigua.

Las averiguaciones que se han hecho a raíz de los escándalos de corrupción de la transnacional Odebrecht en varios países latinoamericanos han desvelado que el arribo de Odebrecht a Veracruz ocurrió bajo el padrinazgo del gobernador Fidel Herrera pero que su consolidación se dio durante la administración de su sucesor Duarte. Estas investigaciones concuerdan con la sospecha de Genaro y de muchos otros pobladores que el acuerdo para construir las presas en el río La Antigua se gestó mucho antes de su anuncio oficial en el 2013 con Duarte, antes del deslave incluso.

Al estudiar más a profundidad el contexto geopolítico en el que se inserta todos estos proyectos hidroeléctricos (León Fuentes, 2015; Rodríguez, H. 2015; Serrano Méndez, 2023), podemos especular que la construcción de estas presas responde a la demanda del capital transnacional y más específicamente a cumplir los acuerdos suscritos en el plan Puebla-Panamá. El PPP (ahora Proyecto Mesoamérica) es un acuerdo comercial suscrito por Belice, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Colombia y México (pero sólo para el sureste mexicano), que prometió detonar el desarrollo regional y acabar con la pobreza. Sin embargo, para muchos investigadores (Barreda, 2002; Ojeda, 2003; Cadena, 2006; Fuentes *et al*., 2011; León Fuentes, 2015) es un convenio con fines geopolíticos y extractivistas que busca que las grandes transnacionales se apro-

pien de los recursos biológicos (petróleo, agua, biodiversidad y minerales) de una región extremadamente biodiversa y abundante en materias primas. En el territorio veracruzano "escurren 30% de las aguas superficiales del país representado por más de 40 ríos" (Paré, 2015). En el marco del PPP, la entidad de Veracruz está destinada a proveer el 37% de la energía prevista para México, con la proyección de 112 presas en las 6 cuencas hidrográficas que conforman el Estado y que son: Actopan, la Antigua, Nautla, Tecolutla, Cazones y Tuxpan (León Fuentes, 2015).

Acaparar los recursos de dicho corredor de alta biodiversidad implicaría ir reconvirtiendo paulatinamente los territorios estratégicos del sureste mexicano en propiedades latifundistas, expulsando para ello a los campesinos de sus tierras a través de distintas estrategias que van desde la maquilización de la economía, las migraciones forzadas, la explotación y proletarización de los trabajadores, la introducción de drogas hasta la creación de ANP (áreas naturales protegidas) que facilitan el despojo (Ornelas, 2003, Barreda, 2002). Para Harvey (2004) estos procesos forman parte de las reconfiguraciones del modelo capitalista en la era global o "nuevo imperialismo" en donde se consolida la "acumulación por desposesión" o los procesos de despojo legalizados por los estados nacionales y sus burocracias tecnocráticas que están encaminados a: "la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal, etc.– en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales" (Harvey, 2004, p. 20).

Los habitantes de la cuenca La Antigua, conscientes del valor ecológico, económico, social y cultural del Río de los Pescados íntimamente imbricado con la memoria histórica y la identidad regional, se organizaron para defenderlo. Para la antropóloga Mazadiego Cruz (2020) los pueblos de la cuenca La Antigua deben ser catalogados como pueblos *equiparables a indígenas* por el estrecho vínculo que sostienen con sus territorios y porque a pesar de que perdieron su lengua "conservan su cosmovisión y prácticas cotidianas que tienen que ver con una forma de vivir el territorio y de ocupar los recursos".

La poderosa lucha que surgió en Jalcomulco se tejió con la de otros pueblos que juntos formaron el frente de defensa Pueblos Unidos de la Cuenca Antigua por los Ríos Libres sostenido por un campamento permanente los Centinelas del Río que se alzó en el 2014 en Jalcomulco y permaneció activo hasta el 2020. Varios pobladores de Barranca Grande relatan haber participado en dicho campamento y el pueblo se sumó a las distintos bloqueos y manifestaciones que se llevaron a cabo para frenar el proyecto hidroeléctrico. El frente de defensa fue respaldado por movimientos sociales afines, organizaciones no gubernamentales, académicos, estudiantes y activistas que lograron obstaculizar el proyecto de la hidroeléctrica a través de una demanda colectiva contra Odebrecht, la Secretaría Nacional de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), la Comisión Nacional del Agua (Conagua), la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa), la Secretaría de Energía y el gobierno de Veracruz. Hasta este momento las obras vinculadas a las hidroeléctricas en el río la Antigua han quedado suspendidas. Sin embargo, para los habitantes originarios de Barranca Grande, las suspensiones no tuvieron repercusiones en sus vidas cotidianas.

2. La resistencia cotidiana frente a la fantasmalización y la violencia de baja intensidad

Desde que aconteció el desalojo y la reubicación, los habitantes originarios de Barranca Grande viven en un estado de esquizofrenia territorial. La mayoría se reubicaron en Barranca Nueva, en parte porque pensaron que sus condiciones de vida mejorarían, pero también para que sus hijos pudieran acceder a la escuela y a los demás servicios públicos. A pesar de eso, muchos deben trasladarse diariamente a Barranca Grande porque ahí permanecen sus cultivos y animales de cría. Por otro lado, los habitantes que han decidido habitar Barranca Grande padecen la suspensión total de los servicios elementales de educación, salud y obra pública en su comunidad. Estos deben trasladarse constantemente a Barranca Nueva para acceder a estos.

Simbólicamente, Barranca Grande enfrenta la supresión de su comunidad: el INE ya no expide credenciales con el nombre de Barranca Grande y las instancias gubernamentales e instituciones públicas reproducen incesantemente discursos que niegan la existencia de la comunidad. De alguna manera, los pobladores que aún habitan Barranca Grande padecen un desalojo permanente de baja intensidad pues a través de distintas estrategias, símbolos, discursos y acciones se busca "fantasmalizar" a la comunidad y orillar a las personas a abandonarla. A pesar de todos, los habitantes de Barranca Grande han luchado de distintas maneras para permanecer y gozar de su territorio, cuidar sus fuentes de agua y reproducir un modo de vida campesino que si bien esta fracturado por los desgarramientos internos, las medidas tecnócráticas y el contexto global, persiste por su resiliencia en la cotidianidad. Para

Escobar en la medida que se defienden otros modos de vivir, trabajar, convivir y vincularse con la naturaleza alternativos al impuesto por el "proyecto globalizador neoliberal", las comunidades como Barranca Grande libran una lucha ontológica:

> La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposición, defensa, y afirmación de los territorios, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como ontológica. (Escobar, 2015, p. 92)

2.1 Despojo, privaciones y fantasmalización

Un aproximado de 90 familias o 250 personas, han resistido y decidido permanecer en Barranca Grande a pesar de que las autoridades les han puesto todas las trabas posibles: económicas, políticas y sociales para forzarlos a abandonar la localidad en lo consideramos un *desalojo permanente de baja intensidad*.

Para acceder a la educación pública, las niñas y los niños deben recorrer un tramo de aproximadamente 10 kilómetros que es la distancia que separa Barranca Grande de Barranca Nueva. Ahora bien, entre 20 y 25 de las niñas y niños de Barranca Grande han dejado de asistir a la escuela pública en la actualidad. El único servicio de educación que se les provee en Barranca Grande es el seguimiento de una maestra del IVEA que les da una hora de clases a la semana. Muchas madres han expresado su inconformidad ante esta situación ya que una hora semanal no les permite a sus hijos progresar o adquirir los conocimientos básicos de lectura y escritura.

Areli, Ángel, Berenice, Alejandro, Roxanna, Adriana, Eliseo, Analis, Dulce y Fabián son algunos de las niñas y niños que no

asisten a la escuela regular y cuyo único espacio de aprendizaje es la clase de IVEA. Cuando se les pregunta a sus madres y padres sobre los motivos por los que no mandan a sus hijas e hijos a la escuela de Barranca Nueva, se vislumbran distintas problemáticas. Si bien, hoy en día una combi los traslada sin costo hasta Barranca Nueva, no siempre se les ha ofrecido ese servicio gratuito. Para salir de la Barranca Grande hay que transitar por una terracería que se encuentra en un estado lamentable por el abandono gubernamental y durante la época de lluvias resulta bastante peligroso andar por ese camino. Muchas madres no se atreven a mandar a sus hijas o hijos solos en ese transporte que incluso no está totalmente cubierto.

Cuando entrevistamos a la directora de la escuela primaria de Barranca Nueva, Ana Liz Xiloth May, para conversar sobre esta situación tan problemática, esta ha puesto toda la carga de responsabilidad en las madres y padres de familia. La maestra desconoce cuántas niñas y niños de Barranca Grande ya no asisten a la escuela e insiste que a ella no le corresponde atender o preocuparse de ese asunto:

> Lo que nosotros tomamos en cuenta, es que la localidad oficial es Barranca Nueva. Se supone que Barranca Grande quedó ya registrado como un espacio peligroso y las familias que se quedaron allá abajo, pues fue bajo su propia responsabilidad. La escuela oficial de Barranca es Barranca Nueva. Entonces, ahora sí que los papás que no traen a los niños de Barranca Grande para acá, pues es decisión de ellos. Nosotros ya no hicimos la investigación, porque a nosotros la indicación que nos dan es que la escuela oficial es aquí.

La directora descarga la culpabilidad enteramente en las madres y padres sin reflexionar en cuáles son los factores complejos que han ocasionado la deserción escolar y cómo se podría atender esa problemática tan delicada. No existe una preocupación y mucho menos una estrategia por hacer valer el derecho de acceso a la educación de las infancias de Barranca Grande. Hay que recordar que el artículo 8 de la Ley General de Educación estipula que las poblaciones con mayores rezagos educativos deben ser atendidas de manera prioritaria: "El estado está obligado a prestar servicios educativos con equidad y excelencia. Las medidas que adopte para tal efecto estarán dirigidas, de manera prioritaria a quienes pertenezcan a grupos y regiones con mayor rezago educativos, dispersos o que enfrentan situaciones de vulnerabilidad por circunstancias específicas…". Sin embrago, la SEP no está tomando ninguna medida para acatar esta obligación y por el contrario amplifica el discurso de la fantasmalización que emana desde la política municipal.

Nos relata Marcela con indignación: "Dicen que aquí ya no existe. Pues para mí sí existe porque hay gente que vive aquí. ¿Pero quién dice que no existe? Una vez vino el presidente (de Ixhuacán) y alguien pidió que si nos apoyaba con algo. Pero el presidente contestó que no, que aquí ya no vamos a apoyar porque Barranca Grande ya no existe, para el gobierno ya no existe". La señora Amada nos cuenta que las autoridades muchas veces hacen alusión al pueblo de Barranca Grande como si fuera un pueblo fantasma y "como si nosotros fuéramos fantasmas también", comenta riendo de esta situación absurda, "ah, pero eso sí, en tiempo de campañas electorales, los partidos políticos vienen a Barranca Grande a cooptar electores". La fantasmalización es lo que prevalece excepto

durante la temporada electoral cuando la vulnerabilidad de la comunidad se vuelve un botín para los candidatos.

Conversando con la titular de la clínica de Barranca Nueva, la doctora Patricia Martínez Montes, resulta perturbador descubrir un discurso que no solo responsabiliza a los pobladores de su situación, sino que además les estigmatiza por tener chiqueros o ser renuentes. Para ilustrarlo, citamos aquí un fragmento de la entrevista:

> **Autora**: ¿Ustedes alguna vez bajan allá a hacer alguna actividad?
> **Doctora**: Ahorita es poco, muy poco, porque cuando recién llegamos aquí nos comentaron que esa localidad ya no tendría que existir. Por eso los reubicaron aquí en Barranca Nueva. Los reubicaron a todos, se les dio un hogar, se les dio una casa donde vivir entonces esa localidad ya no debería de existir por eso, no sé si ha bajado se ha dado cuenta que pues la mayor parte de las casas lo que tienen son chiqueros, tienen muchísimos animales ahí y pues realmente no tienen muy buena higiene dentro de la misma comunidad, por eso dejamos de bajar porque la gente es muy renuente, completamente diferente a lo que se había acordado inicialmente con los alcaldes…

En esos discursos se omiten por completo las violencias de las que han sido víctimas los pobladores, las negligencias y omisiones que han acompañado el proceso de reubicación y las razones que han llevado a los pobladores a decidir permanecer en su comunidad de origen. Estos discursos que invalidan la existencia de la comunidad y emanan con tanta violencia e insistencia desde

las cúpulas de poder, corrompen el tejido social ocasionando que incluso personas de la comunidad interioricen esos discursos.

2.2 Cultura cafetalera en tiempos de la hegemonía de las grandes transnacionales

En el proyecto de reubicación, la atención institucional no prestó ninguna atención a los daños y al abandono que sufrieron las parcelas agrícolas y de café, el cultivo más significativo (Tepo Carmona, 2015). En un contexto global de crisis para los pequeños productores de café (Manson, R. *et al.*, 2008) y en general de los productores de materias primas, los pobladores tuvieron una vez más que ser resilientes y hacerse cargo del reacondicionamiento de sus fincas. En la actualidad se siembran principalmente variedades híbridas como Chalchimor, Oro Azteca y Costa rica que resisten a la roya y a otras enfermedades que han mermado la producción cafetalera a nivel mundial. Aunque muchos cafetales de sombra en la región "se manejan en una forma netamente agrícola, con fertilización química y remoción de los elementos vegetales ajenos al cultivo" (Román Jimenéz *et al.*, 2011, p. 40) en Barranca Grande no se ha consumado el proceso de capitalización de las tierras que busca intensificar los cultivos con la incorporación de innovaciones tecnológicas para maximizar las ganancias. Muchas de las fincas de café en la localidad son aún agroecosistemas altamente biodiversos, como la de doña Francisca donde abundan plantas silvestres y medicinales como hierbamora, verdolagas, huele de noche, hierba del golpe, sauco, guarumbo, uña de gato y árboles maderables y frutales como cedros, palo mulato, plátano, mamey, chinini, yaca, guayaba etc. Son espacios en donde no sólo se siembra y cosecha café, sino

también se recolectan frutas, quelites y plantas medicinales que forman parte de la cultura campesina. Varios pobladores preparan compuestos con las plantas que crecen en sus fincas de café o en sus milpas para tratar distintos padecimientos como dolores, hinchazón, fiebre, indigestión etc.

Hasta la fecha, al menos la mitad de los campesinos de ambas comunidades no cuentan con la infraestructura para procesar el café y venden el fruto maduro a intermediarios, generalmente a precios muy bajos. Como lo analiza Bartra en su reflexión sobre la crisis agraria y los impactos de la desregulación del mercado orquestada por las grandes transnacionales, el eslabón más precario de la cadena productiva del café es el sector primario, "pues mientras que los precios del café tostado apenas han disminuido, las cotizaciones del verde se desploman" (2003, p. 63). En noviembre del 2023, el precio del kilo de café cereza bajó hasta 6 pesos con 80 centavos, un precio irrisorio si se considera que hay que pagarle 4 pesos al cortador. Ese colapso del precio del café no beneficiado hace peligrar el sostenimiento del campesinado en Barranca Grande y también de su entorno bio-ecológico. En el 2024 varios campesinos de la localidad nos confesaron que están considerando reconvertir paulatinamente sus fincas de café a monocultivos intensivos de limón o aguacate hass que prometen dejar ganancias más sustanciosas a costa de un desmonte severo que arrasa con la biodiversidad propia de los agrosistemas cafetaleros de sombra. A pesar de todo, la mayoría de los pobladores de Barranca Grande y Barranca Nueva continúan trabajando sus parcelas cafetaleras. La cafeticultura no es únicamente una actividad remunerativa; la temporada de café es un momento de congregación y convivencia familiar y comunitaria que convoca a todas las generaciones, desde niños pequeños hasta abuelas. Los

hombres dejan sus trabajos de jornaleros, las mujeres se alejan un poco de sus quehaceres domésticos y las infancias de los juegos para volcarse de lleno en la pizca. Cada uno se cuelga su tenate de palma o plástico, se llevan su lonche y a la hora del descanso comen juntos bajo los cafetales. Para muchas mujeres residentes de Barranca Nueva es la única época del año en donde se trasladan diariamente a su comunidad de origen que por lo general añoran. Las hijas e hijos ayudan en las cosechas de sus padres, los jóvenes ayudan a los abuelos a cargar sus lonas y los amigos intercambian mano de obra en la cosecha, posibilitando que perviva la cultura del café. El apoyo mutuo que se brindan entre familiares y amigos permite amortiguar la tremenda crisis que atraviesa el sector.

2.3 Las contradicciones e interdependencia entre Barranca Grande y Barranca Nueva

Hace aproximadamente cuatro años, las madres de Barranca Grande, que nunca se han quedado de brazos cruzados, se organizaron para buscar una alternativa a la educación de sus infancias. Iniciaron un trámite para que un maestro de CONAFE pudiera bajar diariamente a la localidad. La solicitud había ya recibido luz verde por parte de CONAFE hasta que sorpresivamente las madres de Barranca Nueva se juntaron para impedir que se asignara permanentemente un maestro. Apropiándose del lenguaje y discurso institucional que desconoce la existencia de Barranca Grande y culpabiliza a sus pobladores actuales, lograron echar abajo el trámite. Ese suceso lo cita amargamente las madres de Barranca Grande como un testimonio de que la comunidad que alguna vez fue una sola, está ahora irreversiblemente fracturada y resquebrajada.

Sin embargo, a todas luces parece una mentira que la comunidad de Barranca Nueva pueda sostenerse, económicamente, socialmente e incluso ecológicamente, sin la existencia de Barranca Grande. Ambas comunidades son interdependientes como lo saben perfectamente los habitantes de Barranca Grande. Basta con observar que tan retacado baja diariamente el camión que traslada a las personas de Barranca Nueva a la Grande –y viceversa– para percatarse de que incluso los habitantes reubicados no han cortado el cordón con su comunidad de origen. Durante la cosecha del café entre diciembre y marzo, el servicio de camión no se da abasto pues muchísima gente de Barranca Nueva viaja diariamente a cortar café ya sea en sus parcelas o en las de sus parientes o amistades. Aunque las faenas prácticamente han desaparecido en Barranca Nueva, aún existen faenas compartidas por ambas comunidades pues el mantenimiento del panteón y del camino cubren las necesidades de ambas. Las dos comunidades celebran al mismo santo patrón, San José, por separado; sin embargo, varios hombres prestan sus servicios en la construcción del arco floral de ambas localidades. Por otra parte, la escasez de agua en Barranca Nueva, particularmente durante la época de secas, ocasiona que muchas personas se trasladen al río de los Pescados a lavar su ropa en el río o incluso llenar pipas de agua. Pero también acuden simplemente para gozar del río pues sigue siendo el sitio de esparcimiento preferido por los pobladores para pasar la tarde, festejar un cumpleaños y convivir.

Meche reflexiona que, aunque ambas comunidades están divididas política y territorialmente, los pobladores de la Nueva no pueden dejar de sustentarse de la Barranca Grande: "Es que a veces se hacen de la visa gorda, que no, que la Barranca no existe, que la Barranca esto y lo otro. Pero saben que la Barranca vale

mucho. Igual aquí están comiendo y aquí están llevándose todo lo que hay". Conversando con don Pedro que se reubicó en Barranca Nueva pero hoy en día baja todos los días a trabajar en su parcela de la Grande, nos confiesa la confusión existencial que experimentan los reubicados como él: "Ora sí que como dice la canción, ya no somos ni de aquí ni de allá."

Las contradicciones de la escisión comunitaria no han dejado de manifestarse a lo largo de estos 16 años y las fracturas sociales y políticas entre ambas comunidades no dejan de sentirse y permanecer latentes, aunque aparenten ser de baja intensidad. A pesar de que la profunda interdependencia entre ambas comunidades es innegable, las autoridades e instituciones públicas no la incorporan a su discurso pues resquebrajaría la postura institucional que niega la existencia de Barranca Grande. Ante este panorama resulta imprescindible interrogarse: ¿Realmente los pobladores de Barranca Nueva podrían seguir trabajando en sus parcelas si la comunidad de Barranca Grande estuviese completamente deshabitada? ¿Aún permanecería intacto este paraíso hidro-ecológico si los pobladores de la Barranca Grande no hubiesen resistido hasta el día de hoy?

A pesar de los conflictos, ambas comunidades siguen existiendo gracias a su resistencia y resiliencia ante una tragedia que fue capitalizada por el Estado y que, como señala Bartra en su reflexión sobre las polifacéticas agresiones contra el campesinado: "Ante los desfiguros sociales y ambientales de la globalización desmecatada, reverdecen los traqueteados modelos campestres de producción y de convivencia" (Bartra, 2003, p. 7).

El modo de vida campesino ha sido amenazado y resignificado por la reubicación, pero no ha podido ser erradicado. Los lazos multidimensionales que unen a Barranca Grande con Bar-

ranca Nueva, pese a sus fuertes contradicciones internas, posibilitan el sostenimiento de ambas.

3. Acciones colectivas para apoyar la reexistencia simbólica de Barranca Grande

3.1 Descubrimiento del territorio y definición del marco teórico y la ruta metodológica

Mi primera visita al territorio de Barranca Grande fue en diciembre del 2022 en el marco de una caminata de reconocimiento organizada por la Red de Custodios del Archipiélago del Área Natural Protegida de Bosques y Selvas de Xalapa[18] en la localidad de Barranca Grande. Durante la caminata exploratoria a Barranca Grande se visitó el río de los Pescados y uno de los manantiales de la comunidad que podrían estar en peligro con la implementación de un drenaje en el pueblo vecino de Amatla, otra más de las problemáticas recientes. Conversamos con Maura Hernández, la muy joven agente municipal de Barranca Nueva que fue elegida por voto popular y que ha encabezado la lucha por la suspensión de la obra de drenaje que amenaza dos de los manantiales de Barranca Grande. Si bien su nombramiento la faculta para trabajar en Barranca Nueva, ella se ha implicado también con la defensa del territorio y acompañamiento a los habitantes de Barranca Grande. Fue muy estremecedor descubrir la problemática del desalojo forzado en el 2008 y la situación de vulnerabilidad que vive la población en general. Le conté a Maura de mi proyecto de maestría y ella me invitó a organizar talleres o activida-

[18] Dicha Red es una agrupación que a través de un observatorio ciudadano acopia información y desarrolla varias líneas de acciones pluridisciplinarias para defender, cuidar y preservar la riqueza biodiversa de esa región.

des para las infancias y madres. Lo que me movió inicialmente como alumna e investigadora son esa esas experiencias de resistencia y resiliencia de las infancias y de sus familias que posibilitan la pervivencia de la comunidad y que dan identidad al grupo social en su conjunto. "Los mundos que luchan" son aquellos colectivos o personas que perseveran en sus territorios para que pervivan otros modos de pensar, conocer, sentir, sanar, trabajar, amar y estar en el mundo (Escobar, 2016). Son los que se resisten frente al sometimiento de un solo modelo o molde civilizatorio que con tanta violencia ha buscado imponerse en todos los rincones del planeta. Como sostiene Toledo al evocar todas esas luchas del campesino indígena y mestizo "en estas batallas socioambientales se defienden al mismo tiempo la Naturaleza, el territorio, la cultura, la memoria histórica, la vida colectiva y la autogestión comunitaria" (2013, p. 120). Así fue como inicié mi proyecto de indagación-acción participativa en Barranca Grande, en el marco de la Maestría en Estudios Transdisciplinarios para la Sostenibilidad en la Universidad Veracruzana.

La indagación acción participativa es un marco teórico-metodológico que dio cobijo a esas primeras premisas que guiaron mi acercamiento. Se caracteriza por ser un acercamiento pluridisciplinario, pluriepistémico y muy flexible en sus líneas de indagación-acción para irse reconfigurando según las peticiones de la comunidad. El abordaje transdisciplinar nos encamina a posicionarnos éticamente y preguntarnos "¿Qué somos capaces de hacer?; ¿qué es lo que queremos hacer? o ¿cómo deberíamos hacer lo que deseamos hacer?". Estas interrogaciones que propone Max-Neef (2016) prescriben la manera en cómo se pueden ir "transfertilizando" las disciplinas entre ellas. En función de mis conocimientos previos y de los objetivos para este proyecto, hemos desplegado saberes y metodologías de la

educación popular, la etnografía, la historia, la comunicación, la cartografía social, la geografía, las artes plásticas y visuales.

La apuesta por el cultivo de la interculturalidad y el diálogo de saberes es indispensable si se aspira a una praxis transformadora. Si como preconiza Merçon (2021) se aplica el enfoque decolonial y las epistemologías del sur al marco de la indagación-acción, se perfila entonces una praxis que debería desarticular o al menos cuestionar la visión hegemónica, neoliberal y neocolonial que depreda la naturaleza, jerarquiza a los seres vivientes y aliena los territorios. "Puesto que no podemos tener intimidad con la Tierra bajo un paradigma mecánico, necesitamos urgentemente una Nueva Historia que nos permita reconectar lo sagrado con el universo, lo humano y lo no-humano", afirma Escobar (2016, p. 27).

Nuestro propósito ha sido desde un inicio cultivar un método que como bien señala Morin (2002) sea una aventura, un ensayo generativo o "una búsqueda que se inventa y reconstruye continuamente." Un método flexible, sensible a las necesidades de la comunidad y que se acople a la compleja realidad social de Barranca Grande. Un acompañamiento que cuestione los métodos de enseñanza vertical de los maestros "explicadores" (Rancière, 2003) y que fortalezca la expresión de saberes situados por sujetos críticos. Un quehacer suave que haga hincapié en la cooperación, el respeto a la diversidad y que confluya con esa lucha pacífica que libran los pobladores en su día a día.

3.2 El proceso colaborativo en comunidad

Inicialmente los actores involucrados fuimos Rosa Ramírez Alarcón, maestra de preescolar que estaba cursando la misma maestría que yo y Julieta Rodríguez Barajas (Río), una compañera de la MEIS también de la Universidad Veracruzana y yo. Mi colabora-

ción más estrecha y duradera ha sido con Rosa con la que hemos trabajado coordinadamente y compartiendo un sustrato similar de postulados teóricos y éticos que han ido trazando nuestro acompañamiento y sus reconfiguraciones. Con Rosa compartimos esa aspiración de poder colaborar humildemente en el reverdecimiento del tejido comunitario, fluyendo con las inquietudes y necesidades que fueran surgiendo y co-propiciando experiencias lúdicas que contemplarán la utopía, la autonomía, la creatividad, el cuidado y la solidaridad como ejes rectores de nuestro trabajo y acercamiento a la comunidad. No nos interesaba trazar un plan de trabajo y hacerlo a toda costa, queríamos dejarnos llevar incluso si en el camino no siempre acertamos. Si bien Rosa se enfocó más en las madres y yo en las infancias, juntas hemos buscado trascender las barreras entre generaciones que son prefiguraciones de nuestros entornos urbanos. Cada vez más organizamos actividades en dónde todas las generaciones tengan cabida y puedan expresarse o crear.



Figura 5. Uno de los primeros talleres en Barranca Grande: elaboración de papalotes y kermesse, 19 de junio 2023 (Fuente: Fotografía de la autora).

Nuestra ruta metodológica se ha ido transformando a medida que hemos caminado. Inicialmente nos enfocamos en la

recuperación del espacio público, en concreto dos salones pequeños y sus alrededores. Rosa y yo junto con niñas, niños, mamás y papás que voluntariamente se iban sumando, limpiamos y pintamos los salones que habían estado abandonados desde el 2008. También chapeamos y limpiamos las áreas circundantes. Esos primeros encuentros nos permitieron conocernos en un espacio horizontal en dónde todos colaborábamos para la recuperación de un espacio del que podíamos disponer. No estábamos en el rol de tallerista y alumnos. Conversábamos con las infancias sobre cotidianidad, gustos, música y con las mamás y papás sobre historia, política y comadreos. Después empezamos junto con Río a dar talleres de teatro para niños, con juegos y prácticas somáticas como las propuestas por Augusto Boal (2014) en "Juegos para actores y no actores". Percibía que nuestra mayor contribución era ofrecerles un espacio seguro para que convivieran, jugaran y se conocieran entre ellos. Nos alegraba escuchar que algunas niñas o niños convivían por primera vez entre ellas y ellos. Después, a propuesta de Río realizamos una serie de talleres para elaborar un foto-mural en la pared de la clínica abandonada. El proceso fue interesante y fructífero, las infancias jugaron con las cámaras, experimentaron libremente, caminamos, nos metimos al río y conversamos mucho. Elegimos con ellas y ellos las fotos y plasmamos el resultado final en un muro de la clínica. Desafortunadamente el foto-mural rápidamente se deterioró por qué no dominábamos la técnica. El impacto en el espacio público no fue el deseado y al final se perdió. El proceso había sido enriquecedor pero los resultados visibles no lo eran. Recuperar ese espacio público habría implicado un involucramiento mucho más amplio de la población. A partir de ese momento, dándonos cuenta que habíamos caminado muy de prisa, decidimos Rosa y yo cambiar

las maneras de posicionarnos e interactuar con las infancias y las madres. Volver a la acción suave (Peat, 2008) de ir de poquito en poquito, de familia y familia e ir trenzando las experiencias. A petición de las familias, empezamos a organizar actividades de danza, herbolaria, pintura en casas, patios, calles, junto al río y en dónde se prestara, tomando en cuenta que los horarios podían ser muy dispares, que las cargas de trabajo doméstico y campesino de las infancias y madres eran muy demandantes y que a veces también las tensiones entre familias no facilitaban encuentros multitudinarios. El territorio nos estaba pidiendo deconstruir lo que habíamos iniciado y resituarnos en un contexto social de vulnerabilidad económica y social así como desarraigo institucional. Volvimos a los propósitos esenciales: que las infancias jugaran, se conocieran entre sí, experimentarán un espacio de libertad y paz en donde se sintieran en confianza, cultivando relaciones de cuidado y respeto y ejerciendo la autonomía de crear, plasmar y expresar sus saberes y experiencias. Nuestras formas de aproximación y colaboración se transformaron en encuentros, aprendizajes, creaciones, caminatas, fiestas, celebraciones o exploraciones en donde todas las personas nos posicionáramos como sujetos sabedores y ellos –por su arraigo a la tierra– personas que crean "bienes sociales, ambientales y culturales absolutamente irrenunciables" (Bartra, 2003, p. 24). Como parte de esa ruta, los hemos acompañado en sus tradiciones guadalupanas, días de muertos y celebración de la santa cruz.

Durante la cosecha del café acudimos con varias familias para aprender a cosechar el grano cereza, conversar sobre sus experiencias en el cafetal y las crisis actuales, darles las cámaras y grabarlos también. Los niños se grabaron pizcando, explicando lo que hacían, jugando con el perro o caminando por los cafeta-

les. Por otra parte, ante la muy dura situación del café cuyo precio se desplomó a finales del 2023, nos pareció importante activar redes solidarias y apoyar aunque fuera modestamente consiguiendo árboles nativos en viveros de organizaciones civiles para la reforestación de sus cafetales.

Posteriormente, realizamos una exploración al manantial del Arco, uno de los más cercanos y que los provee de agua. Durante esa visita algunos niños construyeron presitas en el arroyo que brotaba del manantial, compartiéndonos sus saberes sobre pesca en pequeños afluentes. Se grabaron entre ellos y hablamos de lo imprescindible y valiosa que es el agua y los manantiales. Las madres y dos señores quisieron hablar frente a la cámara para manifestar su indignación ante la situación de marginación de Barranca Grande y la amenaza de contaminación de los manantiales.

También realizamos muchas caminatas al río, las fincas o en los pueblos aledaños como Camojapan o la Concepción. Caminamos, identificamos y conversamos de árboles, plantas, cultivos, aves y animales de monte pero también de la vida diaria y las problemáticas comunitarias. Finalmente hemos organizado decenas de talleres de creación libre junto al río en donde hemos narrado cuentos, dibujado, pintado, esculpido en terracota y experimentado con distintos materiales plásticos. En estos encuentros creativos impulsamos reflexiones en torno a los territorios y sus patrimonios bioculturales e historia. A estos talleres han participado infancias de otros poblados que también acuden a Barranca Grande para gozar del río.

3.3 Co-construyendo un nuevo relato para difundir la resistencia y afirmar la existencia de Barranca Grande

A lo largo del proceso grabamos fragmentos de voz, videos con las infancias, escribimos diarios, dibujamos con infancias y adultos, moldeamos barro etc. También hicimos entrevistas sobre memoria oral, historia de la localidad y cartografía comunitaria. En la medida de nuestras posibilidades y con los errores que cometimos al inicio, nuestro propósito ha sido que a través de nuestros encuentros y actividades lúdicas y creativas fueran emergiendo los referentes simbólicos, históricos y culturales que le dan sostén a la identidad comunitaria y reafirman el arraigo al territorio en un entorno de paz, respeto y autonomía.

Hemos reflexionado sobre por qué y cómo compartir esas vivencias y experiencias que se han plasmado en fotos, mapas, tejidos, esculturas, videos, objetos y narrativas que hemos hecho junto con las infancias, madres, padres, abuelas y abuelos. En nuestros encuentros nos hemos topado con un fuerte descontento de la gente con las instancias políticas e instituciones públicas que buscan borrar a su comunidad y que las privan de sus derechos elementales. A lo largo de nuestras creaciones se ha manifestado fuertemente el deseo de muchas y muchos de compartir la situación de su comunidad pero también de compartir la belleza, abundancia y esplendor de su territorio que aman. Pensamos en el potencial de contar una historia conjunta de Barranca Grande a través de todos esos retazos de voces, imágenes, tejidos y creaciones para develar esa comunidad que resiste y existe, que tiene historias, tradiciones, prácticas comunitarias, saberes ecológicos y sociales imprescindibles.

Tomando en cuenta nuestra trayectoria profesional, las experiencias vividas y creaciones hechas en la comunidad, queremos contribuir a la reexistencia simbólica de Barranca a través de una exposición fotográfica y artística ambulante que se presente inicialmente en Barranca Grande, Cosautlán y Teocelo. Hemos iniciado un ejercicio de curaduría comunitaria en donde los Barranquenses se involucran en la selección de fotos, escritura de títulos y la creación de arte plástico pensado especialmente para la exposición.

Pensamos que ese proyecto no tendrá únicamente un impacto en el exterior, en cómo otras comunidades perciben a Barranca Grande, sino fundamentalmente al interior, en cómo la comunidad desdoblada se mira a sí misma, se reconecta con su historia y belleza biocultural. Es una pequeña fisura, una grieta en ese grotesco retrato institucional que fantasmaliza a Barranca Grande y que orilla a las personas a desvincularse.



Figura 6. Selección de fotografías para la exposición en la explanada de la Iglesia, abril 2024 (Fuente: Fotografía de la autora).



Figura 7. Primer montaje de la exposición en la localidad de Barranca Grande, 26 junio 2024 (Fuente: Fotografía de la autora).

Conclusión

En Barranca Grande, como en muchos otros rincones de México y el mundo, se lucha pacíficamente por el derecho a habitar su territorio, el derecho al agua limpia, el derecho a reproducir su modo de vida campesino y sus prácticas comunales arraigadas en la memoria histórica, pero también el derecho a existir simbólicamente como comunidad y tener acceso digno a la educación y a la salud. La resistencia de Barranca Grande es multidimensional pues los pobladores han recurrido a las protestas en vialidades públicas, marchas, vinculación con otros frentes de lucha, acciones de defensoría legal y sobre todo a la reproducción cotidiana y corporalizada de sus modos de vidas, campesinos y subalternizados que encarnan otras ontologías que agrietan el paradigma tecnócrata neoliberal que rige nuestro mundo.

La globalización empresarial no solo recae en prácticas concretas de despojo, sino que también se sustenta y se reproduce a diario a través de narrativas que naturalizan las injusticias sociales y cuya intención central es cooptar nuestra imaginación. Para Shiva, la globalización y la hidra del capitalismo-patriarcal-neoliberal es ante todo "el cercamiento definitivo de nuestras mentes, corazones, imaginaciones y recursos" (Shiva, 2006, p. 44). Es justamente en la de las imaginaciones y narrativas, que pensamos que nosotras como estudiantes circunscritas a las limitaciones de la academia, podemos aportar nuestro granito de arena en la eclosión de entornos de paz desde un abordaje intercultural. Dietz (2017) que retoma a Walsh y a otros teóricos decoloniales, sostiene que existe una interculturalidad crítica fundamentada en la cultura entendida como diversidad, que puede convertirse en una estrategia transformadora que devela, cuestiona y transforma las inequidades históricamente arraigadas. Nuestro acompañamiento desde la acción suave, el enfoque transdisciplinar y la indagación-acción participativa es un intento por brindar un espacio de paz, convivencia y creatividad en donde los Barranquenses puedan expresarse, crear, reflexionar sobre su historia, su presente y fortalecer sus vínculos comunitarios. Dignificar esa resistencia que libran a diario y resquebrajar el discurso institucional que niega la existencia de la comunidad para realzar toda la riqueza y diversidad biocultural de una comunidad con arraigo histórico, es uno de los objetivos que aspiramos a alcanzar con la exposición fotográfica y con otras estrategias de comunicación realizadas con metodologías participativas comunitarias. La utopía es cultivar caminos en donde las personas podamos construir con respeto plataformas de acción colectivas para cuidar de los pluriversos

(Boege 2018) y que puedan florecer otros mundos que den cabida a la paz, la equidad y la justicia.

Referencias

Bauman, Z. (2011). *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era globa*l. Fondo de Cultura Económica.

Barreda, M. A. (2002). Los peligros del plan Puebla Panamá. En A. Bartra (ed.), *Mesoamérica, los ríos profundos, alternativas plebeyas al Plan Puebla Panamá* (pp. 133- 202). Instituto Maya; El Atajo Ediciones; Fomento Cultural y Educativo; RMALC.

Bartra, A. (2003) *Cosechas de ira. Saldos de la contrarreforma agraria*. Ítaca; Instituto Maya.

Boal, A. (2014). *Juegos para actores y no actores*. Alba.

Boege, E. (2018). Éticas comunitarias, políticas de la naturaleza y perspectivas del Sur global. En B. Barronet (ed.) *Educación para la interculturalidad y la sustentabilidad: aportaciones reflexivas a la acción* (pp. 45–68). El Aleph.

Cadena, M. (2006). El Plan Puebla Panamá ¿La recolonización de América Latina? *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 1(2), 121–155.

Camacho, H. (1922). Efectos del temblor en los lugares habitados. *Boletín del Instituto Geológico de México*, 38, 36–40.

Cassanova, P. G. (2020). *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Akal.

Cuanalo, O. (2010) Caída de rocas en Barranca Grande Ixhuacán de los Reyes, Veracruz. *Elementos: Ciencia y cultura*, 16(76), 57–61.

Dietz, G. (2017). *Interculturalidad: una aproximación antropológica. Perfiles Educativos*, 39(156), 192–207. https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2017.156.58293

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Envión Editores.

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25–37. https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594

Escobar, A. (2016) Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur, AIBR, *Revista de Antropología Iberoamericana,* 11(1), 11–32. https://doi.org10.11156/aibr.v11i1.68045.

Flores, T. (1922). Efectos sobre las construcciones, *Memoria relativa al terremoto Mexicano del 3 de Enero de 1920. Boletín del Instituto Geológico de México*, 38, 30–36.

Fuentes, J. I. M., y Forero, E. A. S. (2011). Agua, desarrollo y conflicto dentro del Plan Puebla Panamá. *Ra Ximhai*, 7(1), 133–152. https://doi.org/10.35197/rx.07.01.2011.13.jm.

García Márquez, A. (2005). *Los aztecas en el Centro de Veracruz.* UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Godoy, D. (2020). ¿La desterritorialización, una noción para explicar el mundo rural contemporáneo? Una lectura desde los Andes ecuatorianos. *Economía, sociedad y territorio*, 20(62), 845–870. https://doi.org/10.22136/est20201491

Haesbaert, R. (2004). *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Siglo Veintiuno.

Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Akal.

Herner, M. T. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huellas*, (13), 158–171. http://beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/248

León-Fuentes, N. J. (2015). El proyecto hidroeléctrico de Jalcomulco, Veracruz, México, y las reacciones de la sociedad civil. *Revista de Historia*, (72), 31–55. https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/8405

Liebel, M. (2020). *Infancias dignas, o cómo descolonizarse*. El Colectivo.

Maldonado, M. E. (2021). Cuetlaxtlan, condiciones políticas en el centro de la costa del Golfo previas a la conquista de México. En R. Guerrero (ed.), *Guerra, política, instituciones y derecho prehispánico en Mesoamérica. Parte III. La rebelión de los totonaca y los tlaltepotzca contra el Cemanáhuac*, 1519 (pp. 393–415). Universidad Nacional Autónoma de México.

Manson, R., Contreras, A., y López Barrera, F. (2008). Estudios de la biodiversidad en cafetales. En R. Manson, R. V. Hernández-Ortiz, S. Gallina, y K. Mehltreter (eds.), *Agroecosistemas cafetaleros de Veracruz: biodiversidad, manejo y conservación* (pp. 1–14). INECOL; INE-SEMARNAT.

Mazadiego, A. (2020, 16 de enero). Tesista UV aborda defensa jurídica de las cuencas Antigua y Actopan. *Sistema de Noticias de la Universidad Veracruzana*. https://www.uv.mx/prensa/general/tesista-uv-aborda-defensa-juridica-de-las-cuencas-antigua-y-actopan/

Max-Neef, M. (2016). Transdisciplinariedad: un aporte para el diálogo de saberes e intercientífico. En F. Delgado y S. Rist (eds.), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad: aportes teórico-metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo* (pp. 191–213). Agruco.

Merçon, J. (2018). Donde imaginarios decoloniales y ambientales se entrelazan: buen vivir y educación. En B. Barronet (ed.), *Educación para la interculturalidad y la sustentabilidad: aportaciones reflexivas a la acción* (pp. 59–71). El Aleph.

Montero, J. L. (2018). *El acomodo espacial como acción de los reubicados hacia el logro de la vivienda adecuada en Barranca Nueva, México 2010–2018* [Tesis de maestría]. Universidad Veracruzana. https://cdigital.uv.mx/handle/1944/49451

Morin, E. (2002). *Educar en la era planetaria: el pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. Unesco.

Román-Jiménez, A. R., Mendoza-Briseño, M. A., Velázquez-Martínez, A., Martínez-Ménez, M. R., Torres-Rojo, J. M., y Ramírez-Maldonado, H. (2016b). Usos y riesgos del agua en la cuenca La Antigua, Veracruz, México. *Madera y Bosques*, 17(3), 29–48. https://doi.org/10.21829/myb.2011.1731141

Varela Ojeda, F. (2019). Alejandro Álvarez, Andrés Barreda y Armando Bartra, Economía política del Plan Puebla-Panamá. México: Itaca, 2002, 109 pp. *Estudios Latinoamericanos*, 10(19), 177–181. https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.2003.19.50613

Olivé, L. (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En L. Olivé, B. de S. Santos, C. Salazar, L.H. Antezana, W. Navia, L. Tapia, G. Valencia, M. Puchet, M. Gil, M. Aguiluz, y H.J. Suárez (eds.), *Pluralismo epistemológico* (pp. 19-30). CLACSO; Muela del Diablo Editores, Comunas; CIDES-UMSA.

Paré, L. (2014, 9 de marzo). "Agua pasa por mi casa" pero ¿a dónde irá mañana? La nueva geopolítica del agua. *Jarocho Cuántico, número especial: Ríos y territorios, despojo y resistencia*.

Peat, D. (2008). *Acción suave, alternativas innovadoras para un mundo en crisis*. Kairós.

Rancière, J. (2003). *El Maestro ignorante: Cinco Lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes.

Román-Jiménez, A. R., Mendoza-Briseño, M. A., Velázquez-Martínez, A., Martínez-Ménez, M. R., Torres-Rojo, J. M., y Ramírez-Maldonado, H. (2016). Usos y riesgos del agua en la cuenca La Antigua, Veracruz, México. *Madera y Bosques*, 17(3), 29–48. https://doi.org/10.21829/myb.2011.1731141

Serrano Méndez, C. F. (2023). *Presas hidroeléctricas y acumulación de capital en el México neoliberal: los proyectos hidroeléctricos en la cuenca La Antigua, Veracruz, y su articulación a la dinámica eléctrica nacional* [Tesis de maestría]. El Colegio de San Luis. http://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1013/1511

Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la tierra*. Paidós.

Tepo Carmona, V. (2015). *Crítica a la reubicación institucional de centro de población rural en caso de desastre natural: factores de vulnerabilidad social en Barranca Nueva, Ixhuacán de los Reyes, Veracruz* [Tesis de maestría]. Universidad Veracruzana. https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/41353

Toledo, V. M., Garrido, D., y Bassols, N. B. (2013). Conflictos socioambientales, resistencias ciudadanas y violencia neoliberal en México. *Ecología Política*, 46, 115–124. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4548815.pdf

Vallejo, I., Zamora, G., y Sacher, W. (2019). Presentación del dossier. Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina. *Íconos - Revista De Ciencias Sociales*, (64), 11–32. https://doi.org/10.17141/iconos.64.2019.3695

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47–62). Siglo del Hombre Editores.

Wallerstein, I. (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. Siglo XXI.

Warnaars, X. (2013). Territorial transformations in El Pangui, Ecuador: understanding how mining conflict affects territorial dynamics, social mobilization, and daily life. En A. Bebbington y J. Bury (eds.), *Subterranean struggles: new dynamics of mining, oil, and gas in Latin America* (pp. 149–172). University of Texas Press.

Proyectar la paz en escenarios socioambientales en conflicto: Un reto para la conservación participativa en Veracruz

Adrián Ciprés Chávez y Krystyna Barbara Paradowska

Introducción

Los conflictos y la violencia relacionados al acceso y el manejo de los recursos naturales han sido un tema constante en la historia de la humanidad. En la actualidad, la crisis ambiental y civilizatoria crea escenarios críticos para la supervivencia de los ecosistemas como los conocemos y de las comunidades que han florecido en cercana dependencia de ellos. La pérdida de la diversidad biológica y cultural reduce las posibilidades de reproducción biológica, social y cultural del mundo, sumándose a un panorama de un futuro extremadamente desafiante de escasez y conflictos. Es por lo que hoy, más que nunca, sigue vigente la tarea de cultivar conscientemente la perspectiva de paz y buscar estrategias de conciliación y cooperación en materia socioambiental.

Históricamente, los principales trasfondos de la conflictividad socioambiental han tenido carácter estructural u ontológico, derivado de la yuxtaposición de diferentes racionalidades, intereses económicos, visiones del mundo y desarrollo en los territorios, manifestándose en formas antagónicas de apropiación material y simbólica del espacio por diferentes actores o culturas (Porto Gonçalves, 2009; Escobar, 2015). Los conflictos han ocasionado la violencia directa, estructural o simbólica y la emergencia de diversas formas de resistencia ante ella. En la actualidad, el gran marco de esta problemática en México y Latinoamérica son los megaproyectos diseñados desde la hegemonía de la lógica neoliberal con interés extractivista, casi siempre impuestos por el sector empresarial aliado con el sector gubernamental. Las obras relacionadas a la minería, el transporte, la extracción petrolera, las hidroeléctricas o el avance inmobiliario y turístico mal planificado son las causas de confrontaciones en todo el continente (Burbano Muñoz *et al*., 2018; Global Atlas of Environmental Justice, s.f.; Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, 2023). Por otra parte, el crimen organizado y el narcotráfico han contribuido a agudizar las violencias. Como han mostrado múltiples estudios con enfoque de ecología política (Vargas del Río y Brenner, 2013; Durand, 2017), hasta las acciones encaminadas a proteger recursos naturales en ocasiones han tenido efecto similar en comunidades y territorios, conflictuándolos no sólo con el exterior, sino también hacia su interior. Los conflictos socioambientales no solo afectan a habitantes de los ecosistemas y usuarios de sus recursos y servicios: la naturaleza es otro sujeto lastimado por el conflicto y la violencia.

La racionalidad antropocéntrica, colonial, patriarcal y moderna que ha estructurado cierta relación entre el ser humano y el

resto de las formas de vida, que Arturo Escobar (2015) llamó "ontologías dualistas" basadas en la escisión entre la especie humana y el resto de la naturaleza. Esta yace en el fondo de la subyugación y la explotación violenta de la naturaleza (Leff, 2003; Santos, 2009; Escobar, 2015) y permea en territorios bioculturalmente diversos basados en otro diseño ("ontologías relacionales"), teniendo efectos destructivos a diferentes niveles y escalas espaciotemporales, desarticulando formas tradicionales, relacionales y sustentables de coexistencia entre los seres humanos, otras especies y el territorio. Los proyectos extractivistas ocasionan una ruptura epistemológica y social, fragmentan comunidades, socavando sus bases de sociabilidad y supervivencia. Cuando el fino y frágil tejido de relaciones y saberes tradicionales creados a lo largo del tiempo se rompe, se pierde un eslabón del pluriverso y una alternativa de imaginar y vivir el mundo. Las condiciones en las que esto ocurre atentan contra las formas democráticas de participación social, la justicia ambiental, los derechos de la biodiversidad y los derechos humanos (Swampa, 2008; Morales García y Morales García 2017; Burbano Muñoz *et al*., 2018) y evidencian lo lejos que está nuestra sociedad de cultivar formas pacíficas de habitar territorios.

En México, los conflictos socioambientales y formas violentas de apaciguarlos (mas no solucionarlos) son parte de la cotidianidad, como si se tratase de escenarios normales. El estado de Veracruz se coloca dentro de las entidades más biodiversas, pero también se posiciona como uno de las más conflictivas en materia ambiental y con actos violentos documentados. Los conflictos socioambientales son generados por megaproyectos de los sectores mineros, de hidrocarburos y energéticos (hidroeléctricas), inmobiliarios y turísticos, así como la presencia de crimen organizado, y todos conllevan actos violentos contra los grupos

defensores del territorio y recursos naturales, principalmente amenazas, intimidación, retenciones y desapariciones forzadas (Andrade Guevara, 2018; Gobierno del Estado de Veracruz, 2019). La cultura de no-diálogo y de la imposición por parte de actores gubernamentales y empresariales ha permeado los discursos y las prácticas en torno a la gestión de conflictos, por lo que consideramos que la Cultura de Paz, pese a su reciente presencia en las políticas gubernamentales, aún no encuentra resonancia real en nuestros espacios de vida social.

Desde el interés principal de los autores de este texto, comprometidos con las formas participativas y no violentas de conservación ecológica articuladas a la defensa de mundos relacionales de los pueblos-territorios en el contexto veracruzano, nos proponemos aquí replantear el campo de la conservación desde la perspectiva de la paz. Nos preguntamos: ¿Qué tanto puede aportar la perspectiva de la paz en el campo de la conservación en escenarios fracturados, conflictivos y violentos como los de Veracruz?

Comenzamos por presentar el escenario socioambiental del Sistema Lagunar Costero de Mandinga (SLCM), un territorio constituido por pueblos pesqueros y actualmente amenazados en su existencia por la imposición del proyecto de desarrollo inmobiliario denominado Riviera Veracruzana, donde la falta de paz a nivel cotidiano afecta la capacidad de organización y participación local en acciones de conservación. Contextualizamos el caso trazando el panorama sociopolítico del país y en especial del estado de Veracruz, poniendo énfasis en el carácter conflictivo y violento que ha dominado las problemáticas socioambientales en la región y su manejo, evidenciando la incapacidad del Estado y de sus instituciones en proveer soluciones viables y justas. Re-

tomando el reto de repensar el lugar desde el que abordamos el problema de la no-participación local en la conservación, presentamos algunos referentes teóricos para comprender la conflictividad como un fenómeno sistémico y la Cultura de Paz como un horizonte anhelado y posible de cultivar desde la cotidianidad. Con la finalidad de incrementar el poder transformador de nuestra práctica académica orientada a convertir escenarios desarticulados, vulnerables y marcados por conflictos en territorios relacionales donde se cultiva la paz y la sustentabilidad, concluimos con algunos aprendizajes y recomendaciones de acción desde la dimensión cotidiana de las comunidades costeras del Sistema Lagunar de Mandinga.

1. El punto de partida: un proyecto de conservación participativa en Mandinga

Conscientes del peligro colonizador y potencialmente violento de las buenas intenciones que nos motivan a actuar desde la academia, nos preocupa cómo hablar de la conservación desde la universidad –tanto en el sentido teórico como en diálogo con sujetos locales– sin ejercer la violencia epistémica, social y política hacia personas, comunidades y territorios en cuestión. Sobre todo, reconociendo que a menudo el origen de la demanda de conservar no está en la misma comunidad, sino en actores externos que imponen sus perspectivas e intereses de conservar algún recurso o área. Si bien existen diferentes enfoques de la conservación (la conservacionista, productiva o biocultural) y figuras legales para instrumentarla (como áreas naturales protegidas, reservas de la biósfera o áreas privadas de conservación, entre otras), creemos

importante construir estrategias cuidadosas basadas en el respeto a los derechos humanos, ambientales y culturales que implican las vías no violentas de su implementación. Entre ellas, la conservación participativa y autogestionada desde abajo, la cogestión y la gobernanza ambiental se sitúan como posibles caminos (Durand, 2017; Brenner, 2020).

El punto de partida de nuestra reflexión es el proyecto enfocado al desarrollo y estudio de procesos participativos hacia la conservación ecológica en el Sistema Lagunar Costero de Mandinga (SLCM)[19], mismos que han sido impulsados desde una investigación colaborativa con grupos de mujeres y docentes de la localidad de Mandinga y Matoza[20]. Su población, con importante pero olvidado origen afro mestizo, ha desarrollado su economía y estilo de vida pesquero en la orilla de las lagunas. Este sistema de lagunas está localizado pocos kilómetros al sur de la ciudad y

[19] Con "participación" nos referimos a la capacidad de un individuo o grupo social a involucrarse activamente y de manera organizada en procesos de investigación, gestión y/o planificación que deriven en el codesarrollo de soluciones a problemáticas específicas, en un contexto geográfico, ecológico, sociocultural y económico determinado. Distinguimos cuatro niveles en los procesos participativos para la conservación basados en lo planteado por Ericson (2006). Los dos primeros niveles corresponden al "top-down" o estrategias participativas hacia abajo y los dos últimos niveles al "down-top" o hacia arriba: (1) participación pasiva, nivel donde sólo se consulta a los potenciales participantes/beneficiarios de un determinado proyecto y las decisiones las toman actores externos al contexto socioambiental, (2) participación contractual, donde los participantes sólo son solicitados en algunos momentos y/o procesos de un determinado proyecto y las decisiones son tomadas por actores externos, (3) participación colaborativa, nivel donde existe un codesarrollo y cogestión de(los) proyecto(s) por los/las participantes involucrados y, (4) auto movilización comunitaria, donde existe un control interno de los individuos y/o grupos locales y abordan sus propias problemáticas.

[20] Proyecto de investigación doctoral en el marco del Doctorado en Ecología Tropical, Centro de Investigaciones Tropicales (CITRO), Universidad Veracruzana.

puerto de Veracruz, donde recientemente se han desencadenado significativos cambios socioambientales derivados del desarrollo del proyecto de desarrollo Riviera Veracruzana, que amenazan tanto el estilo tradicional de vida de los pueblos pesqueros como la permanencia de los ecosistemas.

La primera etapa del proyecto fue centrada en el diagnóstico socioambiental que intentó identificar la demanda local de conservación del área. En cuanto a los pasos metodológicos realizados en esta fase del proyecto, estos consistieron en: 1) búsqueda de bibliografía sobre el SLCM (temáticas ambientales en Mandinga, enfoques territoriales y culturales en Mandinga, problemas ambientales e historia local); 2) entrevistas focalizadas y entrevistas abiertas a actores clave y expertos en temas de la región, tanto locales como externos al área; 3) talleres y grupos focales con diversos sectores de la población local para reflexionar conjuntamente sobre las problemáticas locales, relevantes para la conservación. La información recabada se complementó con la observación participante y el diario de campo durante estancias continuas en Mandinga y Matoza desde febrero de 2023 a enero de 2024.

Al cerrar la primera fase del estudio, encontramos que si bien los habitantes[21] manifiestan explícitamente la preocupación por el estado de los ecosistemas y los recientes cambios socioculturales, también se ven desmotivados para participar en el cuidado y la defensa del patrimonio biocultural del SLCM. Concluímos provisionalmente que el problema de "no participación" de la comunidad, en particular de los sectores

[21] Nos referimos a población oriunda de las localidades del SLCM, pues también hay habitantes "neolocales", cuyas actitudes e intereses respecto a la conservación no sabemos con certeza.

con los que contábamos por ser potencialmente los principales interesados en la conservación (pescadores y jóvenes) tiene su raíz en tensiones estrechamente relacionadas con el crecimiento del megaproyecto inmobiliario en la región. El avance de la Riviera Veracruzana ha modificado no solo el paisaje sino también las estructuras de poder, forzando cambios y adaptaciones económicas y culturales en la comunidad (Aldeco *et al.*, 2015; Navarro Duarte, 2017). Entre las consecuencias socioculturales de estas transformaciones están la ruptura del tejido social, dilución de la noción del bien común y la pérdida de control comunitario sobre espacios y recursos locales. Lo anterior ha debilitado el interés y la capacidad local de cuidado eficaz de la biodiversidad de la cuál dependen. En este escenario local también se refleja la violencia –directa, estructural y simbólica– del contexto estatal y nacional caracterizado por una cultura neoliberal, individualista, antropocéntrica y patriarcal.

En este punto y a la luz de los resultados preliminares que muestran el desánimo como principal obstáculo para la emergencia de la conservación participativa, creemos necesario replantearnos en esta complejidad y reconocer dimensiones que se revelan ineludibles. Así, el concepto de conflictividad socioambiental nos parece central, pues se traduce en la falta de una paz individual y colectiva en el ámbito cotidiano. Aunada a él, la perspectiva de paz nos resulta pertinente no sólo desde el punto de vista teórico, sino también creemos que es fundamental para comprender y acompañar las transformaciones socioambientales alineadas a la conservación ecológica del espacio que nos ocupa.

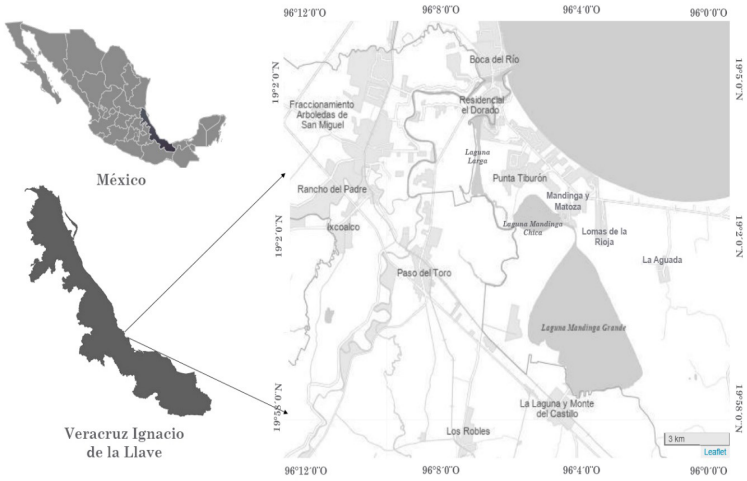


Figura 1. Ubicación del Sistema lagunar costero de Mandinga en la porción central de Veracruz, México (Fuente: Adaptado de Consulta de indicadores sociodemográficos y económicos por área geográfica [Fotografía], por Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2024, INEGI https://www.inegi.org.mx/default.html).

2. Los conflictos socioambientales en el Sistema Lagunar Costero de Mandinga

2.1 Contexto socioambiental e histórico

El SLCM es una microcuenca ubicada en el norte de la región del Papaloapan en Veracruz, que pertenece a los municipios de Alvarado y Medellín de Bravo. Se encuentra a unos 8 km al sur de la ciudad y puerto de Veracruz y Boca del Río. El sistema lagunar está compuesto por tres cuerpos de agua: Laguna Larga, Laguna Chica y Laguna Grande, conectados con un número igual de esteros, con una entrada permanente de agua marina y también con influencia del río Jamapa (Figura 1). El SLCM tiene carac-

terísticas ambientales propias de una zona costera neotropical, lo cual ha permitido el desarrollo de diversos ecosistemas como la selva inundable, la selva baja subcaducifolia, la vegetación de duna costera, los humedales de tipo herbáceo y el bosque de manglar (Navarro Duarte, 2017) (Figura 2).



Figura 2. Estero que conecta la Laguna Chica y la Laguna Grande de Mandinga, y que corresponde al territorio pesquero de Mandinga y Matoza, Alvarado (Fuente: Fotografía de Adrián Ciprés Chávez).

Esta riqueza biológica permitió el asentamiento en las adyacencias de las lagunas de pueblos que han desarrollado diversas actividades productivas, entre las que han destacado la ganadería extensiva, la agricultura, la pesca artesanal y más recientemente el turismo náutico y gastronómico (Aldeco *et al.*, 2015). Los pueblos predominantemente pesqueros son El Conchal (481 habitantes), Mandinga y Matoza (1,430 habitantes), La Laguna y Monte del Castillo (1,920 habitantes), mientras que

La Aguada (539 habitantes) es un pueblo predominantemente ganadero y en menor medida agricultor. A estos se suman los nuevos fraccionamientos de carácter residencial de la Riviera Veracruzana como Punta Tiburón Residencial y Golf (250 habitantes), Club de Golf Villa Rica (100 habitantes), Fraccionamiento los Manantiales Residencial (52 habitantes), Banus (659 habitantes), Fraccionamiento Lomas de la Rioja (1,268 habitantes) y Real Mandinga (258 habitantes), habitados por grupos de alto estatus socioeconómico (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2024).

Nos enfocaremos en el pueblo de Mandinga y Matoza, debido a que el proyecto doctoral se ha basado en vínculos de confianza que se han construido con la gente de esta comunidad. No existen indicios históricos de la fundación de Mandinga y Matoza, pero algunos autores ubican su fundación en 1570 (Aldeco *et al*., 2015) y la tradición oral sugiere que fue fundada por esclavos africanos. Se sabe que los llamados Mandingas provenían de la costa occidente de África entre el siglo XVII y XVIII cuando la esclavitud negra tuvo su apogeo en la Nueva España. De acuerdo con Aguirre Beltrán, los esclavos africanos huyeron de la cercana ciudad de Veracruz y posiblemente se refugiaron en los pantanos de actual zona de Mandinga (Aguirre Beltrán, 1994; Aldeco *et al*., 2015).

Cabe recordar que en esta región de llanuras costeras veracruzanas llamada Sotavento, se ha consolidado una cultura particular, la cultura jarocha, pesquera y ganadera. Los propietarios ganaderos durante todo este tiempo han representado el principal poder económico y político en la región. Los pescadores desarrollaban su actividad diaria de manera libre, amparados por el carácter común de los cuerpos de agua (propiedad de

la corona española). Como lo demuestran documentos históricos, esta vecindad a menudo abundaba en conflictos (González Martínez, 2004).

Para Mandinga y Matoza existen registros históricos de las primeras décadas del siglo XX. En 1937 se conformó el ejido y en 1941 se creó la primera cooperativa de pescadores "Sociedad Cooperativa Pescadores de Mandinga y Matoza, SCL", ambas conformaciones impulsadas por las políticas cardenistas de la época como la Ley General de Sociedades Cooperativas (Navarro Duarte, 2017). Lo anterior permitió que los habitantes usaran sus tierras y territorios pesqueros de manera regularizada ante las leyes mexicanas. A mediados del siglo XX, el impulso del Programa de Progreso Marítimo por el gabinete del presidente Adolfo Ruíz Cortines (1952-1958) puso en la mira de políticas desarrollistas las zonas costeras mexicanas. La apertura de la carretera Boca del Río-Antón Lizardo en 1952 facilitó la venta y el transporte de los productos pesqueros, así como el flujo turístico desde las ciudades cercanas de Boca del Río y Veracruz (Navarro Duarte, 2017), contribuyendo a la prosperidad económica de la zona. La comunidad de Mandinga y Matoza gestó una identidad pesquera y gastronómica reconocida a nivel nacional hasta el presente (Navarro Duarte, 2017).

A finales de los cincuenta, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) comenzó los primeros estudios científicos en el SLCM, principalmente aquellos de carácter biológico y ecológico, lo que permitió que décadas posteriores, diversas universidades y centros de investigación de México realizaran estudios y prácticas en el SLCM (Aldasoro Said, 2015). Durante los años sesenta y setenta, la comunidad de Mandinga y Matoza se mantuvo con un lento pero constante crecimiento, en términos

de infraestructura y vivienda. De acuerdo con los habitantes más longevos, estas décadas fueron de tranquilidad, solidaridad comunitaria, participación y estabilidad económica (comunicación personal, 20 de marzo de 2023).

En 1976 debido al impulso de la Ley Ganadera para el Estado de Veracruz, en la parte sur del SLCM aumentó considerablemente la actividad ganadera extensiva, convirtiendo en potreros las áreas donde hasta el momento predominaba la selva baja subcaducifolia y vegetación de duna costera (Navarro Duarte, 2017). Con la finalidad de aumentar la producción del ostión, a finales de los setenta el gobierno impulsó un proyecto de dragado en las lagunas de Mandinga. Esto ocasionó que durante los años ochenta se elevara la calidad de vida de los habitantes de Mandinga. De acuerdo con algunos habitantes, la vida cotidiana continuó relativamente tranquila y los problemas solían ser resueltos con la comunicación, la participación y el diálogo (comunicación personal, 20 de marzo de 2023).

El panorama empezó a cambiar drásticamente en la década de los noventa debido al impulso de políticas neoliberales durante el gobierno del presidente Carlos Salinas de Gortari. El cambio en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos instrumentado por el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) permitió la venta de tierras ejidales a particulares. Esto propició la venta de parcelas en Mandinga y Matoza y el asentamiento de personas foráneas. En esta década, la franja costera tuvo un crecimiento poblacional exponencial y las dinámicas empezaron a acentuar conflictos internos, principalmente por el incremento en la competencia pesquera, gastronómica y turística (Aldasoro Said, 2015). La venta de tierras ejidales en el SLCM aumentó cuando a comienzos del

siglo XXI, es aprobado el proyecto de desarrollo Riviera Veracruzana que consta de la construcción de plazas y centros comerciales, clubs de golf y residenciales de alto estatus socioeconómico en esta parte costera del estado. El PROCEDE permitió a los ejidatarios vender sus tierras a los empresarios inversionistas de la Riviera, acelerando la pérdida de duna costera, manglar, selva baja y humedales (Buendía Buendía *et al*., 2021), provocando una paulatina pérdida de control local sobre el territorio.

La presión externa acentuó la competencia entre pescadores y la disputa por zonas de pesca entre las cooperativas de Mandinga y Matoza, y La Laguna y Monte Castillo. En busca de una solución, en 2006 las cooperativas de La Laguna solicitaron a la Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca (CONAPESCA) un ordenamiento territorial pesquero que consistió en el "parcelamiento" de los cuerpos de agua para el manejo y aprovechamiento de los recursos pesqueros por cada cooperativa (Navarro Duarte, 2017). A pesar del ordenamiento, en años posteriores incrementó la intensidad del conflicto debido al robo de cultivos de ostión con la participación del crimen organizado. Adicionalmente, en 2005 se registran altos niveles de contaminantes en las lagunas de Mandinga (cadmio, cobre, cromo, hidrocarburos y coliformes) provocadas por las descargas residuales domesticas e industriales de río arriba (río Jamapa), de la zona conurbada Boca del Río y el reciente desarrollo inmobiliario aledaño, escorrentías de actividad agropecuaria, plaguicidas, exceso de embarcaciones y presencia de residuos sólidos (Aburto Ríos, 2019).

El crecimiento acelerado de la Riviera Veracruzana fue a partir del 2010 con un enfoque de desarrollo neoliberal y diversificación de bienes y servicios, cuando se construyó la plaza comercial El Dorado, desmontando y rellenando aproximadamente 75 hec-

táreas de bosque de manglar ubicado en el estuario del sistema lagunar. A pesar de las manifestaciones de pescadores por afectación directa a la producción pesquera, el sistema político del gobierno estatal de Javier Duarte dio prioridad a la Riviera Veracruzana (comunicación personal, 18 de febrero de 2023). También se avanzó con la construcción de la marina y club de golf Punta Tiburón al norte de la Laguna Chica de Mandinga, considerándola la residencial más lujosa de la zona. Durante esta década, crecen con rapidez los fraccionamientos Los Manantiales, Lomas de Mandinga, Lomas de la Rioja, entre otros (Figura 3).



Figura 3. Pescadores artesanales de la comunidad de Mandinga y Matoza usando la técnica de pesca con atarraya en la Laguna Grande de Mandinga. Al fondo se observa el manglar y sobre la duna costera, la residencial Lomas de la Rioja perteneciente a la Riviera Veracruzana (Fuente: Fotografía de Adrián Ciprés Chávez).

Actualmente el escenario socioambiental en el SLCM es muy complejo y dinámico. Las reconfiguraciones en el territorio por el proyecto Riviera Veracruzana ha traído pocos "beneficios mutuos",

respaldados con el discurso de empleos con salario fijo, la diversificación en productos comestibles, acceso a recreación o medicamentos (más establecimientos, farmacias, plazas, restaurantes) y aumento en el turismo. Sin embargo, los costos sociales, culturales y ecológicos han sido altos, manifestándose principalmente en la pérdida de los ecosistemas y la autonomía, la homogenización cultural, la ruptura del tejido social, el aumento de conflictos socioambientales y del crimen organizado en la zona (Aldeco *et al*., 2015; Navarro Duarte, 2017, Buendía Buendía *et al*., 2021).

2.2 Situación actual del SLCM: actores, conflictos y violencias

Esta breve historia socioambiental nos permite observar el incremento de la complejidad del contexto al sumarse nuevos actores sociales y nuevos intereses económicos. Durante la mayor parte del siglo XX, el SLCM tuvo un ambiente rural costero, lo que ayudó a sus habitantes a gestionar de manera más controlada sus recursos, problemáticas y conflictos. Recientemente, en un contexto de urbanización progresiva y el aumento de imposiciones foráneas, la conflictividad socioambiental se agudiza en diferentes niveles.

En la Tabla 1 resumimos los conflictos socioambientales, identificando niveles, actores, escalas y tipos de violencia que se manifiestan en estos escenarios en la actualidad. Por una parte, se encuentra el conflicto entre instancias gubernamentales (estado y municipio) y ambientales (estatales y federales) y la comunidad de Mandinga y Matoza, principalmente por áreas de competencia mal definidas, incomunicación e intereses contrarios de diferentes instancias y niveles de gobierno, así como carencia de estrategias participativas articuladas con el contexto local (comunicación per-

sonal, 04 de abril de 2023). De igual manera, la presunta colusión y corrupción de instancias ambientales federales con las empresas de la Riviera han dado paso al acelerado cambio de uso de suelo en el territorio y, en consecuencia, han incrementado las tensiones.

Nivel	Conflicto	Actores	Escala	Tipo de violencia
Entre instituciones gubernamentales y comunidad local	Conflicto por mala gestión ambiental y falta de rigurosidad en aplicación y seguimiento de las leyes ambientales. Ausencia de un ordenamiento territorial por parte del municipio. Aclaración y seguimiento de los impactos ambientales sin tener respuesta clara por autoridades.	Gobierno estatal y municipal; instancias ambientales federales, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales SEMARNAT, Procuraduría Federal de Protección al Ambiente PROFEPA, instancias estatales Procuraduría de Protección al Ambiente PMA; ejidatarios y cooperativas de pescadores de Mandinga y Matoza.	Nacional Regional Local	Estructural Simbólica
Dentro y entre cooperativas pesqueras.	Conflicto por espacios de pesca. Diferencias de intereses entre socios, presuntos actos de corrupción dentro de las cooperativas. Piratería pesquera y confrontaciones entre socios de ambas comunidades. Presunta colusión de las cooperativas de La Laguna con el crimen organizado.	Cooperativas de Mandinga y Matoza, La Laguna y El Castillo; crimen organizado; autoridades federales y marina; instancias federales: Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca CONAPESCA.	Local	Directa Simbólica
Entre el proyecto de Riviera Veracruzana y comunidades locales	Conflicto entre intereses y formas de habitar el territorio. Desplazamiento sistemático de zonas de pesca. Ofrecimiento de dinero para que pescadores cedieran su territorio. Delitos ambientales de desarrolladores percibidos por pescadores. Uso de espacios lagunares por neolocales con sus yates, lo que repercute en actividad pesquera.	Desarrolladores, neolocales, cooperativas pesqueras.	Local	Directa Simbólica
Entre sectores y generaciones locales.	Conflicto entre intereses y formas de habitar el territorio. Cambio en estilos de vida por la urbanización dentro de la comunidad. Diferencias de intereses entre sectores locales, predominando los intereses económicos y que merma el tejido social. Diferencias generacionales, desvinculo de jóvenes con su entorno.	Sector turístico y gastronómico; agencia municipal; ejidatarios; cooperativas pesqueras; docentes; habitantes, población joven y población adulta.	Local	Directa Simbólica
Entre población humana y biodiversidad.	Agresiones contra la biodiversidad Pérdida de biodiversidad por avance de Riviera Veracruzana y en menor medida por acciones de pobladores locales.	Comunidades locales, desarrolladores, neolocales, biodiversidad (flora y fauna).	Local	Directa
Entre el sector académico y la comunidad de Mandinga y Matoza. .	Conflicto por extractivismo científico en el SLCM. Estudios científicos con enfoque extractivista del conocimiento local, sin devolución / socialización de resulta- dos. Desvinculo y desconfianza de pobladores locales. Falta de disponibi- lidad de evidencia científica para la co- munidad y que funcione para respaldar las demandas ambientales locales.	Universidades y centros de investigación nacional y estatal; cooperativas pesqueras; agencia municipal.	Nacional Local	Estructural Simbólica

Tabla 1. Conflictos socioambientales en el Sistema Lagunar Costero de Mandinga. Se manejan los niveles entre actores sociales involucrados; escalas nacional, regional y local; los tipos de violencia directa, estructural y simbólica (Fuente: Elaboración propia a partir del estudio de caso).

Por su parte, la disputa por los territorios pesqueros entre cooperativas fue muy intensa en los primeros años del siglo XXI. Las cooperativas de La Laguna y Monte El Castillo realizaron piratería pesquera en los territorios de las cooperativas de Mandinga y Matoza, a pesar del ordenamiento territorial designado por la Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca CONAPESCA (Navarro Duarte, 2017). Los costos fueron sociales y económicos, pues a pesar de la intervención de autoridades como la policía municipal, federal y la marina, no se logró solucionar el conflicto por la presunta colusión de algunos pescadores con el crimen organizado. Estos costos fueron la desconfianza total en las autoridades (ya que incluso los pescadores de Mandinga fueron amenazados), asesinatos y la pérdida de la cosecha de ostión cultivado (comunicación personal, 15 de febrero de 2023).

Derivado del avance de la Riviera Veracruzana, surgió el conflicto entre cooperativas pesqueras y las empresas desarrolladoras, y en ocasiones con los "neolocales" (habitantes de los nuevos fraccionamientos). Este conflicto está estrechamente relacionado con diferentes maneras de vivir, percibir y recrear el territorio, lo cual le infiere una dimensión ontológica. Las empresas desarrolladoras ejercen fuerte presión en el SLCM, hasta el punto de ofrecer millones de pesos a las cooperativas pesqueras para ceder su territorio (Tabal, 2022; Morales, 2023); realizan clandestinamente la tala de manglar, relleno de humedales, desmonte de selva sin previa autorización, lo cual constituye delitos ambientales (comunicación personal, 04 de abril de 2023; Tabal, 2022). Incluso en 2015, la localidad de Matoza desapareció debido a la construcción del Club de Golf y Marina Punta Tiburón. Otra consecuencia fue la disminución considerable de la actividad pesquera de la comunidad de El Conchal, pues esta fue absorbida por la Riviera.

La transformación territorial está afectando la paz cotidiana y el tejido social de Mandinga. Rodeados por fraccionamientos y bajo la presión de urbanización, los habitantes están obligados de cambiar sus formas de relacionarse, tanto con los vecinos como con el ambiente. Los conflictos de intereses entre vecinos y grupos familiares han menguado la capacidad del diálogo, la organización y la participación para construir valores y acciones en común, y entre los factores detonantes fueron las disputas por las ventas ejidales y competencia de negocios gastronómicos, principalmente (comunicación personal, 18 de febrero de 2023). El distanciamiento entre las generaciones de la comunidad también ha debilitado el tejido social. La ruptura intergeneracional se manifiesta en múltiples niveles: ocupacional, tecnológico y cultural. Las nuevas generaciones prefieren un trabajo con salario fijo, ya sea en el sector gastronómico o de construcción en los fraccionamientos, que dedicarse a la pesca como sus padres. Los habitantes aseguran que desde 2020 los cambios en la vida cotidiana asociados a la pandemia por la enfermedad COVID-19 provocaron el uso excesivo de aparatos electrónicos entre jóvenes, acompañado de ocio negativo y esto repercutió destructivamente en las relaciones comunitarias, mermando las posibilidades de su participación en las decisiones del pueblo. La pandemia provocó que también otros pescadores abandonaran la pesca para trabajar en los fraccionamientos aledaños. Actualmente, de los más de cien socios de tres cooperativas en Mandinga y Matoza, menos de la mitad ejercen la pesca a pequeña escala y sólo dos jóvenes son pescadores.

En este escenario de actores, intereses y poderes existen actores más invisibilizados, como es el caso de las mujeres, las infancias y de la naturaleza misma. El despojo de los espacios que

proveían de alimentos y otros recursos "gratuitos" han desestabilizado la economía y la dinámica familiar e incrementado la dependencia del trabajo asalariado, cargando de más trabajo, responsabilidades y cuidados a las mujeres. En cuanto a las especies de flora y fauna afectada principalmente por los pobladores locales por medio de caza ilegal (sin contar la explotación tradicional pesquera), ahora las afectaciones también ocurren por parte la población neolocal (atropellamientos con vehículos de fauna silvestre) y las acciones de los desarrolladores que consisten en el desmonte de ecosistemas y reducción de hábitat para la fauna silvestre. En este sentido, la planeación de la Riviera Veracruzana no tiene estrategias para la protección de la biodiversidad (como por ejemplo, pasos de fauna silvestre, zonas de amortiguamiento, entre otros). Los esfuerzos para el rescate de la fauna silvestre son pocos, por ejemplo, la asociación civil Earth Mission A.C., trabaja localmente en el rescate, rehabilitación y reintroducción de individuos de fauna local.

Por último, debemos mencionar el conflicto estructural y simbólico entre el sector académico y la comunidad, y la violencia epistémica que le acompaña. Los antecedentes del extractivismo científico han ocasionado cierta desconfianza hacia los investigadores que realizan estudios en el SLCM (comunicación personal, 15 de febrero de 2023). El hecho de que frecuentemente no se reconoce de manera explícita los saberes y la contribución de los habitantes a la generación del conocimiento científico, y que los resultados de los estudios no se comparten localmente (comunicación personal, 15 de febrero de 2023), repercute negativamente en la autoestima y priva a la comunidad de evidencias que respalden su defensa territorial.

A lo largo de este apartado observamos como los conflictos socioambientales mal gestionados por los actores con el poder derivan en diversos tipos de violencia, ejercida y recibida por diversos sectores sociales y la misma naturaleza. Por ello creemos necesario completar este panorama con datos sobre el funcionamiento de las instituciones involucradas.

3. La ausencia de paz como trasfondo del problema: Una mirada al contexto institucional veracruzano

En México, la imposición y la violencia han permeado en las esferas socioambientales. Obviando la vida silvestre, los grupos más vulnerables son las mujeres, niños, pueblos originarios, migrantes, defensores de derechos humanos, ambientalistas y periodistas. En la población veracruzana hay una percepción general de inseguridad, lo que ha ocasionado deterioro en la vida comunitaria provocando miedo y aislamiento (Gobierno del Estado de Veracruz, 2019). Claramente, esto desanima la participación en la vida común y debilita el tejido social que usualmente brinda seguridad a miembros de una comunidad.

Los conflictos socioambientales se agudizan dónde están involucrados dirigentes de proyectos mineros-energéticos, infraestructura, turismo y transporte, en colusión con diferentes niveles de gobierno, y generalmente las comunidades locales son las afectadas por dichos proyectos. A nivel nacional, entre 2014 y 2022 se reporta un aumento considerable de eventos violentos registrados en contra de las personas y comunidades defensoras del territorio y el medio ambiente, en su mayoría personas y pueblos indígenas (CEMDA, 2022b). De hecho, en 2021 México ocupó el primer lugar en Latinoamérica relaciona-

do con asesinatos de ambientalistas y defensores del territorio (Zerega, 2022). En estos escenarios, la presunta colusión gubernamental y empresarial con el crimen organizado ha permeado en agresiones contra los defensores del ambiente y territorio en diferentes niveles y escalas.

Históricamente, Veracruz ha sido uno de los estados mexicanos más conflictivos y con altos índices de violencia debido a diversos factores. Entre estos destacan el desarrollo del régimen político del Partido Revolucionario Institucional (PRI) desde mediados del siglo XX, con antecedentes de fraudes, corrupción y vínculos con el crimen organizado (Andrade Guevara, 2018). Por otra parte, al ser un estado con una geografía estratégica en el Golfo de México, albergó al crimen organizado desde la década de los ochenta. Los últimos años han sido de los más violentos en la entidad, tratándose de un tema de inseguridad y violación de derechos humanos muy delicado y complejo, sobre todo porque el causante principal señalado es la impunidad (Gobierno del Estado de Veracruz, 2019; Arista, 2022).

En las últimas dos décadas ha incrementado el número de conflictos socioambientales en el estado, ocasionados principalmente por proyectos hidroeléctricos, petroleros, energéticos, inmobiliarios y esquemas de conservación autoritarios (es decir, no compatibles con los intereses, usos y significados de los habitantes)[22]. La mayoría

[22] De acuerdo con Global Atlas of Environmental Justice (s.f.), estos conflictos son: 1989, Basurero a cielo abierto, Las Matas, Minatitlán, actores involucrados son gobiernos municipales, instancias ambientales, ejidatarios y pepenadores; 1991, conflicto por el incendio en formuladores de plaguicidas ANAVERSA, Córdoba, actores involucrados gobierno municipal, pobladores de Córdoba, Organizaciones no Gubernamentales (ONGs), Comisión Nacional de Derechos Humanos; 1990s, Proyecto energía nuclear Laguna Verde, Actopan, actores involucrados gobierno estatal y federal, la Comisión Nacional de Electricidad

de los casos suele presentar irregularidades en materia ambiental, ya sea certificaciones ilegítimas, ocultamiento de información, incompetencias, negligencias, delitos ambientales, corrupción, omisión de regulaciones como Manifiestos de Impacto Ambiental y/o el debido seguimiento a sus impactos sociales y ambientales (Global Atlas of Environmental Justice s.f.; Cilano Peláez, 2023).

Una de las consecuencias de este contexto político en la entidad veracruzana, ha sido una ineficaz gestión de los conflictos, ya que los reguladores que deben cumplir este rol (instancias ambientales y gobiernos de los tres niveles), de manera contraria fortalecen aquellos escenarios que desfavorecen a los afectados (Gobierno del Estado de Veracruz, 2019; Arista, 2022). Las estrategias del gobierno veracruzano han consistido en el control de diversas instituciones, entre las que destacan la Comisión de Derechos Humanos, medios de comunicación, Instituto de Acceso a la información y Transparencia, entre otros (Aguilar Sánchez,

(CFE), ONGs, colectivos comunitarios locales; 2008, fracturación hidráulica en la Huasteca y Totonacapan para extracción de petróleo, actores involucrados son gobierno federal, Petróleos Mexicanos (PEMEX), organizaciones civiles; 2011, Proyecto hidroeléctrica El Naranjal, Amatlán de los Reyes, actores involucrados gobierno estatal, Empresa SAPI de CV, colectivo Defensa Verde y otros colectivos. De acuerdo con Arratibel (2023): 2004, Proyecto hidroeléctrico y planta tratadora de aguas residuales en Alto Río Blanco, Ixtaczoquitlán, actores involucrados gobierno municipal, empresa Mitsui & Co. Infraestructure Solutions, Procuraduría de Medio Ambiente (PMA), habitantes de Ixtaczoquitlán. De acuerdo con el Centro Mexicano de Derechos Ambientales (CEMDA, 2022a): Proyecto Minero Caballo Blanco, Actopan, actores involucrados gobierno estatal y federal, Minera Gold-group Minin Inc., instancias ambientales federales, colectivos Asamblea Veracruzana de Iniciativas y Defensa Ambiental (LAVIDA). De acuerdo con Hensler y Merçon (2020): 2015, conflicto por el decreto del Área Natural Protegida Selvas y Bosques de Xalapa, actores involucrados gobierno estatal, instancias ambientales, ejidatarios, colectivos locales. De acuerdo con Cilano Peláez (2023): 2012, Proyecto Ampliación del Puerto de Veracruz, actores involucrados gobierno federal, Administración Portuaria de Veracruz SA de CV (APIVER), instancias ambientales federales, academia, sociedad civil organizada, ONGs.

2018). Los intentos de resolución por la vía administrativa suelen ser inofensivas para los agresores y lo común es la suspensión temporal de la actividad o su traslado a otro sitio. Existe también la vía judicial que involucra a los tribunales debido a las demandas legales realizadas por los afectados (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, 1998).

Entre los esfuerzos institucionales, el Plan Especial de Cultura de Paz y Derechos Humanos 2019-2024 (Gobierno del Estado de Veracruz, 2019) lanzado por el gobierno estatal como parte de sus políticas públicas en materia de Cultura de Paz y transformación positiva de conflictos, queda en la esfera del discurso político. Un sistema envuelto en el autoritarismo, ajeno a las preocupaciones ciudadanas y con una fuerte visión neoliberal y neoextractivista, ha permitido el avance de muchos megaproyectos en Veracruz y, en su efecto, el desarrollo de conflictos socioambientales (Aguilar Sánchez, 2018).

Ante la incapacidad de las instituciones, en un vacío legal[23] y pese a la inseguridad, tanto en el país como en el estado existe una fuerte presencia de movimientos socioambientales que han tomado acciones en defensa de la vida, el territorio y los derechos humanos. Estas han sido principalmente la toma de carreteras, manifestaciones pacíficas, bloqueo de espacios de trabajo, la lucha jurídica y la difusión en los medios de comunicación (Global Atlas of Environmental Justice s.f.; CEMDA, 2022a; Cilano Peláez, 2023; Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, 2023). Creemos que esta labor requiere ser complementada des-

[23] Cabe señalar que la legislación ambiental mexicana no integra aún los derechos de la biodiversidad, carece de estructura de los tipos penales ambientales que tutelan a la biodiversidad y no ofrece garantía de acceso a la justicia ambiental (Morales García y Morales García, 2017).

de otros niveles – locales, familiares, individuales, subjetivos y cotidianos – para fortalecer nuestra capacidad colectiva como personas y sociedad de transformar la realidad fracturada por el conflicto y la violencia, creando condiciones en las que será posible proteger y cultivar nuestro patrimonio biocultural.

4. Primer aterrizaje teórico: conflictividad, cultura de guerra y la paz cotidiana

Al asumir que afrontamos un problema complejo que debe mirarse de manera multi, inter y transdisciplinaria, en este apartado exponemos algunos aportes construidos desde diversas perspectivas y campos de conocimiento para abordar teóricamente el problema de la conflictividad como un rasgo sociocultural generalizado en nuestra área de trabajo, misma que –en términos prácticos– ha estado menguando las posibilidades la participación en el SLCM. Introducimos el término "conflictividad socioambiental" para referirnos a una condición sistémica que imprime el carácter conflictivo y violento a las complejas relaciones sociales construidas en torno a la apropiaciónn (simbólica y/o material) de los espacios y recursos en territorios determinados. Integramos la noción de "cultura de guerra" que nos ayuda a conceptualizar y captar el sentido de nuestro contexto veracruzano. También abrevamos en las perspectivas enfocadas en la construcción de valores y relaciones que posibilitan la transformación de la realidad hacia escenarios armoniosos y propician el resurgimiento de la confianza y la participación colectiva para el bien común. Entre ellas, las nociones de "cultura de paz" y de "paz cotidiana" nos parecen reveladoras por su potencial de transformar el mundo "desde abajo".

4.1 Conflicto, conflictividad y violencia

Los conflictos se definen como "aquellas situaciones de disputa o divergencia en la que existe una contraposición de intereses, necesidades, sentimientos, objetivos, conductas, percepciones, valores y/o afectos entre individuos o grupos que definen sus metas como mutuamente incompatibles" (Ruíz Jiménez, 2004, p. 149). Así, los conflictos socioambientales serán aquellos que surgen con la contraposición de intereses que involucran relaciones de poder entre los actores sociales en torno al uso y control de los recursos naturales (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, 1998; Brenner, 2010).

Por su parte, el término de conflictividad ha sido abordado desde la teoría ecológico-sistémica. Esta nos explica la conflictividad "como un problema sistémico, es decir, como el problema de innumerables factores interrelacionados dentro de un marco mayor como es el de las estructuras de poder económicas, sociales y políticas" (Cerrón Jorge, 2000, p. 8). En el génesis de conflictos y la violencia intervienen diversos contextos, relaciones e información que se gesta en diferentes espacios de socialización del individuo (familia, escuela, ambiente laboral, etc.).

Como la raíz de estas problemáticas contemporáneas, el autor señala a la dinámica social neoliberal basada en la lógica de productividad económica, la dominación y la exclusión de todo lo que no se ajusta a este modelo único, y se reproduce mediante sus instituciones políticas, sociales y económicas que configuran la sociedad. En resumen, la conflictividad "puede ser explicada como un proceso sistémico que afecta a todos los agentes y actores implicados, y que no hace sino repetir esquemas de funciona-

miento sociales y responder a las exigencias ocultas del sistema de producción globalizado" (Cerrón Jorge, 2000, p. 18).

Al extrapolar el tema de la conflictividad al campo socioambiental, encontramos estudios centrados en los antagonismos que surgen entre actores, sus intereses, actitudes y acciones en relación a los recursos o el territorio en cuestión, en ocasiones acompañados por las propuestas de estrategias para superarlos, colocando las nociones del bien común y de la gobernanza ambiental como bases para la construcción de escenarios socioambientales deseables (Alatorre Frank *et al*., 2016; Brenner, 2020; Brenner y de la Vega-Leinert, 2014; Hensler y Merçon, 2020; Jiménez *et al*., 2018). Los análisis suelen resaltar la dimensión de poder y el interés en construir nuevos poderes y prácticas que resuenan con los principios de la conservación ecológica, la sustentabilidad y la justicia social, epistémica y ambiental.

Una mirada complementaria para analizar los conflictos socioambientales es la propuesta del Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales que clasifica a los actores sociales involucrados de acuerdo con las categorías de: generadores, iniciadores y reguladores del conflicto (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, 1998). Generalmente un conflicto comienza cuando existe un problema ambiental que gesta un generador, pero son los afectados o potenciales afectados por ese problema quienes son los iniciadores del conflicto. Los actores reguladores suelen ser instituciones que tienen incidencia en hacer cumplir la legislación en materia ambiental.

El conflicto mal gestionado suele tener como resultado actos violentos. Podemos identificar los siguientes tipos de violencia: (1) violencia directa, que es una acción que provoca daño directo e influye en el desarrollo afectivo, somático y mental de los invo-

lucrados, sea física, psicológica o verbal; (2) violencia estructural, que "involucra procesos y acciones a través de instituciones o estructuras que por naturaleza actúa de manera indirecta en el individuo y se manifiesta generalmente en la injusticia social (desigualdad, marginación, opresión, discriminación, etc.; (3) violencia simbólica, que se encuentra en la imposición del poder y la autoridad, sin utilizar fuerza física, sus manifestaciones son imperceptibles y sutiles, a través de las costumbres, el lenguaje, las tradiciones y las prácticas cotidianas que reproducen relaciones basadas en el dominio y la sumisión (Collado y Hernández, 2018, p. 48).

4.2 Cultura de Guerra y Cultura de Paz

Uno de los insumos teóricos para poder mirar y comprender cómo se gestan los conflictos socioambientales es la noción de "cultura de guerra" propuesta por David Adams y su alternativa, la "cultura de paz" (Adams, 2014). Hay que aclarar que el autor en ningún momento se refiere a la guerra o la violencia como características dadas e inmutables de una sociedad o un individuo, sino como construcciones socioculturales que evolucionan de acuerdo con sus contextos. Es una perspectiva abierta que admite y promueve la transformación, tal como se expresa en el Manifiesto de Sevilla: La cultura de guerra ha sido un proceso en constante cultivo, por lo que la cultura de paz también puede ser cultivada (UNESCO, 1989).

En el análisis del origen de la Cultura de Guerra el autor destaca el papel del Estado y del sistema capitalista en su reproducción, así como el potencial de la Sociedad Civil para la construcción de la cultura de paz. Si bien la cultura de guerra ha estado presente desde la prehistoria, cuando los conflictos entre aldeas eran ine-

vitables por la escasez de recursos, no fue hasta que las sociedades humanas gestaron el Estado que fortaleció y complejizó este tipo de cultura. Los estados han funcionado como sistemas político-económicos basados en conflictos violentos y constantes luchas de poder, principalmente bajo esquemas de conquista, defensa y control interno. El papel del Estado-nación en la construcción de una cultura de guerra ha impedido que se desarraigue de la misma. Además de ello, el Estado ha monopolizado progresivamente y refinado este tipo de cultura, legitimando su rol violento como guardián del orden y la justicia a través de la fuerza, controlador del sistema educativo y del desarrollo social y económico de la población (Adams, 2014).

El autor menciona diversos aspectos que caracterizan a las naciones dominadas por una Cultura de Guerra: (1) el neocolonialismo, (2) las economías basadas en explotación, (3) el tráfico de armas y drogas, (4) el control de la información (confidencialidad, secrecía y propaganda), (5) la identificación de un "enemigo", (6) la educación para la Cultura de Guerra, (7) la dominación masculina, (8) el racismo institucional y actitudinal. A estas características añadiríamos un aspecto importante: (9) la agresión contra la biodiversidad. La perspectiva ofrece una explicación parcial del por qué las iniciativas de las instituciones vinculadas al Estado, pese a su discurso de paz, no han podido por sí solas construir soluciones pacíficas a los problemas, viables y a largo plazo. Además, esclarece la razón por la que los movimientos sociales en defensa de los territorios han rebasado y descalificado este sistema del Estado-nación.

Como enfoque alternativo, Adams señala la Cultura de Paz entendida como un horizonte hacia donde impulsar las transformaciones de las sociedades mediante: (1) Educación para una

cultura de paz, (2) Desarrollo sostenible, (3) Respeto a los derechos humanos, (4) Igualdad entre mujeres y hombres, (5) Participación democrática, (6) Comprensión, tolerancia y solidaridad, (7) Comunicación participativa y libre circulación de información y conocimientos, (8) Paz y seguridad internacionales (con prioridad en el desarme). Añadiríamos otro aspecto de relevancia para este tipo de sociedad: (9) Respeto y cuidado de otras formas de vida. La sociedad civil organizada puede tener un papel importante en la transformación hacia la Cultura de Paz.

4.3 La paz cotidiana

A la luz de las problemáticas y la complejidad encontrada, la propuesta de una "paz cotidiana" de Roger Mac Ginty nos parece particularmente apropiada para diseñar y construir los caminos de paz en el contexto que nos ocupa (Mac Ginty, 2021). Esta se articula desde la necesidad de replantearse la visión tradicional de las soluciones y resolución de conflictos. Asumimos comúnmente que la paz proviene de y es velada por el Estado y las instituciones que lo representan, sin embargo, las soluciones oficiales a menudo no resuelven el conflicto, como sucede en nuestra región. Más aún, al gestionar conflictos el poder institucionalizado suele ejercer opresión y violencia. El paradigma alterno consiste en crear formas ascendentes de paz, construidas por individuos en la cotidianidad y en la escala local. Es una perspectiva más humana e íntima tanto del conflicto como de la paz.

Así como la ausencia de paz altera nuestra vida cotidiana, es la cotidianidad este nivel primario desde donde se puede gestar la paz. Las sociedades en conflicto pueden "perturbar el conflicto" y de esta manera romper el círculo vicioso de la violencia si tan solo asumen su poder de cambiar la realidad. La vida diaria es

donde los individuos y los colectivos pueden desplegar los valores de sociabilidad, reciprocidad y solidaridad, y es desde este nivel donde se puede cultivar la empatía y la compasión por el prójimo. Al contrario que en las narrativas oficiales de paz, donde el papel de las mujeres solía ser invisibilizado, en esta propuesta emergente la perspectiva de género es importante al afirmar el protagonismo de las mujeres en gestar resistencia cotidiana a la violencia, al igual que el papel de la familia como cuna de valores, saberes y actitudes de paz.

Como señala Alice De Rosa, la idea de Mac Ginty nos anima a cambiar nuestra visión de la paz en general, pues reubica el poder de interrumpir el conflicto y sembrar la paz desde instituciones a la gente común y "demuestra que la paz cotidiana puede amplificarse tanto verticalmente hacia soluciones oficiales como horizontalmente de forma contagiosa" (De Rosa, 2021, p. 302). Esta es la visión que insipra nuestra discusión y las conclusiones.

5. Algunos aprendizajes en torno a la conservación, la (no-)participación y la paz cotidiana ausente

A continuación, resumimos algunas lecciones emergentes del diálogo con la perspectiva de paz que nos ayuda a la comprensión más plena de la problemática, a afinar algunas cuestiones epistemológicas y replantear estrategias de colaboración para la conservación participativa en Mandinga.

5.1 Comprender el escenario y el problema desde la ausencia de paz

Mirar desde esta nueva perspectiva nos revela el problema de trasfondo que es la ausencia de paz. Nos enfrentamos a un problema complejo, multidimensional y multiescalar donde existe una fuerte interdependencia entre los niveles y aspectos a tomar en cuenta. La ausencia de paz a nivel local expresa un contexto conflictivo y violento en escala más amplia que afecta la paz y la armonía cotidiana en el país. La destrucción de mundos relacionales se expresa en la desarticulación del tejido social, la pérdida de la autonomía y la destrucción física del territorio. La desmotivación y la no participación local tiene que ver directamente con la ruptura de esta fina trama. Bajo múltiples presiones del mundo contemporáneo (entre las que destacan transformaciones territoriales, basadas en apropiación de territorios por el capital y despojo de comunidades y la mercantilización de la vida y del individuo) la valoración de lo común y la ética del cuidado han estado diluyéndose en diversos ámbitos de la vida social. La reconstrucción de los valores y sentidos comunes ayudaría a enfrentar las problemáticas socioambientales complejas desde la escala local que podría permear en otras escalas. Sin embargo, en el SLCM las relaciones entre los actores y entre los sectores tienen carácter conflictivo, se encuentran rotas o débiles. No hay espacios de diálogo desde los que se podría revertir esta tendencia autodestructiva. Esto nos muestra la circularidad de los procesos que tienden a reforzar el conflicto, la no-colaboración y no-participación en ausencia de paz.

5.2 Resistir y romper el círculo vicioso de la conflictividad desde la cotidianidad

La emergencia de otros escenarios posibles – armoniosos, solidarios y colaborativos – requiere de resistencia a la opresión del sistema y del poder que ha desarticulado nuestros mundos de vida relacionales sembrando incertidumbre, inseguridad, desconfianza, competencia, desmotivación y resignación. Requiere confrontarse con la narrativa de la violencia y buscar las contra-narrativas que nos devuelven el sentido de la vida, la convivencia y del bien común. Como señalamos antes, la inacción de los reguladores institucionales de conflictos o su apoyo abierto a los que generan estos conflictos nos obliga a transformar formas de pensar sobre quién tiene el poder y la responsabilidad de pacificar las relaciones. Esto significa reconocer e implicar la cotidianidad como la dimensión principal en la que diversas alternativas pacíficas a conflictos socioambientales se construyen, e implicarnos, como individuos y comunidades, en el cambio. Las nuevas escalas concebidas a través de lo cotidiano, lo local y lo personal nos sitúan con "cuerpo y alma" en el lugar, lo cual condiciona reconstrucción de vínculos comunitarios y territoriales lastimados. Desde allí será posible romper el círculo vicioso y expandir la paz en otros niveles, escalas y ámbitos de la vida social.

5.3 Des-empoderar, empoderar o construir poderes alternativos con perspectiva de género

Lo anterior nos lleva a la reflexión sobre la necesaria trasformación de las relaciones de poder. Des-empoderar a los que toman decisiones que violentan, empoderar a nuevos actores o construir conjuntamente nuevas configuraciones sociales que buscan el bien común, son las principales opciones, al menos a nivel di-

scursivo. En la comunidad de Mandinga y Matoza hemos encontrado que las mujeres en general, y en especial las docentes y las mujeres organizadas en la Junta de Mejoras conforman el sector con cierto interés e iniciativa en organizarse y participar en el cuidado del lugar, la comunidad y el medioambiente, mientras que el desinterés y la resistencia se han manifestado por parte de varones adultos (tanto pescadores como sector restaurantero y turístico) y jóvenes que miran hacia otros valores al no tener un ejemplo alternativo que les inspire. Potenciar este protagonismo latente de las mujeres es lo que hemos trabajado mediante talleres participativos con estos dos grupos organizados. Es importante señalar que esta disposición desigual de intereses en transformar el *statu quo* no es casual, sino que corresponde a la configuración sistémica patriarcal reforzada con los nuevos proyectos de desarrollo en la zona, en la que las mujeres –las principales responsables de cuidados y reproducción social y cultural de la comunidad– son uno de los sectores más afectados y desafiadas por el cambio.

5.4 La categoría de cuidado incluye la conservación de la biodiversidad

La categoría de cuidado es, como señalamos, cercana a la cotidianidad del género femenino que se ha mostrado como el principal aliado de la conservación en Mandinga. El término técnico-científico de conservación ecológica debe nutrirse con los sentipensares locales asociados a los cuidados que ellas realizan desde la cotidianidad, a manera de una ampliación semántica que enriquezca el significado de la conservación ecológica desde lo simbólico, lo emotivo y lo humano. El valor de cuidados es muy cercano a los valores que ayudan a sembrar la paz, puesto que el cuidar

nace desde la empatía y la compasión, y se realiza por medio de sociabilidad, reciprocidad y solidaridad entre los seres humanos y no humanos. Los cuidados dan la seguridad, la confianza y la dignidad a aquellos que los reciben. Este bienestar que es el resultado de cuidados sin duda puede ser identificado con el estado de paz cotidiana. "Cuidar lo que nos cuida" es un principio de reciprocidad fundamental para que el proceso de cuidado sea sustentable, es decir viable a largo plazo. Las mujeres deben ser reconocidas y protegidas también por su papel que tienen, a través de los cuidados cotidianos, en la defensa de la comunidad, el territorio y protección de su patrimonio biocultural.

5.5 La paz entre especies como reto

Si bien los conflictos socioambientales siguen y seguirán presentes en el Sistema Lagunar Costero de Mandinga y fuera de él, recordemos que la confrontación y el conflicto no son características inmanentes de nuestra sociedad ni de la humanidad en sí. La transformación hacia formas pacíficas de gestión de la vida social y ecológica es posible y debe volverse una tarea universal. Así mismo, debemos concebir la paz en una dimensión inter-especies, donde repensemos nuestro lugar compartido con otras formas de vida, desarrollando una racionalidad ambiental sensible y consciente de la codependencia, sanando las relaciones lastimadas que hemos sostenido con otras especies biológicas. Esto será posible con la resignificación de la biodiversidad de los objetos reemplazables o eliminables en los sujetos importantes en nuestros espacios y vidas compartidas. Se requiere de una legislación ambiental mexicana que reconozca a otras especies como sujetos de derecho y se fortalezcan los procesos jurídicos en de-

fensa de la biodiversidad, algo que desde la sociedad civil puede manifestarse hacia el poder judicial mexicano.

5.6 Sumar perspectivas afines para fortalecer el paradigma alternativo de conservación en clave de paz

La propuesta de la conservación participativa debe ir asumiendo estos múltiples retos y reconstruirse en el plano epistemológico, metodológico, político y ontológico.

Vemos necesario integrar el enfoque territorial, la perspectiva decolonial y feminista, el diálogo de saberes, el buen vivir y la noción de los comunes como insumos complementarios para proyectar la paz desde lo cotidiano en un marco de la conservación. El enfoque territorial nos revela que el SLCM es un "territorio en disputa" que involucra un entramado de actores, intereses, acciones, discursos y visiones que, al encontrarse en un espacio, se desencuentran (Beuf, 2017; Hensler y Merçon, 2020). La disputa es, en nuestro caso, sobre diversos destinos del área, ya sea de conservación, urbanización o uso tradicional. De manera complementaria, el enfoque decolonial nos ayuda a redimensionar y reconocer el conflicto como una expresión de luchas ontológicas entre diferentes proyectos de territorio y de vida (Svampa, 2008; Porto Gonçalves, 2009; Escobar, 2014; López y Betancourt, 2021). La propuesta de buen vivir retomada de los pueblos originarios por el movimiento ambientalista, al priorizar la vida, la convivencia, la horizontalidad y la colaboración, lleva a resignificar profundamente nuestras relaciones como seres humanos y como parte de la naturaleza, abriendo la posibilidad de pensar la paz no solo como una característica del mundo social, sino también entre especies (Paradowska, 2020 y 2021). Finalmente, el aporte ecofeminista permite renovar la discusión y el hacer colectivo para proteger la

biodiversidad y la vida en general desde la articulación entre cuerpos, territorios y cuidados (Cruz-Hernández *et al*, 2020; Haesbaert, 2020). En el sentido metodológico, el diálogo de saberes (Argueta *et al*., 2011) y la cogestión adaptativa de espacios y recursos deben guiar la acción hacia la conservación. La perspectiva de la paz cotidiana se revela como otra mirada complementaria y necesaria para pensar las estrategias de transformación social hacia la conservación de la biodiversidad y el cuidado de la vida (Adams, 2014; Mac Ginty, 2021). Sumar enfoques y esfuerzos basados en los valores compartidos ayudará a construir alianzas para transformar nuestras realidades desde un paradigma de paz, sustentabilidad, dignidad y justicia, reales y vividas en la cotidianidad.

6. Acciones solidarias para la reconstrucción colectiva de la paz cotidiana como condición para conservar

A lo largo del presente capítulo hemos señalado que las alternativas no violentas para ejercer la conservación participativa en un escenario socioambiental conflictuado encuentran obstáculos de gran complejidad. Lo que intentamos resaltar aquí es la interdependencia entre la conflictividad sistémica, la ausencia paz cotidiana, el deterioro de la noción de la naturaleza como un bien común y la no-participación en defensa de este bien común. Es el escenario que encontramos en el Sistema Lagunar de Mandinga.

La conflictividad socioambiental en el SLCM no es exclusiva del lugar, sino manifiesta una condición sistémica *in crescendo* bajo el sistema neoliberal, individualista y extractivista predominante no solo en Veracruz, sino en México y Latinoamérica. La llamada "cultura de guerra" en la costa veracruzana se expresa

en mecanismos propios del neocolonialismo y las economías basadas en explotación, violencia directa, dominación masculina, racismo institucional y actitudinal, agresión contra la biodiversidad y contra sectores sociales más vulnerables.

El aprendizaje más evidente de esta experiencia es que impulsar la participación y el cuidado del medioambiente en un escenario fracturado y violento no tendrá éxito, a menos que haya transformaciones profundas del contexto social, político, económico e institucional, capaces de crear condiciones de reconstruir el tejido social y recuperar la confianza, los valores y el bien común en territorios de vida de las comunidades. Para ello, los enfoques de la cultura de paz y la paz cotidiana nos ofrecen una orientación importante para repensar y gestionar estas transformaciones en la región lagunar de Mandinga.

¿Qué significa todo esto en términos prácticos de acción en nuestra área de trabajo? El proyecto tuvo que adaptarse a este panorama y giró en función de los mensajes que recibimos desde el territorio y sus habitantes. Ha sido justo y necesario solidarizarse con las preocupaciones locales y desde el diálogo buscar el bien común, fortaleciendo la débil demanda de conservación. En otras palabras, nos vemos obligados a trabajar no desde el protagonismo, sino desde el acompañamiento de pequeñas acciones que restablecen la paz y la armonía local. La facilitación de espacios de diálogo y la reconstrucción de lo común emergen como dos ejes de acción viable en la comunidad.

Comenzamos trabajando con los sectores sociales más desfavorecidos, pero que actualmente tienen mayor presencia en la vida comunitaria y abren posibilidades de colaboración para la conservación. Estas son las mujeres organizadas en torno a la Junta de Mejoras y las docentes de educación básica. De igual

manera, es importante la integración de juventudes e infancias, pues de ellas depende el futuro. La alianza con la academia y la sociedad civil organizada (incluso otros sectores como medios de comunicación) puede ser una gran oportunidad para impulsar procesos educativos y fomento de valores.

La construcción de lo común se realiza en el marco de los talleres con estos dos grupos involucrados y desde otros espacios públicos con la comunidad en general, en torno a la reconstrucción de la historia local, la búsqueda de reconocimiento de su identidad alvaradeña y afrodescendiente, la resignificación de sus fiestas como la Feria del Ostión como evento que cohesiona la comunidad, reflexionando colectivamente los beneficios sociales, culturales y económicos de un pueblo limpio, conservado y estéticamente llamativo, entre otros temas (Figura 4). Acciones tan simples como mantener el orden y la limpieza en nuestro espacio cotidiano, priorizar la salud (en todas sus esferas) personal y familiar y/o destinar una parte del día a reforzar aprendizajes con los vecinos, pueden marcar la diferencia que de paso a un entendimiento del bien común. Las comunidades que integran la cultura de paz son más atractivas para el turismo responsable y se liberan oportunidades de financiamiento y colaboración para ellas. Esto sólo será posible si esta iniciativa trasciende a otras esferas de vida local, ayudando al mejoramiento en la gestión de conflictos, la búsqueda de alternativas contra la desmotivación y la desesperanza mediante la participación y el entendimiento mutuo. Se trata de reconocer las potencialidades individuales para reconocer las potencialidades grupales y beneficios mutuos.



Figura 4. Taller de mapeo del territorio y de los conflictos socioambientales con las mujeres organizadas de Mandinga y Matoza, 3 de abril 2023 (Fuente: Fotografía de Adrián Ciprés Chávez).

Para cerrar, volvemos a nuestra inquietud inicial que motivó este trabajo: no podemos concebir la conservación como un estado que solo se mantiene en formato simulado gracias al uso de la fuerza, la afectación de derechos humanos y la destrucción de ontologías territoriales de los pueblos, en cambio sí, como un proceso pacífico que debemos cultivar individual y colectivamente. Creemos que es una tarea necesaria y urgente sumarnos a estos esfuerzos para que la perspectiva de paz permee diversos campos de la existencia y acción humana, entre los cuáles el cuidado de la vida y de su diversidad se sitúa como ámbito prioritario de atención colectiva.

Agradecimientos

Agradecemos al Centro de Investigaciones Tropicales de la Universidad Veracruzana y CONAHCYT por la beca de doctorado 2022-000002-01NACF-01750 que facilitó la realización de este proyecto de investigación. A The Rufford Foundation y su apoyo mediante Rufford Small Grant (40560-2) que permitió financiar una gran parte del trabajo de campo. Un agradecimiento especial a la comunidad de Mandinga y Matoza por recibirnos, compartirnos sus conocimientos y confiarnos un proyecto de vida en común.

Referencias

Aburto Ríos, P. (2019). *Diagnóstico ambiental del sistema lagunar Mandinga mediante el modelo conceptual Presión–Estado–Respuesta* [Tesis de maestría]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. https://repositorioinstitucional.buap.mx/items/c1d1cc8c-e8ae-42f2-96c0-61c5d529a9fc

Adams, D. (2014). *Cultura de paz: una utopía posible*. Herder.

Aguilar Sánchez, M. R. (2018). Protestas socioambientales e inseguridad en el estado de Veracruz, 2010–2016. *Contraste Regional*, 6(11), 51–74.

Aguirre Beltrán, G. (1994). *El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.

Alatorre Frank, G., Merçon, J., Rosell García, J.A., García Reyes, I.B., Ayala-Orozco, B., y Lobato Curiel, V.A. (2016). *Para construir lo común entre los diferentes: guía para la colaboración intersectorial hacia la sustentabilidad*. Red de Socioecosistemas; Sustentabilidad; Grupo de Estudios Ambientales A. C.

Aldasoro Said, G. A. (2015). *La microcuenca de Mandinga: aportaciones a su historia socioambiental* [Tesis de maestría]. Universidad Veracruzana. https://www.uv.mx/veracruz/mep/files/2012/10/Tesis-Gabriel-Aldasoro-Said.pdf

Aldeco, J., Cortés Ávalos, G., y Jurado Molina, J. (2015). Adaptaciones culturales y económicas a cambios provocados por la tala de mangle y deterioro pesquero en Mandinga, Veracruz. *Sociedades Rurales, Producción y Medio Ambiente*, 15(29), 137–158.

Andrade Guevara, V.M. (2018). Violencia y régimen político en Veracruz, México: 1936–2016. *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 35, 55–78. https://doi.org/10.14482/memor.35.10802

Argueta Villamar, A., Corona-M., E., y Hersch Martínez, P. (2011). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. UNAM; CRIMA; Universidad Iberoamericana.

Arratibel, J. A. (2023, 30 de agosto). Aguas negras al río y gases tóxicos: así contaminaba una planta operada por una empresa japonesa en Veracruz. *El País*. https://elpais.com/mexico/2023-08-31/aguas-negras-al-rio-y-gases-toxicos-asi-contaminaba-una-planta-operada-por-una-empresa-japonesa-en-veracruz.html

Arista, L. (2022, 10 de enero). Con 43 homicidios, Veracruz registra un violento arranque de año. *Expansión política*. https://politica.expansion.mx/estados/2022/01/10/con-43-homicidios-veracruz-registra-un-violento-arranque-de-ano

Beuf, A. (2017). El concepto de territorio: de las ambigüedades semánticas a las tensiones sociales y políticas. En A. Beuf y P. Rincón (eds.), *Ordenar los territorios: perspectivas críticas desde América Latina* (pp. 3-21). Universidad de los Andes; Universidad Nacional de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos.

Brenner, L. (2010). Gobernanza ambiental, actores sociales y conflictos en las áreas naturales protegidas mexicanas. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(2), 283–310.

Brenner, L. (2020). La gestión participativa de áreas naturales protegidas mexicanas. *Revista Mexicana de Sociología*, 82(2), 343-373.

Brenner, L., y de la Vega-Leinert, A. C. (2014). La gobernanza participativa de áreas naturales protegidas: el caso de la Reserva de la Biosfera El Vizcaíno. *Región y Sociedad*, 26(59), 183–213. https://doi.org/10.22198/rys.2014.59.a77

Buendía Buendía, L., Aldeco Ramírez, J., y Roldán Aragón, I. (2021). Cambios en la cobertura del bosque de mangle (2000–2017) en el sistema lagunar costero de Mandinga, Veracruz, México. *Sociedades Rurales, Producción y Medio Ambiente*, 21(41), 53–76.

Burbano Muñoz, N., Linares Sánchez, M., y Nava León, F. (2018). Riesgos y conflictos socioambientales en Colombia y México. En U. Oswald Spring y S. E. Serrano Oswald (eds.), *Riesgos socioambientales, paz y seguridad en América Latina* (pp. 139–162). UNAM; CRIM. https://ru.crim.unam.mx/handle/123456789/740

Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA). (2022a, 14 de agosto). Proyecto minero Caballo Blanco en Veracruz debe someterse a procedimiento de evaluación de impacto ambiental. *Centro Mexicano de Derecho Ambiental*. https://www.cemda.org.mx/proyecto-minero-caballo-blanco-peia/

Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA). (2022b). *Informe sobre la situación de las personas y comunidades defensoras de los derechos humanos ambientales en México*. Centro Mexicano de Derecho Ambiental A. C.

Cerrón Jorge, L. A. (2000). La conflictividad escolar como reflejo social: tomando una perspectiva global del problema. *Tarbiya: Revista de Investigación e Innovación Educativa*, 25, 7–19.

Cilano Peláez, J. (2023). Ambiente, justicia y desarrollo: conflictos y litigios socioambientales en torno a la ampliación del puerto de Veracruz. *Iustitia et Pulchritudo*, 4(1), 43–55.

Collado, M. E. G., y Hernández, D. G. (2018). La cultura de paz inicia con la educación en valores. *Estudios de Derecho*, 75(165), 45–72.

Cruz Hernández, D. T., Bayón, M., y Jiménez, M. (eds.). (2020). *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas.* Ediciones Abya-Yala; Libertad Bajo Palabra; Bajo Tierra Ediciones.

De Rosa, A. (2021). "Everyday Peace", la contribución de una teoría innovadora a los estudios de la paz y los conflictos. *Revista de Paz y Conflictos*, 14(1), 298–303. https://doi.org/10.30827/revpaz.v14i1.20806

Durand, L. (2017). *Naturalezas desiguales: discursos sobre la conservación de la biodiversidad en México*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; UNAM. https://doi.org/10.22201/crim.9786070291463e.2017

Ericson, J. A. (2006). A participatory approach to conservation in the Calakmul Biosphere Reserve, Campeche, Mexico. *Landscape and Urban Planning*, 74(3–4), 242–266. https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2004.09.006

Escobar, A. (2015). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Universidad del Cauca. https://doi.org/10.2307/j.ctvpv504m

Global Atlas of Environmental Justice. (s.f.). EJAtlas – *Global Atlas of Environmental Justice*. https://ejatlas.org/

Gobierno del Estado de Veracruz. (2019). Programa especial Cultura de Paz y Derechos Humanos 2019–2024. Órgano del Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave.

González Martínez, J. R. G. (2004). Cambios y permanencias en una sociedad local de pescadores en el Golfo de México. ¿Final de una larga duración? *Anuario IEHS*, 19, 285–304.

González, M., González, K. C., Hernández, M. G., y Medellín, U. S. I. (2011). "Nosotros somos del mar, el mar es nuestro." Tensión territorial en una comunidad pesquera del Golfo de California: el caso de Bahía de Kino, Sonora, México. En G. Alcalá (ed.), *Pescadores en América Latina y el Caribe: espacio, población, producción y política. Volumen I* (pp. 71–105). Universidad Nacional Autónoma de México.

Haesbaert, R. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29), 267–301. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200267

Hensler, L., y Merçon, J. (2020). Áreas naturales protegidas como territorios en disputa: intereses, resistencias y acciones colectivas en la gestión compartida. *Sociedad y Ambiente*, 22, 180–211. https://doi.org/10.31840/sya.vi22.2101

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (15 de mayo de 2024). *Consulta de indicadores sociodemográficos y económicos por área geográfica*. https://www.inegi.org.mx/

Jiménez, E. V., López-Sagástegui, C., Cota Nieto, J. J., y Osorio, I. M. (2018). Comunidades costeras del noroeste mexicano haciendo ciencia. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 39(153), 129–165. https://doi.org/10.24901/rehs.v39i153.393

Leff, E. (2003). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: sentidos y senderos de un futuro sustentable. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 7, 13–40. https://doi.org/10.5380/dma.v7i.3042

López, P., y Betancourt, S. M. (2021). *Conflictos territoriales y territorios en disputa: re-existencias y horizontes societales frente al capital en América Latina.* CLACSO.

Man, R. (2010). La microhistoria como referente teórico-metodológico: un recorrido por sus vertientes y debates conceptuales. HAO, 30, 167–173. https://doi.org/10.36132/hao.v0i30.822

Mac Ginty, R. (2021). *Everyday peace: How so-called ordinary people can disrupt violent conflict*. Oxford University Press.

Morales, F. (2 de febrero de 2023). Privatizar la Laguna de Mandinga, una ambición inmobiliaria más en la Riviera Veracruzana. *ZonaDocs*. https://www.zonadocs.mx/2023/02/02/privatizar-la-laguna-de-mandinga-una-ambicion-inmobiliaria-mas-en-la-riviera-veracruzana/

Morales García, A. D., y Morales García, J. J. (2017). Combate efectivo de los delitos contra la biodiversidad en México como herramienta de conservación de la biodiversidad. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 51(2), 407–428. https://doi.org/10.5290/noma.55473

Navarro Duarte, C. L. (2017). *Organización territorial e identidades de los pueblos de la Laguna de Mandinga, Veracruz* [Tesis de maestría}. Centro de Investigación en Geografía y Geomática. https://centrogeo.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1012/241

Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales. (14 de noviembre de 2023). *México*. https://olca.cl/oca/enlista02.php?pagn=0&c_sel=7&b_op=02024200

Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales. (1998). *Guía metodológica para la gestión comunitaria de conflictos ambientales*. https://olca.cl/oca/informes/Guia-metodologica-conflictos-ambientales.pdf

Paradowska, K. B. (2020). Gestionando el buen vivir en un entorno local: estrategia transdisciplinaria y colaboración en red en la periferia de Xalapa, México. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, (25), 25–56. https://doi.org/10.36551/2081-1160.2020.25.25-56

Paradowska, K. B. (2021). La perspectiva del buen vivir en los procesos educativos informales: experiencias, retos y oportunidades en la periferia de Xalapa. En A. R. Guzmán, D. A. Fabre y P. G. Ortega (eds.), *Miradas colectivas, rutas y aportes a la sustentabilidad* (pp. 221–241). Secretaría de Medio Ambiente del Estado de Veracruz.

Porto-Gonçalves, C. W. (2009). De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. *Polis*, 8(22), 121–136. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682009000100008

Ruíz Jiménez, J. A. (2004). Conflicto. En M. López Martínez (ed.), *Enciclopedia de paz y conflicto* (pp. 149–152). Universidad de Granada.

Svampa, M. (2008). La disputa por el desarrollo: territorio, movimiento de carácter socioambiental y discursos dominantes. En M. Svampa (ed.), *Cambio de época: movimientos sociales y poder político* (pp. 1–31). Siglo Veintiuno Editores y CLACSO.

Tabal, I. (26 de julio de 2022). Fraccionamientos de lujo nos quieren desplazar: pescadores de Mandinga. *La Silla Rota*. https://lasillarota.com/veracruz/reportajes/2022/7/26/fraccionamientos-de-lujo-nos-quieren-desplazar-pescadores-de-mandinga-385846.html

UNESCO. (1989). *El manifiesto de Sevilla sobre la violencia: preparar el terreno para la construcción de la paz*. UNESCO.

Vargas del Río, D., y Brenner, L. (2013). Ecoturismo comunitario y conservación ambiental: la experiencia de La Ventanilla, Oaxaca, México. *Estudios Sociales,* 21(41), 32–63. https://doi.org/10.24836/es.v21i41.73

Zerega, G. (28 de septiembre de 2022). México se convierte en el país más mortífero para los ambientalistas con 54 asesinatos en 2021. *El País*. https://elpais.com/america-futura/2022-09-29/mexico-se-convierte-en-el-pais-mas-mortifero-para-los-ambientalistas.html

Hacia la gestión comunitaria del agua en el Sistema Lagunar de Alvarado, Veracruz

María del Carmen Maganda Ramírez; María del Socorro Aguilar-Cucurachi; Xochitl del A. León-Estrada, Hugo López-Rosas; Patricia Moreno-Casasola Barceló; Citlalli Alhelí González-Hernández

Introducción

La disponibilidad de agua potable, como un derecho humano, es fundamental para garantizar la dignidad humana y mantener un nivel de vida y bienestar adecuado. En ausencia de agua potable, las comunidades enfrentan desafíos significativos que afectan su calidad de vida, desde la salud hasta su bienestar económico y social. Este contexto es especialmente relevante en comunidades rurales rodeadas por cuerpos de agua en las costas de México que, paradójicamente, sufren de escasez de agua potable y los problemas de acceso son realidades cotidianas que impactan profundamente en la vida de sus habitantes.

Nuestro objetivo es visibilizar las acciones cotidianas de los pobladores de una comunidad rural costera con una situación

hídrica poco privilegiada, y reflexionar sobre su historia y proceso organizativo como potenciales gestores comunitarios del agua. Las acciones para abastecerse de agua son un acto de resiliencia importante para el bienestar cotidiano y, aunque no tengan reconocimiento ni apoyos de ninguna autoridad, el valor de resolver una necesidad vital siembra esperanza y paz.

El capítulo inicia con una contextualización hacia la vulnerabilidad hídrica y el derecho humano al agua de lo global a lo local, incluyendo datos relevantes de la cobertura de agua potable a diferentes escalas, pero aterrizando en la problemática del agua en México y en el estado de Veracruz. Retomamos los planteamientos de la ecología política sobre las desigualdades prevalecientes, conflictos por el agua y los movimientos de defensa y reivindicación. Seguido por una breve reflexión teórica sobre la participación social, la alfabetización hídrica con orientación hacia los saberes locales y la reivindicación social por el derecho al agua como un derecho social para el bienestar humano. Cerrando esta sección con el marco normativo internacional y nacional para la emergencia de gestores comunitarios del agua.

El apartado metodológico describe la combinación de herramientas participativas y las características sociodemográficas e hidrológicas de la comunidad Costa de San Juan, municipio de Alvarado, Veracruz. Posteriormente, desglosamos los hallazgos recabados con los talleres participativos del diagnóstico socioambiental comunitario, con enfoque a las acciones de gestión comunitaria. Las conclusiones abren vetas de continuidad hacia el escalamiento geográfico en otras comunidades costeras y rurales, así como el desarrollo de metodologías de investigación-acción participativa que acompañen procesos de fortalecimiento orga-

nizativo, contribuyendo tanto al avance académico como al fortalecimiento de las capacidades autogestivas del territorio.

1. El agua, su vulnerabilidad y nuestro derecho

1.1 Nivel global de la problemática

1.1.1 La vulnerabilidad del agua potable en el siglo XXI

El cambio climático tiene un impacto significativo en el suministro de agua para uso doméstico a nivel global. Los patrones de lluvia se están volviendo impredecibles, desde lluvias torrenciales hasta la ausencia por largos periodos, produciendo sequías extremas o más prolongadas, exacerbando la contaminación del agua con sedimentos, patógenos y pesticidas. La mayoría de los impactos del cambio climático recaen sobre el suministro y disponibilidad del agua (Organización de las Naciones Unidas Agua, s.f.).

Según el Informe Mundial de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de los Recursos Hídricos (2023), aproximadamente la mitad de la población mundial enfrenta una grave escasez de agua. En las últimas dos décadas, el almacenamiento de agua terrestre ha disminuido a un ritmo de un centímetro por año, afectando la seguridad hídrica de una sexta parte de la población mundial. El aumento del nivel del mar y la erosión de playas aumentan la salinización de las aguas subterráneas en la zona costera, disminuyendo la disponibilidad de agua dulce para las comunidades que ahí habitan. En conjunto, estos desafíos subrayan la

urgente necesidad de acciones coordinadas a nivel mundial para abordar la crisis hídrica y alimentaria de la humanidad.

Estudios recientes han mostrado que las actividades humanas han forzado el sistema de agua dulce de la Tierra mucho más allá de las condiciones estables que prevalecían antes de la industrialización (Wang-Erlandsson *et al.*, 2022; Porkka *et al.*, 2023). La disponibilidad de agua dulce del planeta ha disminuido como resultado de la construcción de presas, los pozos de extracción a distintas profundidades, las concesiones a la industria refresquera y cervecera, el riego a gran escala, entre otras acciones. Esto ha reducido la capacidad de los sistemas para regular procesos ecológicos y climáticos vitales para nuestra supervivencia. Asimismo, ha aumentado la frecuencia de condiciones excepcionalmente secas o húmedas por desviaciones del caudal de los arroyos y de la humedad del suelo en zonas mucho más extensas que durante el periodo preindustrial.

El manejo del agua ha sido predominantemente extractivo, priorizando la explotación del recurso sobre su sostenibilidad , brindando limitada sostenibilidad al recurso y con una eficacia orientada a la demanda, pero no de necesidades humanas. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), alrededor de 2,200 millones de personas carecen de servicios de agua potable gestionados de forma segura y más de 2,000 millones viven en países con escasez de agua (WHO/UNICEF, 2023). Estamos frente a lo que algunos llaman la "triple crisis planetaria": el cambio climático, la contaminación y la pérdida de biodiversidad (UNFCC, 2022). Los tres elementos están intrínsecamente relacionados con la escasez del agua, vinculada con la gestión de este recurso. Dourojeanni y Jouravlev (2001), Castro (2007) y Tortataja (2010)

argumentan que la crisis del agua es un asunto de gestión y de gobernanza, y que debemos tener derecho a un recurso hídrico eficaz, eficiente y equitativamente gobernado.

1.1.2 El agua como derecho y el marco normativo internacional

La Asamblea General de las Naciones Unidas (2010), mediante su Resolución A/RES/64/292, declaró un derecho humano fundamental el acceso seguro a un agua potable, salubre y al saneamiento. Este Derecho Humano al Agua y Saneamiento (DHAS), incluye los siguientes objetivos: • **Suficiente** y continua cantidad para usos personales y domésticos, con un requerimiento mínimo entre 50 y 100 litros de agua por persona por día (WHO, 2003). • **Salubre**, el agua debe ser segura y libre de microorganismos, sustancias químicas y otros residuos, que constituyan una amenaza para la salud de las personas. • **Aceptable**, debe tener un color, olor y sabor aceptables para cada uso personal o doméstico. Todas las instalaciones y servicios de agua deben ser apropiados y sensibles a los requisitos de género, ciclo vital y privacidad. • **Físicamente accesible**. Toda persona tiene derecho a un servicio de agua y saneamiento que sea físicamente accesible dentro del hogar, el centro educativo, el lugar de trabajo o la institución sanitaria, o en sus inmediaciones. Según la OMS, la fuente de agua tiene que estar a menos de 1,000 metros del hogar y el tiempo de recogida no debe superar los 30 minutos. • **Asequible**. El agua y los servicios hídricos deben estar al alcance de todos. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo sugiere que los costos del agua no superen el tres por ciento de los ingresos de los hogares (ONU/DHAS, 2010).

El DHAS se originó por iniciativas no oficiales ante la ONU por países sudamericanos, convirtiéndose en uno de los pocos derechos humanos que no están completamente enfocados en Occidente. Antes, durante y después del reconocimiento oficial a este derecho, ha existido y persiste una acción colectiva en diferentes partes del mundo, conformada por organizaciones ambientalistas, académicas y de la sociedad civil a diferentes escalas (principalmente en países en desarrollo y emergentes), llamando la atención sobre las desigualdades en materia de agua y los impactos de los esfuerzos basados en la justicia sobre su gestión en los programas de desarrollo (Koff y Maganda, 2016; Kauffer y Maganda, 2022).

El tema de agua y desarrollo ha sido un eje de discusión en las vertientes ambientales y de desarrollo de la ONU. Previo a la declaración del DHAS, la ONU había establecido los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), con visión del 2000 al 2015. Los ODM prestaron especial atención al reconocimiento del agua como factor fundamental del desarrollo humano (ODM 7c), con directrices específicas para el acceso al agua y al saneamiento. A partir del 2015, con la aparición de la Agenda 2023, los ODM convergieron en los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS) que incluyen el ODS 6.1 con objetivos específicos relacionados con el derecho humano al agua (DHA), el ODS 6.2 con el saneamiento, y el ODS 6.5 relacionado con la gestión integrada de los recursos hídricos (GIRH). Este cambio promovió una visión de principios con esfuerzos colectivos para fomentar el desarrollo y la sostenibilidad en todo el mundo. Kauffer y Maganda (2022) argumentan que el emparejamiento de estos marcos normativos sobre el agua ha introducido una hegemonía normativa que hace más comple-

ja la adopción de estos objetivos en los procesos verticales de lo global a lo local.

Tras años de estos esfuerzos, la crítica situación del agua parece haberse exacerbado. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Agua 2023 inició con un mensaje claro: "no vamos por buen camino para alcanzar el ODS 6 sobre agua y saneamiento para todos". A pesar de la declaración del DHAS, personas en todo el mundo siguen careciendo de acceso diario a servicios de agua potable y saneamiento gestionados de forma segura.

Las declaratorias, los ODM/ODS y las cumbres internacionales proporcionan un marco normativo a nivel global, definido como un sistema de principios codificados a escala de organismos internacionales. Este marco ha sido de utilidad en la generación de estadísticas globales y en proporcionar puntos de referencia para medir la coherencia de la gobernanza transnacional, nacional y subnacional del agua (Koff, 2023), pero también ha demostrado ser excluyente en la práctica. El problema es el enfoque descendente que fomentan, ya que la definición de normas ha llevado a la especificación de objetivos, estrategias, metas e indicadores. Empero, la codificación de normas a través de estos instrumentos internacionales puede proporcionar a una pluralidad de actores un lenguaje normativo y marcos de interés, a través de los cuales pueden articular sus propias reivindicaciones para legitimarlas dentro de un sistema internacional de gobernanza del agua (Koff *et al*., 2023).

1.1.3 Reivindicaciones por el agua

Las realidades locales apenas se tienen en cuenta en las cumbres, y prueba de ello fue la Conferencia de la ONU Agua 2023, don-

de representantes locales latinoamericanos estuvieron presentes, pero no les concedieron voz en las sesiones oficiales (Maganda y Vidriales, 2023). Los instrumentos normativos internacionales siguen enfrentándose al reto de incluir una participación amplia e integradora de las distintas partes interesadas y afectadas. Como Kauffer (2023) sostiene: las iniciativas de arriba a abajo deben ir acompañadas de procesos de abajo hacia arriba a la hora de elaborar políticas del agua.

Es necesario más trabajo en la aplicación de los acuerdos de los foros mundiales del agua, desde la gobernabilidad global hasta la gobernanza local. Además, aún se requiere una mayor participación e integración de las diversas partes interesadas e impactadas por la escasez del agua. Este problema permea a otros niveles y es claro que no todas las voces tienen representatividad en la toma de decisiones por el agua.

Una de las principales demandas de las organizaciones de la sociedad civil latinoamericana durante la Conferencia de la ONU Agua 2023 fue el reconocimiento formal de la gestión comunitaria del agua, como piedra angular en las zonas rurales y periurbanas latinoamericanas. Parte de la demanda es que estas organizaciones comunitarias puedan ser reconocidas formalmente en las leyes y constituciones nacionales del agua, haciéndolas sujetos de derecho a la gestión y acceso a los recursos públicos para atender las demandas de acceso y administración del agua, que ya realizan por cargos honoríficos comunitarios (Maganda y Vidriales, 2023). Esta lucha desciende a nivel continental y nacional.

1.2 Nivel nacional de la problemática

En junio de 2023, el presidente del Consejo Consultivo del Agua aseguró que en México existen 21 millones de personas sin acceso diario al agua potable, necesidad que requiere una inversión aproximada de 120,000 millones de pesos anuales durante 10 años para abatir la problemática (Forbes Staff, 2023), a pesar de contar con el artículo 4to constitucional dedicado al derecho humano al agua.

La Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) y la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) reportaron que en 2020 la cobertura nacional de agua potable fue de 96.1%, y la cobertura de alcantarillado de 95.2%. No obstante, existen diferencias entre zonas geográficas, por ejemplo, en algunas entidades del sursureste (Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Veracruz y Tamaulipas) se cuenta con menor acceso de agua entubada (<90%), mientras que en las entidades del norte del país (Baja California, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas) existe mayor porcentaje de viviendas con dicho servicio (>95%) (SEMARNAT, 2023).

Cabe señalar que, pese a los altos porcentajes de cobertura, existen estudios más focalizados que brindan otra perspectiva a nivel del acceso al agua en los hogares. Uno es la Escala de Experiencias de Inseguridad del Agua en el Hogar (HWISE, por sus siglas en inglés), una herramienta para monitorear las percepciones de la inseguridad por falta de agua, al tiempo que identifica sus determinantes y las consecuencias que dicha inseguridad tiene en la salud, nutrición y bienestar de las personas. En México fue recientemente integrada en la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición Continua (ENSANUT Continua, 2021), la cual permite cuantificar las experiencias de los hogares relacionadas con el acceso y el uso del agua, para compren-

der mejor los problemas con el agua. Un estudio sobre la ENSANUT Continua 2021 y 2022 presentó datos de prevalencia de inseguridad del agua en los hogares[24], a nivel nacional de 16.3% en 2021 y 16.5% en 2022. Estas cifras se traducen en más de seis millones de hogares en México con experiencias adversas relacionadas con la falta de acceso, disponibilidad y uso del agua (Muñoz-Espinoza *et al.*, 2023).

En el estado de Veracruz opera un escenario similar al nacional. La misma fuente SEMARNAT/CONAGUA reportó que en 2020 el estado tenía una cobertura del 91.3% de agua potable, contra el 8.7% de la población estatal, poco más de setecientos mil habitantes sin acceso a servicios de agua potable (SEMARNAT, 2023). Desafortunadamente, no existe una encuesta ENSANUT Continua publicada con indicadores HWISE a nivel del estado de Veracruz. Dicha entidad está comprendida en la Región Centro (Hidalgo, Tlaxcala y Veracruz) de la ENSANUT 2021 y 2022, cuya prevalencia de inseguridad del agua a nivel regional fue del 15.7 y 15.6% respectivamente. Muñoz-Espinosa y colaboradores (2023), confirman (a nivel nacional y regional) que el recurso se encuentra fuertemente amenazado, generando experiencias de inseguridad del agua en los hogares, y no garantiza la seguridad para futuras generaciones.

Las experiencias de inseguridad y el desabasto o escasez del agua da lugar a escenarios de desigualdad que tienden a generar inestabilidad social. La inseguridad del agua puede poner en riesgo el tejido social al ser una fuente de conflictos (Becerra Pérez *et al.*, 2006). Es necesaria más información empírica para

[24] El indicador "Prevalencia de inseguridad del agua en los hogares" incluye una batería de tres secciones de preguntas relacionadas con la disponibilidad "no hubo agua/no apta para beber", "interrupción del suministro" (la fuente principal de donde obtiene agua para el hogar se interrumpió) y "preocupación" (sentimiento generalizado de preocupación por problemas relacionados con el agua). https://ensanut.insp.mx/index.php

conocer la situación que enfrentan más hogares en distintas regiones, en nuestro caso en zonas costeras de Veracruz, específicamente en las llanuras de la cuenca del Papaloapan.

1.3 Nivel local de la problemática

La cuenca del Papaloapan ocupa el segundo lugar en extensión en México. Nuestro estudio de caso se ubica en la microcuenca Llanuras del Papaloapan, la cual recibe los caudales de los Ríos Blanco, Papaloapan, Tesechoacán y San Juan. Forma un complejo extenso de lagunas y diversos tipos de humedales, rico en pesca y tradiciones, que se comunica con el mar por una boca situada en el puerto de Alvarado (Figura 1).

En muchos casos, diversos pueblos y culturas han aprovechado históricamente los recursos naturales de las cuencas y microcuencas, configurando zonas multiétnicas, como la cuenca del Papaloapan (Aguirre Beltrán, 1992; Stark, 2008), con desarrollos poblacionales complejos y paisajes culturales construidos diacrónicamente donde problemas locales impactan regionalmente.

Las microcuencas del bajo Papaloapan interactúan con otras, generando relaciones de interdependencia territoriales, económicas y sociales que se entretejen en un socio-ecosistema donde cohabitan diferentes seres vivos. Los procesos naturales y antrópicos del paisaje en un socioecosistema especifico son el resultado de tal interdependencia, en la cual se observan formas culturales, conflictos y problemáticas socioambientales multifactoriales y multiescalares.

Las comunidades ribereñas de la cuenca baja del Papaloapan especialmente en el Sistema Lagunar de Alvarado (SLA) están rodeadas de un entorno paisajístico, pero enfrentan problemas sustanciales en el acceso a agua potable y su contaminación. Con una superficie de más

de 300,000 ha, este complejo de humedales es el tercero más grande de México y alberga la mayor extensión de manglar del estado de Veracruz y la segunda más grande del Golfo de México (Rodríguez Luna *et al.*, 2011). Además del manglar, el SLA comprende otros humedales ligeramente salobres o de agua dulce, como humedales herbáceos, palmares inundables, selvas inundables, playas arenosas y dunas costeras. Estos ecosistemas son base de sistemas ganaderos y de cultivo, principalmente pastizales inundables para el ganado bovino y plantaciones de caña de azúcar. Por su importancia, desde 2004 es reconocido como Sitio Ramsar número 1355, Sistema lagunar de Alvarado.

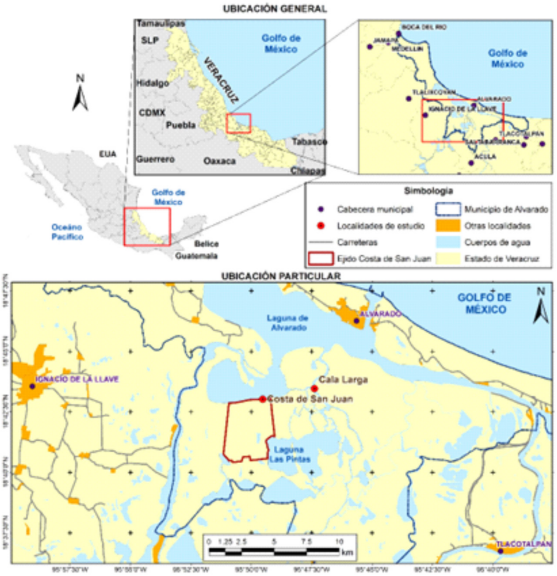


Figura 1. Mapa de ubicación del sitio (Fuente: elaboración propia).

Este sistema alberga una alta diversidad de fauna acuática y es hábitat de una gran variedad de peces y crustáceos que son la base de la actividad pesquera, como el manatí, el cangrejo azul, la naca

y tortugas de agua dulce, algunas consideradas en riesgo. El aprovechamiento de estos humedales data de épocas prehispánicas y actualmente, a pesar de tener diferentes categorías de conservación biológica, presenta fuertes impactos consecuencia del cambio de uso del suelo en la cuenca, obras hidráulicas como represas, actividades industriales, petroleras, agrícolas y ganaderas, entre otras.

Los informes del proyecto "Ecohidrología para la sustentabilidad y gobernanza del agua y cuencas para el bien común" (PRONAII Clave 318956), sección Papaloapan, señalan que en las Llanuras del SLA existen mantos freáticos contaminados con coliformes, algunos salinizados;no hay red de agua potable ni alcantarillado en la mayoría de las comunidades alrededor del SLA (excepto por las ciudades); y el acceso al agua dulce por lluvia se hace cada vez más precario por el cambio climático y por la limitada previsión en el uso de este recurso.

2. Enfoque teórico

2.1 Desigualdades prevalecientes, conflictos por el agua y la reivindicación de un derecho social para el bienestar humano

La búsqueda de paz suele ser precedida por un conflicto. La historia de la humanidad contiene numerosos conflictos y/o tensiones en torno al agua, entre limitados ejemplos de colaboración pacífica sobre la gestión compartida de este recurso (Becerra Pérez *et al.*, 2006). Generalmente, los conflictos están asociados a estrategias de gestión que generan desigualdades al privilegiar determinados territorios y grupos sociales (Soares, 2021). La ecología política señala que dichas desigualdades están intrínsecamente relacionadas con

el modelo productivo predominante, que incluye procesos de acumulación, monopolización y privatización de los bienes comunes de un territorio y de la vida misma para garantizar la reproducción del capital (Azamar y Maganda, 2021).

Todavía predomina la desigualdad rural-urbana en el abasto de agua potable, entre otros servicios. En consecuencia, la reivindicación por el derecho al agua como un derecho social para el bienestar humano, y un potencial camino hacia la paz comunitaria, es importante en las historias de empoderamiento de diversos grupos sociales y comunidades en la lucha y defensa de su recurso hídrico. Las historias de movilizaciones y manifestaciones de protesta para exigir el derecho universal al agua surgen de la necesidad de satisfacer necesidades básicas de consumo, pero también como apropiación y autogestión del recurso por parte de los pueblos y grupos sociales que enfrentan extractivismos contemporáneos relacionados con el agua (Kauffer, 2018).

Un ejemplo relevante es la lucha de las mujeres mazahuas por el agua en el sistema Cutzamala, motivadas por alcanzar un bienestar desde lo doméstico esta movilización comunitaria trascendió al ámbito regional y dio como resultado el fortalecimiento de lazos sociales y redes de apoyo territorial (Gómez, 2010). La lucha visibilizó la desigualdad de género y la marginación de pueblos indígenas y comunidades rurales ante políticas públicas segmentadas y orientadas al desarrollo social y económico de la Ciudad de México. El resultado, más allá del respeto a los derechos y usos del recurso hídrico, fue el fortalecimiento de lazos comunitarios y el desarrollo de una red de apoyo y capital social en torno a los territorios y agentes locales involucrados en la defensa del agua.

Esta, como otras movilizaciones similares, inició a raíz de la preocupación de los cuidados, de cuidar a los suyos, de necesitar de un recurso para asegurar la sobrevivencia de sus descendientes y otorgar mayores oportunidades a su comunidad. No tener garantizado el derecho al agua a nivel local, y con ello el derecho a una vida sana, aunado a la percepción de despojo e inseguridad del acceso al agua en los hogares, conlleva movilizaciones marcadas por un compromiso intercomunitario con el bienestar común y una politización que trasciende el discurso y que puede ser detonante de acciones colectivas replicables a diversas escalas.

Asimismo, las narrativas sobre estas problemáticas sociohídricas dejan ver la necesidad de diálogo entre los miembros de la comunidad y también entre los interlocutores externos. Estos escenarios, desde la acción organizada y colaborativa, marcan la pauta hacia los cambios de paradigma en lo normativo, lo político, lo ambiental y lo social, aportando elementos de incidencia en la construcción de espacios comunitarios de paz, en busca de una gobernanza del agua sin conflictos.

El lema del Día Mundial del Agua 2024 fue "Agua para la Paz", una invitación de Naciones Unidas para pensar y actuar en favor del derecho humano al agua y al saneamiento, pero también para tratar de minimizar los efectos negativos de su uso y aprovechamiento, que ponen en riesgo a diversas comunidades gestando conflictos y dificultades. Ante la reivindicación del derecho al agua como un derecho social para el bienestar humano, estamos frente a una coyuntura favorable que permitiría dar voz y voto a los sujetos sociales directamente afectados o beneficiados. Es momento de revalorar el papel de las comunidades ante este derecho, así como su potencial fuerza participativa en acuerdos, consultas y reivindicación, hacia la paz ambiental.

2.2 De la participación y la reivindicación por el agua

En la primera sección mencionamos que el tema de la participación social en la gobernanza del agua ha sido plenamente estudiado desde muchas aristas. En esta parte queremos profundizar en la diferencia que identificamos hacia la reivindicación por el agua como punta de lanza para el reconocimiento de los gestores comunitarios de este recurso.

La gestión de los recursos hídricos en México ocurre de forma centralizada. Desde 1989, la CONAGUA se formó como la instancia superior técnica, normativa y consultiva de la Federación, incluyendo la administración, regulación, control y protección del dominio público hídrico; es un órgano administrativo desconcentrado de la SEMARNAT, y regulado por la Ley de Aguas Nacionales (LAN). Pese a algunos planteamientos normativos contenidos en la LAN sobre la necesaria participación social en el manejo del agua, la praxis ha demostrado que, por años, la planeación hídrica, las asignaciones de concesiones, derechos y vedas de extracción han sido materia de especialistas con limitada información y sin un enfoque de participación social (Wilder *et al*., 2020).

Podemos identificar dos aspectos que tornan más compleja la participación social para la gestión hídrica en México; por un lado, la centralización descrita, con un órgano administrativo especializado y altamente autorizado y limitados espacios institucionales para una participación plural. Por otro, la falta de información sobre el manejo del agua, de manera clara y completa, hacia las comunidades desfavorecidas. Esta situación inhibe en cierta manera la participación ciudadana en las decisiones sobre un bien público fundamental (Fuentes Martínez, 2014). Magan-

da *et al*. (2025) señalan diversos trabajos que refuerzan el desconocimiento local de poblaciones rurales y urbanas sin acceso a información sobre aspectos técnicos, normativos y legales sobre el agua, ni cómo se aplican a través de los planes y programas de la política hídrica.

La desinformación en materia de agua está asociada con el término "alfabetismo hídrico" (*Water Literacy*), definido como la capacidad de sentirse familiarizado con conocimientos sobre el agua, involucrarse activamente y enfrentar el tema del agua como asunto propio (Otaki *et al*., 2015). También se le puede considerar como un amplio campo de conocimientos que inicia desde preescolar y cuya adquisición continúa de por vida (McCarrol y Hamann, 2020), eventualmente relacionando conocimientos con el saber científico o los conocimientos hidrosociales y/o locales. Este enfoque valora los saberes locales sobre el agua y la cotidianidad de su uso, aunque al límite prevalezca la necesidad de ampliar y combinar conocimientos sobre marcos legales, normativos y técnicos respecto a la gestión del agua.

Es importante señalar que, si bien el alfabetismo hídrico tiene como fin que la ciudadanía tenga acceso y esté informada sobre aspectos legales y cómo aplicarlos a través de los planes y programas de la política hídrica en aras de una participación informada y plural, éste no ha sido limitante para la movilización social comunitaria en defensa de su derecho al agua como elemento de bienestar.

2.3 La emergencia de los Gestores Comunitarios por el agua

Muchos han sido los llamados y pocas las respuestas sobre la participación comunitaria en la gestión del agua. Por comunidades

nos referimos a un espacio territorial dentro (pero menor) de la escala municipal. Bastidas y García (2002) conceptualizan el término "gestión comunitaria" como la expresión más alta de la participación que implica un proceso de toma de decisiones a través del cual se determina el futuro de una localidad en términos de su desarrollo en agua y saneamiento. Estas autoras ofrecen una recapitulación desde la consulta mundial sobre el abastecimiento de agua potable y el saneamiento ambiental para los años de 1990, convocada por el PNUD y la UNICEF, y la Iniciativa de Noruega sobre el Agua (*Nordic Freshwater Initiative*), como los primeros llamados a la gestión comunitaria y el fortalecimiento de las instituciones locales del agua. Estos principios fueron integrados en la Declaración de Río de Janeiro de 1992, adoptados por numerosos organismos internacionales (Bastidas y García, 2002). Recientemente, ONU Agua y los ODS reconocen en sus postulados que la participación y gestión comunitaria son elementos esenciales para la sostenibilidad de proyectos de agua potable y saneamiento.

Este marco global apunta a que los gobiernos debieran devolver más derechos a las comunidades, motivados en parte por preocupaciones de derechos humanos. En algunos países latinoamericanos esta tendencia ya está ocurriendo y la escala comunitaria tiene un espacio de reconocimiento en la gestión del agua. El marco legal del agua en Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Perú reconoce la figura de Operadores a Pequeña Escala (OLPE) en la forma de organizaciones comunitarias de carácter público o privado o de cooperativas comunitarias, tales como comités de agua potable, juntas de agua y asociaciones comunales, entre otros, y les define como garantes de la prestación del servicio de agua

potable y saneamiento (Aguilar Amilpa, 2011). Además, el Parlamento Latinoamérica y Caribeño decretó en 2021 la Ley Modelo de Sistemas Comunitarios de Agua y Saneamiento (SCAS), la cual reconoce oficialmente los SCAS y la autonomía de las comunidades para gestionar y operar el servicio de agua potable local y garantizar el recurso a sus habitantes. Independientemente de los retos administrativos, técnicos y operativos-participativos que puedan tener los OLPE o los SCAS, la tendencia de los marcos internacionales y los estudios de la gestión local del agua consideran que el reconocimiento de este nivel representa un avance para visibilizar situaciones rurales poco privilegiadas. Aunque en México esto todavía no ocurre.

La Cámara de Diputados (2024) estima que en México hay alrededor de 28 mil organizaciones comunitarias de servicios de agua y saneamiento, dando soluciones efectivas a más 7 millones de personas de zonas rurales. Pero ninguna de estas organizaciones opera en la legalidad, por lo que no hay recursos públicos ni capacitación para ellos, mucho menos reconocimiento sobre las acciones que ya realizan por el bien comunitario. El marco jurídico y regulatorio mexicano aplicable al suministro de agua potable y servicio de alcantarillado se detiene hasta el nivel municipal a partir de las reformas de 1983 al artículo 115 constitucional, donde se responsabilizó a los municipios para brindar estos servicios a la población urbana y rural. Estas nuevas responsabilidades fueron asignadas sin evaluar la transitoria capacidad municipal o proveer adecuados apoyos financieros ni recursos técnicos y humanos requeridos (Moreno y Günther, 2013). Los resultados se reflejan en las estadísticas del nivel nacional y estatal de la problemática en la primera sección de contextualización. Además de la participación o consulta social, prevalecen los retos económi-

cos, de infraestructura hidráulica y eficiencia en la operatividad de las redes por los organismos operadores. Ello eleva la responsabilidad de descentralizar el suministro del agua a instancias en ciudades capitales o estatales.

Adicionalmente, las reformas 2004 a la LAN, con el cambio de categoría de los recursos hídricos de "bien nacional" a "bien económico", contribuyen al no reconocimiento legal de la gestión comunitaria del agua en México, priorizando los mecanismos de mercado y anulando el enfoque de un bien y derecho colectivo (Hernández y Ovando, 2020). Ello contradice las reformas de 2012 a la Constitución para incorporar el DHAS. En suma, esta base legal para la prestación del servicio de agua potable no contempla las pequeñas ciudades ni las comunidades rurales, quedando un vacío jurídico a nivel de la gestión comunitaria del agua (Soares, 2021), afectando al 19 % de la población mexicana que accede al recurso hídrico por medio de organizaciones comunitarias sin respaldo jurídico.

A pesar de ello, existen experiencias que avanzan en ese camino de manera independiente pero coordinados con casos latinoamericanos exitosos. Una experiencia notable de trabajos de gestión comunitaria en México es el programa Fortalecimiento de las Organizaciones Comunitarias de Servicios de Agua y Saneamiento de la Fundación Cántaro Azul. De 2013 al 2018, el Programa Nuestra Agua Gestión Comunitaria brindó soluciones de agua segura a más de 2,200 familias de 50 comunidades tzeltales y tzotziles de los Altos de Chiapas (https://www.cantaroazul.org/gestion-comunitaria).

Otra experiencia es la creación en 2017 de las Escuelitas del Agua, una agrupación de sistemas comunitarios con presencia en el Estado de México, Hidalgo y Morelos. Con la colaboración

de académicas, abogadas defensoras de derechos humanos y contadoras, que trabajan altruista y gratuitamente, las Escuelitas buscan fortalecer las capacidades técnicas, organizativas, administrativas y financieras de grupos comunitarios rurales en su gestión por el agua (Ovando Ramírez, 2020). En noviembre de 2018, las Escuelitas del Agua conforman la Red Regional de Sistemas y Comités por la Defensa del Agua, con planes de expandir la capacitación a otros estados e integrar más sistemas comunitarios a su red.

Paralelo a estos esfuerzos, existe un debate abierto sobre la pertinencia de una nueva Ley de Aguas Nacionales más coherente con la normativa del DHAS, como elemento de bienestar, e inclusiva hacia la gestión comunitaria. La llamada Iniciativa Ciudadana de Ley General de Aguas (ICLGA), de la coordinadora Agua para Tod@s, Agua para la Vida, otorga un papel preponderante a los Sistemas Comunitarios Autogestivos, dotándolos de personalidad jurídica y facultativa para participar en la planeación y actividades económicas y socioecológicas en la cogestión de las cuencas (Hernández y Ovando, 2020). Recientemente, fue presentada una iniciativa que reforma el artículo 115 de la Constitución Política, con el objetivo de que los municipios creen organismos comunitarios para la gestión del agua (Cámara de Diputados, 2024). El escenario ideal es que los gestores locales del agua ya existentes sean reconocidos en la legislación para que puedan acceder a recursos públicos, capacitarse y tener agencia en el ejercicio de las funciones que ya ejercen. Este paso brindaría respeto a las diversidades territoriales y socioculturales, con sus variados arreglos institucionales locales y sus sistemas de creencias y cosmovisiones, abonando a la paz mediante la gestión de un recurso fundamental y conflictivo.

3. Metodología

Este trabajo es resultado de una combinación de métodos sobre un caso de estudio en una comunidad con limitado acceso al agua potable y entubada y sin servicio de alcantarillado. Nos apoyamos en la investigación documental y bibliográfica para contextualizar la problemática y el enfoque teórico. La presente sección tiene como base el trabajo empírico y los primeros hallazgos (2022-2023) de los equipos socioambientales del proyecto "Ecohidrología para la sustentabilidad y gobernanza del agua y cuencas para el bien común" (Conahcyt Pronaii 318956).

Para entender las problemáticas socioambientales, uno de los equipos desarrolló un diagnóstico participativo con tres metodologías/talleres participativos, para conocer la percepción que tienen los actores locales sobre su relación con el agua. De allí surgieron narrativas de lo que se vive en la cotidianidad: los riesgos, las carencias, los intereses comunitarios, las necesidades colectivas y las estrategias de gestión local para abastecerse de agua. A partir de los informes anuales presentados por estos equipos, caracterizamos el caso de estudio y socializamos las narrativas y prácticas recopiladas en las visitas de campo sobre las acciones comunitarias cotidianas para el autoabastecimiento de agua, y con ello su aporte a un proceso de prevención de tensiones y construcción de paz.

4. Caso de estudio: Costa de San Juan, Alvarado, Veracruz

4.1 Generalidades y características sociodemográficas

Costa de San Juan (CSJ) se ubica a ocho kilómetros del centro urbano de Alvarado en el SLA y tiene una población de 59 habitantes distribuidos en 40 unidades familiares de tipo rural. El 56% son hombres y 44% mujeres (INEGI, 2020).

La comunidad se divide en dos áreas: La Playa, que alberga al centro la escuela, la iglesia católica, una tienda y una cabaña usada como salón ejidal, y como parte de una Unidad de Manejo para la Conservación de la Vida Silvestre (UMA) donde se aprovecha legalmente el mangle blanco (*Laguncularia racemosa*). La otra área constituye la zona habitacional, donde las casas y estructuras no residenciales están en medio de canales y manglares. Hay calles pavimentadas y un muelle de concreto donde desembarcan los visitantes, junto a la escuela rural "México", operada por el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE). Aunque cuentan con electricidad desde el año 2000 y alumbrado público desde el 2019 (logro de la gestión de la comunidad organizada), no tienen acceso al agua entubada potable ni servicios de alcantarillado.

Según Gutiérrez Campo (2019), la pesca es la principal actividad económica en CSJ, además de múltiples actividades como la ganadería, comercio, silvicultura de manglar y trabajo jornalero. Alrededor del 32.5% trabaja exclusivamente en la pesca, mientras que el 67.5% realiza múltiples actividades económicas, como pesca, ganadería, comercio, silvicultura del manglar y bajo

el esquema de jornaleros. La mayoría considera la pesca como su principal fuente de ingresos, seguida por la ganadería en un 6.7%. La capacidad de realizar varias actividades está relacionada con los esquemas de propiedad de la tierra en la comunidad, ya que CSJ es un ejido; de tal manera, la mitad de la población son ejidatarios y posesionarios que tienen parcelas y combinan la pesca con otras actividades. El otro 50% son avecindados dedicados a la pesca, el comercio y, ocasionalmente, jornaleros (Gutiérrez Campo, 2019).

En esta comunidad, muchas personas son familia directa o extendida, por lo que se percibe unidad como comunidad, y desde mujeres hasta niños y niñas, participan en las actividades económicas. En Costa de San Juan han tenido que adaptar algunas prácticas de productividad y en su vida cotidiana para enfrentar las dificultades relacionadas con el clima y la escasez de agua. Un ejemplo es el caso de un grupo de mujeres quienes participaron en un proyecto de acuacultura llamado "Mujeres Experimentando" en las comunidades aledañas de Nacaste y Pajarillos, y decidieron formar la primera cooperativa de pescadoras en el año 2001, con el respaldo del equipo científico del Instituto de Investigaciones Biológicas de la Universidad Veracruzana (UV). Este caso impulsó la agencia de las mujeres de Costa de San Juan, que emprendieron la iniciativa de crear su cooperativa, "La Mujer Costeña". Posteriormente, se conformó el club llamado "Herederos del Humedal", donde se agrupó una serie de iniciativas formadas por los hijos e hijas de las familias pescadoras, con criterios de conservación, respeto, conocimiento y apropiación de los recursos naturales (Escalón Portilla, 2012).

Pese al esfuerzo laboral generalizado, la mayoría de las unidades familiares (75%) reporta ingresos mensuales de entre mil y cinco mil pesos en promedio, mientras que solo el 25% restante alcanza ingresos de cinco mil a diez mil pesos al mes (entrevistas en campo). La economía local es inestable y está fuertemente influenciada por las condiciones climáticas. Por ejemplo, durante los meses de invierno, los vientos del norte provocan inundaciones y problemas en la calidad del agua, lo que reduce significativamente la pesca y, en consecuencia, los ingresos. Cabe mencionarse que, esta situación económica precaria, y la cobertura amplia de manglares en su ejido, justificó la creación y manejo de una Unidad de Manejo Ambiental (UMA) en vida libre para la actividad silvícola de mangle blanco, que también ha posibilitado la recaudación de fondos del ejido y la ejecución de proyectos de restauración ecológica (principalmente financiados por la Comisión Nacional Forestal, CONAFOR). Los ejidatarios y avecindados masculinos ganan por jornal diario entre $250 y $350 (entrevistas en campo). Además, los ingresos de los pescadores varían según la temporada.

Con base en lo anterior, identificamos una alta diversificación de actividades económicas de la comunidad de CSJ que responden como mecanismos de adaptación colectiva ante el contexto socioecológico lagunar, donde destaca la falta de acceso al agua entubada y potable y al saneamiento, así como la exposición a factores ambientales, como la contaminación del agua en las lagunas que desarrollamos a continuación.

4.2 Características hidrológicas

La calidad del agua en CSJ presenta una degradación importante. El Río Blanco, que deriva a los humedales del Alvarado,

viene desde la ciudad industrial de Orizaba, dedicada al sector metales, seguido de químicos y plásticos, cueros curtidos de bovino o de equino, producción de vegetales, alimentos y madera. Es un río con fuertes problemas de contaminación del agua y sedimentos (Ramos-Rosas *et al*., 2013). Vázquez Botello *et al*. (2020) reportan en la cuenca baja la presencia de contaminación por el uso de plaguicidas, vertidos de aguas residuales urbanas e industriales (como las de los ingenios azucareros, las fábricas de papel), así como aguas residuales urbanas de las ciudades de cuenca arriba. En el proceso de descomposición, estos residuos son consumidos por la microbiota acuática, que consume el oxígeno disuelto en agua, disminuyendo su disponibilidad para la respiración de fauna acuática, lo que genera alta mortandad de peces, la principal fuente de ingresos económicos de los habitantes de la zona. Los talleres participativos realizados dentro del proyecto, confirmaron la degradación del agua y de la pesca. Esta situación reduce el potencial productivo del cuerpo de agua, afectando la economía de los pescadores y, eventualmente, la salud de los consumidores, al afectar alimentos que consumen y venden.

En este tema, las acciones para detener y revertir la degradación ambiental sobrepasan lo que una sola comunidad puede hacer. Aunque este capítulo se orienta al acceso al agua potable, el derecho al agua como bienestar social implica también el derecho a un ambiente limpio, que en este caso es el agua del entorno y como medio de vida.

Estudios recientes estiman que el cambio climático tendrá un fuerte impacto en los humedales de Alvarado y en los medios de vida (Sánchez *et al*., 2024). El aumento del nivel del mar y las intrusiones costeras de agua de mar promoverán la salinización

del agua dulce, que se verá acelerada por una mayor frecuencia y duración de las tormentas extremas (Paldor y Michael, 2021). Los humedales costeros, como los del SLA, son particularmente vulnerables a los cambios en el aumento del nivel del mar porque están estrechamente relacionados con él. Ello provocará mayor degradación y/o pérdida de los humedales costeros: 1) por erosión de los bordes de los humedales cuando están adyacentes a grandes masas de agua (en CSJ las personas tienen sus casas en los manglares y la erosión que se produce en las orillas los hace más vulnerables, sobre todos durante los *nortes*); 2) por aumento del nivel de salinidad que provoca estrés, cambios fisiológicos y desplazamiento de especies comerciales o que forman parte de cadenas alimenticias y de los ecosistemas de humedales; y 3) por aumento temporal y espacial de las inundaciones, afectando los estrechos espacios donde actualmente se ubican las casas (Reed *et al*., 2020). Este escenario de degradación y sus impactos hacen más complejo el limitado acceso al agua potable para la vida cotidiana y los medios de vida en CSJ.

4.3 Situación y gestión comunitaria del agua en Costa de San Juan

4.3.1 Diagnóstico participativo

Para identificar los saberes y problemáticas locales con relación al agua en CSJ, utilizamos metodologías participativas apoyadas en una investigación documental y empírica previa. A través de la aplicación de tres técnicas participativas (lluvia de ideas, mapeos participativos y calendario del agua), logramos diagnosticar problemáticas ambientales y socioambientales en el territorio (Maganda et al., 2022) (Figura 2).



Figura 2. Costa de San Juan, 17 de agosto de 2022
(Fuente: Fotografía de Socorro Aguilar).

Lluvia de ideas: nos propusimos explorar la percepción de la comunidad acerca de la importancia del agua en sus vidas y en el entorno, así como su consideración como un derecho humano. Las preguntas que guiaron esta actividad fueron: "¿Por qué es tan importante el agua en nuestras vidas?, ¿el agua debe ser considerada como un derecho?, ¿por qué?, ¿quiénes son los responsables de que llegue el agua a la comunidad?, ¿consideran que lo resuelven adecuadamente? Si no es así, ¿por qué no lo resuelven?, ¿qué hace la comunidad ante ello?, ¿en la comunidad o en otras comunidades, hay quienes pueden tener un mejor acceso al agua? Si fuera así, ¿por qué sucede?, ¿qué tipo de futuro sueñan para su comunidad, con relación al acceso al agua en la comunidad y en el ambiente?"

Durante el ejercicio, se revelaron diversas preocupaciones y desafíos relacionados con el acceso al agua. Los participantes reconocen la importancia vital del agua en la vida diaria, destacando su uso en actividades básicas como bañarse, cocinar y lavar (Figura 3). También expresaron preocupación por la calidad del agua, especialmente su potabilidad. La mayoría estuvo de acuerdo en que el acceso al agua debería ser considerado un derecho

humano, esencial para la supervivencia y el bienestar de todos los miembros de la comunidad.

Entre las respuestas también identificaron al ayuntamiento local como los principales actores involucrados en garantizar el suministro de agua. Sin embargo, expresaron dudas sobre la efectividad de sus acciones, especialmente en términos de resolver adecuadamente los problemas de acceso al agua en la comunidad. Ante la falta de una solución satisfactoria por parte de las autoridades, la comunidad adopta diversas medidas, como comprar equipos para mejorar el suministro de agua en los hogares y buscar soluciones alternativas para abordar la escasez de agua.

La comunidad reconoce que hay otras comunidades vecinas dentro del SLA con mejor acceso al agua, debido a la insistencia de sus habitantes ante las autoridades y a la inversión en infraestructura hídrica, como la instalación de pozos. En términos de futuro, la comunidad expresó el deseo de mejorar el acceso al agua mediante la implementación de filtros y sistemas de purificación, cisternas y captadores de agua pluvial para reducir la dependencia de fuentes externas, y contar con mejor infraestructura hídrica que reduzca los costos asociados con la compra de agua purificada.

Otro aspecto importante de su visión futura es la preocupación por el medio ambiente y la sostenibilidad, les interesa reducir la contaminación ambiental, recolectar la basura del río y en general preservar los recursos naturales para las generaciones futuras. Sus aspiraciones combinan la practicidad por el acceso al agua potable y la mejora de la infraestructura, junto con un compromiso más amplio con la sostenibilidad y el bienestar comunitario.



Figura 3. Mujer lavando pescado para cocinarlo, Costa de San Juan (Fuente: Fotografía de Socorro Aguilar).

Taller mapeo participativo (Figura 4): Para examinar la complejidad de esta comunidad y los desafíos que enfrenta por el acceso al agua y la gestión ambiental. Con la participación de seis personas de la comunidad y tres representantes del equipo socioambiental, realizamos un proceso de reflexión colaborativa para trazar un mapa detallado de la zona y sus recursos.

Las personas plasmaron con dibujos la cartografía de su espacio habitado. Desde el inicio, se hizo evidente el compromiso compartido de representar con precisión cada hogar dentro de la comunidad. En el dibujo resalta el puente y el andador, alrededor de los cuales se organizan las casas. Este elemento es de importancia, pues funciona como un eje estructural no solo del espacio donde se convive, sino también como la red que facilita las rela-

ciones y la comunicación entre los miembros de la comunidad. A través del puente y el andador, las personas interactúan entre ellas y acceden a la laguna, al río y a los recursos del territorio.



Figura 4. Mapa comunitario de Costa de San Juan
(Fuente: Elaboración colectiva, 24 de octubre 2022, Costa de San Juan).

También dejaron plasmada la laguna de Tlalixcoyan, que se extiende más allá de las fronteras visuales de Costa de San Juan, pero cuya agua salobre es vital para numerosas actividades cotidianas. Esta dependencia directa de la laguna resalta la intrincada relación entre la comunidad y su entorno natural, destacando la importancia crítica del agua para la vida diaria y económica de los habitantes.

Las actividades pesqueras y ganaderas emergen como los principales sustentos económicos, mientras que la presencia de la UMA de mangle blanco, con su permiso de aprovechamiento de madera, agrega otra capa de complejidad a la interacción humana con el ecosistema local. Sin embargo, esta dinámica económica se enfrenta a desafíos, como las vedas para la pesca y la contaminación de la laguna, señalada por los participantes como resultado de los químicos utilizados por los ganaderos y la pudrición del mangle.

El mapeo comunitario permitió identificar áreas clave de preocupación, como la contaminación y la gestión de residuos, así como la falta de acceso al agua potable, evidenciada por los intentos fallidos de encontrar agua en zonas para pozos. La cercanía con la comunidad de Cala Larga plantea oportunidades y desafíos adicionales en términos de colaboración y recursos compartidos.

La fabricación de artesanías con lirio acuático representa un ejemplo de innovación local para aprovechar los recursos del ambiente de manera sostenible. Sin embargo, queda claro que se requiere una acción más amplia y coordinada para abordar las preocupaciones ambientales y mejorar la calidad de vida en CSJ.

Taller Calendario del agua (Figura 5): a través de esta herramienta promovimos el análisis y reflexión de las diferentes temporadas del ciclo anual del agua desde la perspectiva de la comunidad, así como la problemática asociada y descrita a continuación. Con este ejercicio identificamos una constante falta de agua potable.



Figura 5. A. Discusión colectiva en taller de Costa de San Juan. **B.** Casa habitación inundada la comunidad. **C.** Elaboración del calendario. **D.** Calendario como producto en Costa de San Juan.
(Fuente: Archivo fotográfico del proyecto, 24 de octubre de 2022).

La comunidad depende totalmente de la compra de garrafones entre enero y junio, que es temporada de aguas salobres. En junio, se identificó agua contaminada por los ingenios y mencionaron que les afecta el exceso de mosquitos y tábanos entre marzo y abril. Entre julio y octubre se considera la temporada de aguas negras. Este periodo de lluvias, canícula, vendavales, e inundaciones conlleva contaminación y afecta la pesca por la falta de oxígeno en la laguna. Esto repercute en la economía pesquera por lo que las actividades tienen que diversificarse. Obtienen una recuperación entre noviembre y diciembre, la temporada de frío, pues el agua se controla y suele haber más pesca, además de que mejoran los precios en el mercado. A lo largo de todo el año hay problemas de contaminación del agua, azolvamiento de los ríos

y poca o nula organización y toma de acuerdos por parte de la comunidad (Maganda *et al*., 2022).

4.3.2 Resumen del diagnóstico y acciones hacia la gestión comunitaria del agua

Con los métodos participativos obtuvimos información valiosa respecto a las problemáticas locales identificadas por la comunidad. En CSJ la comunidad considera que tienen derecho al agua por su importancia para la vida y bienestar comunitario en lo cotidiano y doméstico, donde el agua es importante para bañarse, guisar, lavar (trastes y ropa), labores del hogar. Identifican como principal problemática el difícil acceso al agua y la responsabilidad y limitaciones del gobierno municipal para facilitarla.

Es importante recalcar que la laguna es eje en su vida diaria, pues de ella dependen sus actividades y dicta su forma de desenvolverse. El agua que usan para higiene personal, y todo aquello que no sea para consumo (potable), la obtienen principalmente de la laguna. Aún conscientes de la contaminación de esta agua, por los químicos que se vierten a la laguna o por la pudrición del mangle, la colectan y almacenan en tinacos que lavan mensualmente con cierta cantidad de cloro. No obstante, observamos que cada vez que depositan agua recién extraída de la laguna hacia sus tinacos (lo cual puede ocurrir más de una vez al mes), no realizan tratamientos inmediatos de ningún tipo. Otra acción por el agua es la colecta agua de lluvia. Han comprado tuberías con las que dirigen el agua de los techos de las casas, predominantemente de lámina, a tinacos o cisternas; así como otros insumos para transportar agua a los hogares.

El agua que beben y con la que cocinan, la traen en garrafones desde Alvarado por lanchas. Hay indicios de que muchos

de esos garrafones presentan coliformes, con base en trabajos en progreso por el Instituto Tecnológico de Veracruz. Observamos también que el consumo de refrescos es más elevado que el consumo de agua embotellada. Una narrativa recurrente entre los miembros de la comunidad es respecto al futuro, pues consideran que la situación mejoraría si se contará con un filtro de agua que garantice su potabilidad, además de tener mejores instalaciones (ecotecnias) para la captación de agua pluvial.

Todas las casas usan fosas sépticas rústicas, sin apego a normativas ni medidas o seguimiento técnico. En posteriores visitas del proyecto, las personas expresaron que cerca hay un pozo, pero de agua salobre; han explorado varias zonas para pozo, sin embargo, no han encontrado agua. Por otro lado, comentaron que, en la zona de montículos, ubicada a unos dos kilómetros del poblado, sí hay agua dulce, y les gustaría transportarla desde allí, pero eso requiere una gran obra de ingeniería, con costos no previstos en el corto o mediano plazo.

Las compras de garrafones son individuales, a nivel hogar, pero la compra y traslado de un tanque de "Rotoplas" en lancha desde Alvarado requiere de una organización de casi todos los miembros de la comunidad. Cuando alguien carece de agua, la comunidad coopera para solventar la situación. Estas acciones resilientes se realizan con una conducta solidaria y responsable; se desarrollan sin el apoyo de alguna autoridad municipal o estatal, por lo que consideramos que los habitantes de CSJ merecen un reconocimiento por sus acciones colectivas, lo cual denota un potencial para construir sus capacidades y organizarse como gestores locales por el agua.

5. Conclusiones

Los habitantes de CSJ están rodeados de agua, pero no tienen acceso a redes de agua entubada, a la potabilización, ni al saneamiento. Esta paradoja no es accidental sino resultado de procesos sistemáticos de marginalización que privilegian ciertos territorios y actores económicos sobre comunidades ribereñas. En un contexto de gestión centralizada, que prioriza la acumulación de capital sobre el bienestar comunitario, las industrias de cuenca arriba (azucareras, químicas, petroleras) han externalizado sus costos ambientales hacia comunidades como CSJ. No ejercen el derecho humano al agua, por lo que destacamos la necesidad de situar los derechos de los más marginados en el centro de la agenda municipal, estatal y nacional del agua. El capítulo mostró que este tema ha sido ampliamente debatido y que, en consecuencia, la percepción de despojo y/o inseguridad del agua en los hogares, puede generar tensiones, movilizaciones y conflictos. Estas tensiones reflejan las contradicciones inherentes entre el reconocimiento formal del DHAS en marcos jurídicos nacionales e internacionales y su negación práctica en territorios donde el bienestar comunitario es subordinado ante otras lógicas económicas.

Según Cornelio Landero (2020), algunos de los valores indispensables para la construcción de espacios de paz y el reconocimiento de los derechos humanos, incluyendo el DHAS, son la solidaridad, la cooperación y la responsabilidad. En este contexto, las redes de apoyo familiar y prácticas de reciprocidad en CSJ evidencian capacidades organizativas locales, operan dentro de condiciones estructurales que limitan sus posibilidades transformadoras. Estas formas de organización comunitaria, más que

simplemente 'potencializar' la gestión del agua, constituyen respuestas adaptativas a la ausencia estatal y pueden convertirse en espacios de disputa por modelos alternativos de gobernanza hídrica que desafíen tanto el centralismo como la mercantilización del recurso. Este capítulo se propuso visibilizar las acciones cotidianas de las personas de CSJ, comunidad rural costera con afectaciones en el acceso al agua y una situación lagunar poco privilegiada, así como reflexionar sobre el potencial de la comunidad para conformarse como gestores comunitarios del agua, para acceder a una vida con mayor bienestar y paz comunitaria y con los vecinos. Retomando la sección empírica, consideramos que todas las acciones allí descritas para enfrentar la escasez de agua potable, llevadas a cabo directa y cotidianamente por las personas de la comunidad, constituyen formas de resistencia cotidiana que desafían tanto el abandono estatal como la mercantilización del agua, desarrollando prácticas de autonomía hídrica que contradicen las lógicas neoliberales dominantes. Un reconocimiento legal por las autoridades municipales y la CONAGUA a las acciones colectivas y conocimientos locales sobre el agua, podría favorecer el acceso a recursos públicos encaminados a la organización de gestores locales del agua. Por otro lado, con base en las acciones que ya realizan colectivamente, las personas de la comunidad podrían capacitarse de manera independiente y empoderarse. Con la potencial asesoría de algunos de los grupos organizados que trabajan este tema en otras regiones (por ej., Fundación Cántaro Azul, Escuelitas del Agua), las personas de CSJ podrían obtener asesoría organizativa, técnica, administrativa y financiera para fortalecer la gestión del agua. También existe el interés por conformar un colectivo más estructurado y explorar capacitaciones sobre ecotecnias y ecotecnologías para

mejorar las condiciones de vida con relación al agua. Sin embargo, un verdadero reconocimiento requiere transformar las relaciones de poder asimétricas que reproducen la exclusión hídrica. Esto implica cuestionar el modelo de desarrollo que subordina territorios rurales a lógicas extractivas urbano-industriales, más allá de simples ajustes técnicos o normativos.

Observamos acciones colectivas de una comunidad que adopta patrones de conducta que conllevan al bienestar común para el acceso al agua, y por ende hacia una cultura de paz en torno a este recurso. Combinado con la historicidad en la preocupación colectiva, así como el interés comunitario por participar en proyectos institucionales centrados en la pesca y el uso sostenible de los ecosistemas y su restauración (i.e., con CONAFOR, Pronatura Veracruz A. C. y la Universidad Veracruzana), junto con el compromiso en proyectos que impulsan el cuidado de la cuenca y la gestión del agua, las acciones de CSJ representan estrategias fundamentales para la construcción de la paz en el ámbito cotidiano e informal, visibles tanto en esta geografía como en otros contextos similares. Así, la participación fomenta el sentido de pertenencia y responsabilidad compartida en la gestión del agua.

Cuando las comunidades tienen un papel activo en la toma de decisiones, es más probable que dialoguen, encuentren soluciones sostenibles, se organicen y eviten, o manejen, conflictos. La construcción de paz hídrica requiere la participación y la democratización real del control sobre recursos, cuestionando los fundamentos de un modelo que produce sistemáticamente la exclusión de comunidades como CSJ.

Referencias

Aguirre Beltrán, G. (1992). P*obladores del Papaloapan: biografía de una hoya*. CIESAS.

Aguilar Amilpa, E. (2011). *Gestión comunitaria de los servicios de agua y saneamiento: su posible aplicación en México*. Naciones Unidas.

Azamar, A., y Maganda, C. (2021). The 2020 paradox: A multisystem crisis in search of a comprehensive response. *Regions and Cohesion*, 11(3), 1-6. https://doi.org/10.3167/reco.2021.110302

Bastidas, S., y García, M. (2002). *La gestión comunitaria en proyectos de abastecimiento de agua y saneamiento como base de sostenibilidad y de construcción de tejido social*. Cinara Universidad del Valle.

Becerra Pérez, M., Sáinz Santamaría, J., y Muñoz Piña, C. (2006). Los conflictos por agua en México. Diagnóstico y análisis. *Gestión y política pública*, 15(1), 111-143.

Cámara de Diputados (5 de febrero de 2024). Necesario, que municipios creen organismos comunitarios para la gestión del agua. [Boletín No. 5895].

Castro, J. E. (2007). Water governance in the twentieth-first century. *Ambiente & sociedade*, 10, 97-118. https://doi.org/10.1590/S1414-753X2007000200007

Cornelio Landero, E. (2020). Bases fundamentales de la cultura de paz. *Eirene: estudios de paz y conflictos,* 2(3), 9–25. https://doi.org/10.62155/eirene.v2i3.63

Dourojeanni, A., y Jouravlev, A. (2001). *Crisis de gobernabilidad en la gestión del agua: desafíos que enfrenta la implementación de las recomendaciones contenidas en el capítulo 18 del Programa 21*. CEPAL.

Escalón Portilla, M. E. (2012). *Reconfiguración de saberes locales en interfaces de conocimiento: el caso de científicos y pescadores en Alvarado, Veracruz, México* [Tesis de maestría], Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Forbes Staff (13 de junio de 2023). Existen 21 millones de personas sin acceso a agua potable en México; señala ONG. *Forbes México.*

Fuentes Martínez, J. (2014). *Acceso a la información en Materia de agua. Derecho a saber: balance y perspectivas cívicas*. Centro de Análisis e Investigación (FUNDAR).

Gómez, A. (2010). *Agua y desigualdad social. El caso de las indígenas mazahuas en México*. Catarata.

Gutiérrez Campo, R. D. (2019). *Entre el agua, la tierra y la gente: Tensiones y disputas por los usos de suelo de manglar, en Alvarado, Veracruz, México* [Tesis de maestría], Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].

Hernández Lara, O. G., y Ovando Ramírez, J. R. (2020). *Situación jurídica de los sistemas autogestivos comunitarios de agua en la actual Ley de Aguas Nacionales (LAN), en la llamada Ley Korenfeld (LK) y en la Iniciativa Ciudadana de Ley General de Aguas* (ICLGA). Universidad Autónoma del Estado de México.

Kauffer, E. (2018). Pensar el extractivismo en relación con el agua en América Latina: hacia la definición de un fenómeno sociopolítico contemporáneo multiforme. *Sociedad y Ambiente*, 16, 33-57. https://doi.org/10.31840/sya.v0i16.1812

Kauffer, E., y Maganda, C. (2022). The adoption of global water norms in Central America: What separates normative coherence from normative hegemony? *Development Policy Review*, e12626. https://doi.org/10.1111/dpr.12626

Koff, H. y Maganda, C. (2016). The EU and the human right to water: Normative coherence as the key to transformative development. *European Journal of Development Research*, 28(1), 91-110. https://doi.org/10.1057/ejdr.2015.77

Koff, H., Maganda, C., y Kauffer, E. (2023). Five urgent questions related to regional water governance. *Regions and Cohesion*, 13(3), 4-18. https://doi.org/10.3167/reco.2023.130301

Maganda, C., Aguilar Cucurachi, M.S., Guillén Morales M.A., Marín López, A. y González, C.A. (2022). Diagnóstico Socioambiental. En I *Contexto socioambiental, y patrimonios. Primer informe Proyecto Nacional de Investigación e Incidencia Ecohidrología para la sustentabilidad y gobernanza del agua y cuencas para el bien común* (PRONAII Clave 318956).

Maganda, C. y Vidriales, G. (2023). International water fora and the prevailing needs for local implementation and broader participation. *Regions and Cohesion*, 13(3), 75–83. https://doi.org/10.3167/reco.2023.130305

Maganda, M. C., Aguilar Cucurachi, M.S., Ros Cuellar, J., Lara López, M. S., Ramos-Escobedo, M. G. y Vidriales-Chan, G. (2025). *Política hídrica en Veracruz, una mirada desde la coherencia vertical, la transparencia y el alfabetismo hídrico. Tecnología y Ciencias del Agua*, 16(2), 398–446. https://doi.org/10.24850/j-tyca-2025-02-10

McCarroll, M. y Hamann, H. (2020). What we know about water: A water literacy review. *Water*, 12(10), 2803. https://doi.org/10.3390/w12102803

Moreno, A. S., y Günther, M. G. (2013). La gestión comunitaria del agua en México y Ecuador: otros acercamientos a la sustentabilidad. *Ra Ximhai: revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible*, 9(2), 165-179.

Muñoz-Espinosa, A., Mundo-Rosas, V., Vizuet-Vega, NI., Hernández-Palafox, C., Martínez-Domínguez, J. y Shamah-Levy, T. (2023). Inseguridad del agua en hogares mexicanos: comparación de resultados de las ENSANUT Continua 2021 y 2022. *Salud Pública de México*, 65, 189–196. https://doi.org/10.21149/14788

Organización de las Naciones Unidas Agua (ONU Agua) (s.f.). *El agua: en el centro de la crisis climática. Agua y Cambio Climático.* Naciones Unidas, Acción por el clima. https://www.un.org/es/climatechange/science/climate-issues/water

Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2023). *Informe mundial de las Naciones Unidas sobre el desarrollo de los recursos hídricos: alianzas y cooperación por el agua* [Versión en español]. UNESCO. https://www.un-ilibrary.org/content/periodicals/27070859

Otaki, Y., Sakura, O. y Otaki, M. (2015). Advocating water literacy. Engineering *Access*, 1(1), 36-40. https://doi.org/10.14456/mijet.2015.8

Ovando Ramírez, J.R. (2020). ¿Qué son y cómo funcionan las Escuelitas del Agua en México? *Voces de la ciudadanía*, boletín SEMARNAT. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/581441/Qu__son_y_c_mo_funcionan_las_Escuelitas_del_Agua_en_M_xico.pdf

Paldor, A. y Michael, H.A. (2021). Storm surges cause simultaneous salinization and freshening of coastal aquifers, exacerbated by climate change. *Water Resources Research,* 57, e2020WR029213. https://doi.org/10.1029/2020WR029213

Porkka, M., Virkki, V., Wang-Erlandsson, L., Gerten, D., Gleeson, T., Mohan, C., Fetzer, I., Jaramillo, F., Staal, A., te Wierik, S., Tobian, A., van der Ent, R., Döll, P., Flörke, M., Gosling, S. N., Hanasaki, N., Wanders, N., Kummu, M. (2024). Notable shifts beyond pre-industrial streamflow and soil moisture conditions transgress the planetary boundary for freshwater change. *Nature Water*, 2, 262–273. https://doi.org/10.1038/s44221-024-00208-7

Ramos-Rosas, N.N., Valdespino, C., García-Hernández, J., Gallo-Reynoso, J.P. y Olguín, E. J. (2013). Heavy metals in the habitat and throughout the food chain of the Neotropical otter, Lontra longicaudis, in protected Mexican wetlands. *Environmental Monitoring and Assessment*, 185, 1163–1173. https://doi.org/10.1007/s10661-012-2623-z

Reed, D., Wang, Y., Meselhe, E. y White, E. (2020). Modeling wetland transitions and loss in coastal Louisiana under scenarios of future relative sea-level rise. *Geomorphology*, *352*, 106991. https://doi.org/10.1016/j.geomorph.2019.106991

Rodríguez Luna, E., Gómez-Pompa, A., López Acosta, J. C., Velázquez Rosas, N., Aguilar Domínguez, Y., Vázquez, M., y Vázquez Torres, M. (2011). *Atlas de los espacios naturales protegidos de Veracruz*. Gobierno del Estado de Veracruz; Secretaría de Educación de Veracruz; Universidad Veracruzana.

Sánchez-García, E. A., Yañez-Arenas, C., Lindig-Cisneros, R., Lira-Noriega, A., Monroy Ibarra, R., y Moreno-Casasola, P. (2023). The expected impacts of sea level on the Mexican Atlantic coast. *Science of the Total Environment*, 903, 166317. https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2023.166317.

Soares, D. (2021). Ecología política y gestión del agua en territorios rurales: caso El Mirador, México. *Regions and Cohesion, 11*(3), 80–101. https://doi.org/10.3167/reco.2021.110306

Stark, B. L. (2008). Polity and economy in the western lower Papaloapan Basin. En P. J. Arnold III y C.A. Pool (eds.), *Classic Period Cultural Currents in Southern and Central Veracruz* (pp. 85–119). Dumbarton Oaks Pub Service.

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales [SEMARNAT]. (2023). *Situación del subsector agua potable, alcantarillado y saneamiento* (Edición 2023). SEMARNAT; CONAGUA

Tortajada, C. (2010). Water governance: A research agenda. *International Journal of Water Resources Development*, 26(2), 297-307. https://doi.org/10.1080/07900621003683322

The United Nations Framework Convention on Climate Change [UNFCCC]. (Abril 13 2022). What is the triple planetary crisis? [Entrada de Blog]. UNFCCC. https://unfccc.int/news/what-is-the-triple-planetary-crisis

Vazquez Botello, A., de la Lanza Espino, G., Villanueva Fragoso, S., y Ponce Velez, G. (2020). *Pollution issues in coastal lagoons in the Gulf of Mexico. IntechOpen*. https://doi.org/10.5772/intechopen.86537

Wang-Erlandsson, L., Tobian, A., van der Ent, R. J., Fetzer, I., te Wierik, S., Porkka, M., Staal, A., Jaramillo, F., Dahlmann, H., Singh, C., Greve, P., Gerten, D., Keys, P. W., Gleeson, T., Cornell, S.E., Steffen, W., Bai, X., y Rockström, J. (2022). A planetary boundary for green water. *Nature Reviews Earth & Environment,* 3, 380–392. https://doi.org/10.1038/s43017-022-00287-8

Wilder, M., Martínez Austria, P. F., Hernández Romero, P., y Cruz Ayala, M. B. (2020). The human right to water in Mexico: challenges and opportunities. *Water Alternatives*, 13(1), 28–48.

World Health Organization [WHO], Water, Sanitation and Health Team. (2003). *Right to water*. World Health Organization.

El emerger de la democracia biocultural: Transformación de la violencia desde el acceso a la justicia

Francisco Xavier Martínez Esponda

Para Isabel, José Gabriel y Carlos María, con cariño

1. Conflicto socioambiental como movilizador y articulador: La resistencia

La violencia, en sus múltiples manifestaciones, se hace presente en nuestras vidas, comunidades, países y el planeta entero. La humanidad hoy enfrenta tres grandes crisis, el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad y la erosión cultural y éstas son el fruto de un modelo económico y civilizatorio que ve a la naturaleza como un recurso a ser explotado y que promueve, a veces explícita,

otras implícitamente, la homogeneización cultural de los pueblos. Estas crisis se enmarcan en lo que se ha denominado el Antropoceno, una época, o un periodo de tiempo, donde las transformaciones y alteraciones del clima, los ciclos del agua, la biodiversidad y las dinámicas e interacciones entre los ecosistemas están asociadas principalmente a las demandas y actividades de una pequeña parte de la humanidad (Crutzen *et al.*, 2000; Merçon *et al.*, 2019).

El Antropoceno está unido al modelo civilizatorio moderno y al capitalismo global que violenta al "otro" y por ello es que Santos (2009) habla de la producción de no existencia a través de las monoculturas del saber, el tiempo lineal, la naturalización de las diferencias, la lógica de la escala y la lógica de la producción. Las actuales crisis son en realidad "la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado a la naturaleza y negado a las culturas alternas. El modelo civilizatorio dominante degrada el ambiente, subvalora la diversidad cultural y desconoce al otro" (Ambiente y Sociedade, 2002:1).

La humanidad no está en paz consigo misma ni con el planeta. Las actuales instituciones, legislaciones y políticas públicas, internacionales y nacionales han estado encaminadas a proteger y fomentar al modelo civilizatorio moderno y al capitalismo global; esto ha supuesto un esfuerzo enorme y una ceguera por mantener la violencia simbólica y estructural desde los estados nacionales sobre los derechos humanos en aras del llamado desarrollo. Esta lógica de discriminación la han padecido históricamente, los pueblos indígenas y las comunidades equiparables[25] en todo

[25] Mucho se ha escrito sobre este tema a fin de reconocer y proteger a las comunidades, pueblos y minorías étnicas históricamente discriminadas, así por ejemplo, en el Convenio 169 de la OIT se habla de "pueblos indígenas" y "pueblos tribales", en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales de

el orbe, y a pesar de los esfuerzos realizados, la violencia en su contra no ha parado ni disminuido sino que ha ido en aumento.[26]

Este escenario merece ser analizado porque estos pueblos y comunidades tienen derecho a la paz, y sus cosmovisiones, conocimientos y prácticas han contribuido grandemente a la conservación de los ecosistemas, las especies y la diversidad genética (Kothari *et al*., 2012). Ellos son los guardianes de la diversidad biocultural, de los espacios donde la naturaleza (ecosistemas y biodiversidad) se encuentra mejor conservada y donde las identidades culturales no occidentales son ejercidas (Maffi *et al*., 2014).

Los datos al respecto son contundentes, por ejemplo, de acuerdo con la ex relatora de Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas, Victoria Tauli-Corpuz (2018), los pueblos originarios ocupan 22% de la superficie del planeta, y en estos territorios habita el 80% de la biodiversidad mundial. Maffi *et al*. (2012) refieren que los pueblos indígenas y comunidades locales manejan el 95% de los recursos genéticos del planeta, y Garnett *et al*. (2018) que estos pueblos y comunidades resguardan el 40% de las áreas protegidas y los ecosistemas mejor conservados al traslaparse sus territorios con los "biodiversity hotspots".

El paradigma moderno se ha valido de los conceptos de progreso y desarrollo para conducir nuestros empeños como comunidad hacia "la industrialización de la economía, la urbanización de la población y la utilización de la tecnología para simplificar

"campesinos", en la Convención sobre Diversidad Biológica de "comunidades indígenas y locales", y en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de "pueblos indígenas", "comunidades afromexicanas" y "equiparables".

[26] Al respecto véanse los informes sobre personas y comunidades defensoras de la tierra, el territorio y la naturaleza del Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. (CEMDA) y de Amnistía Internacional, disponibles en: https://cemda.org.mx/miranos/ y https://www.amnesty.org/es/documents/amr41/7076/2023/es/

las tareas cotidianas" (Cemda, 2014), ocupando las tierras y territorios de los pueblos indígenas y comunidades equiparables, así como sus recursos naturales tradicionalmente manejados a través de los llamados megaproyectos de desarrollo, que el ex relator de Naciones Unidas para los pueblos indígenas, Rodolfo Stavenhagen (2003, p. 2), definió como:

> Un proceso de inversión de capital público y/o privado, nacional o internacional para la creación o la mejora de la infraestructura física de una región determinada, la transformación a largo plazo de las actividades productivas con los correspondientes cambios en el uso de la tierra y los derechos de propiedad de la misma, la explotación en gran escala de los recursos naturales incluidos los recursos del subsuelo, y la construcción de centros urbanos, fábricas, instalaciones mineras, centrales energéticas, complejos turísticos, instalaciones portuarias, bases militares y empresas similares.

En Latinoamérica los megaproyectos o proyectos de desarrollo han sido una continúa fuente de malestar y de violación de derechos humanos, como han documentado distintos observatorios en la región[27]. En este contexto adverso de deterioro de las condiciones de paz y bienestar, donde además es palpable el neocolonialismo y el racismo ambiental, los pueblos indígenas y comunidades equiparables, en asociación con las organizaciones de la sociedad civil y otras aliadas, han estado diseñando e im-

[27] Véase el Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (https://olca.cl/oca/index.php), el Observatorio de Conflictos Socioambientales (https://ocsa.ibero.mx/), Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (https://www.ocmal.org/), entre otros.

plementando estrategias integrales de defensa para acceder a la justicia socioambiental. Estas estrategias, que muchas veces incluyen la vía judicial, buscan transformar las estructuras y normas que generan violencia estructural, al mismo tiempo que echar a andar procesos de desarrollo endógeno.

Estos procesos, más allá del resultado judicial, logran en muchas ocasiones, generar nuevos conocimientos, fortalecer el tejido comunitario, construir redes de apoyo y solidaridad con otros actores y actoras, aperturar espacios democráticos para la discusión de ideas, legitimar sus proyectos de vida, y lo más importante, alimentar la idea de que el presente y futuro pueden ser distintos.

En el fondo se trata de procesos que, de abajo hacia arriba, valiéndose de la demodiversidad y el ejercicio de derechos fundamentales, trabajan por "un mundo donde quepan muchos mundos" (EZLN, 1996). Este camino está lleno de obstáculos que pueden ir desde la falta de acceso a la información hasta la intimidación y agresión de las personas y comunidades defensoras de la tierra y el territorio.

Los conflictos socioambientales evidencian también que la construcción de procesos duraderos de paz requiere sistemas democráticos robustos e incluyentes, es decir, refundar el derecho y la política (Ferrajoli, 2022). Este quehacer significa incorporar a nuestros sistemas democráticos y de estado de derecho, los valores y la institucionalidad indígena-campesina, amén de fortalecer las instituciones y normas que limitan al poder político, como son los organismos constitucionales autónomos y el poder judicial.

Lo anterior significa transitar de los actuales sistemas democráticos hacia una democracia biocultural, legitimada y sustentada en los pueblos indígenas y comunidades equiparables, pues "la protección de los derechos de las personas que viven más cerca

de la naturaleza no solo es una exigencia del derecho de los derechos humanos; a menudo es también la mejor o la única forma de asegurar la protección de la diversidad biológica" (Knox, 2017, p. 21).

2. Democracias bioculturales

2.1 El paradigma biocultural

Los pueblos indígenas y las comunidades equiparables han coevolucionado con los ecosistemas donde se asentaron, dando así origen a un proceso de larga duración que modeló a la tierra, el territorio y las identidades culturales y que dio origen a la llamada memoria biocultural y a los patrimonios bioculturales (Toledo *et al*., 2008 y Boege, 2017). Entender estos dos conceptos hace ver la importancia y trascendencia del paradigma biocultural para hacer frente a las crisis que atravesamos. Por el primer concepto se entiende un conglomerado de conocimientos y experiencias, un gran y antiguo libro, de los pueblos indígenas y comunidades equiparables que está compuesto por un conjunto de creencias (*kosmos*), un sistema de conocimientos (*corpus*) y una serie muy importante de prácticas productivas (*praxis*), con el cual estos pueblos y comunidades interpretan y actúan en el mundo (Toledo *et al*., 2008).

Los patrimonios bioculturales según Boege (2017, p. 45) son, "un concepto unitario e inseparable de las culturas indígenas, que las relaciona con los distintos ecosistemas del país. Se trata de patrimonios geográficamente localizados en territorios, mismos que conforman paisajes bioculturales. A diferencia de los terri-

torios nuevos generados por grandes plantaciones para el mercado mundial, los paisajes bioculturales indígenas son principalmente agroecosistemas complejos cuyos elementos conforman bienes comunes producidos o recreados milenariamente y que se convierten en centros de origen, domesticación y diversificación genética de las especies del sistema alimentario o medicinal mexicano".

El paradigma biocultural (integrado por una memoria de largo aliento y unos patrimonios vivos) consiste, como señala Rivera-Núñez *et al.* (2022) en "la intersección en espacio y tiempo de la diversidad biológica, lingüística y agrícola" y de acuerdo con Merçon *et al.* (2019), la importancia de esta paradigma radica en que (i) hace ver que la sostenibilidad global depende de la diversidad, (ii) visibiliza los valores relacionales, de bienestar y guardianía que varios pueblos y comunidades tienen y ejercen con la naturaleza, (iii) legitima y da sostén a los discursos de justicia social y sostenibilidad y (iv) refiere que la sostenibilidad global depende de la puesta en marcha de políticas públicas culturalmente pertinentes.

El paradigma biocultural ha ido permeando lentamente en diversos espacios de discusión y toma de decisiones, y hoy, lo podemos encontrar, expresa o implícitamente, en importantes documentos internacionales como el Convenio de Diversidad Biológica[28], las Metas de Aichi[29], la Agenda 2023[30], la Declaración

[28] Disponible en https://www.cbd.int/convention/text (Consultada el 24.06.24).

[29] Disponibles en https://dev-chm.cbd.int/sp/targets?lg=es (Consultada el 24.06.24).

[30] Disponible en https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/09/la-asamblea-general-adopta-la-agenda-2030-para-el-desarrollo-sostenible/ (Consultada el 24.06.24).

Armonía con la Naturaleza de Naciones Unidas[31], los reportes recientes de la Plataforma Intergubernamental sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos (IPBES)[32], así como algunas de las sentencias más importantes en materia de derechos indígenas de la Corte Interamericana de Derechos Humanos[33], entre muchos otros.

El paradigma biocultural se encuentra en una especie de resistencia cotidiana porque las tierras, territorios y patrimonios bioculturales de los pueblos indígenas y comunidades equiparables están en disputa desde hace mucho tiempo. Como se señaló en la introducción, los gobiernos y/o empresas y/o otros actores muchas veces deciden apropiarse de estos territorios y patrimonios en harás del desarrollo. Esta materialización de la amenaza desencadena múltiples procesos de organización intra e intercomunitaria en los pueblos y comunidades para hacer frente a la situación. Los pueblos y comunidades echando mano de su autonomía y de sus sistemas normativos propios, constituyen asambleas, comités y comisiones para la investigación de las amenazas, la documentación del caso, el tejido de alianzas de la sociedad civil y grupos de académicos, y para diseñar e implementar estrategias de defensa integral[34]. La resistencia cotidiana

[31]Disponible en https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n16/460/86/pdf/n1646086.pdf?token=cLf9uKM8vtceG1BhmU&fe=true (Consultada el 24.06.24).

[32] Disponible en https://www.ipbes.net/the-values-assessment (Consultada el 24.06.24).

[33] Véase al respecto las sentencias de fondo de los casos Awas Tingni vs Nicaragua, Yakye Axa vs Paraguay y Saramaka vs Surinam, disponibles en https://www.corteidh.or.cr/casos_sentencias.cfm (Consultadas el 24.06.24).

[34] Para conocer más sobre las estrategias integrales de defensa consulte el suplemento ciéntifico Jarocho Cuántico, de la Jornada Veracruz, número 37, de Octubre de 2022, intitulado "Territorios para la Vida", disponible en https://jornadaveracruz.com.mx/wp-content/uploads/2022/10/Jarocho-37-octubre.pdf

de estos pueblos y comunidades es una lucha en contra del racismo ambiental y el neocolonialismo, también es una lucha por la autoafirmación, el florecimiento y la paz.

¿Por qué los pueblos indígenas y las comunidades equiparables montan estas resistencias y luchas? Para seguir siendo ellos mismos, para poder soñar con florecer, para conservar el control de "un conjunto, así sea restringido y precario, de elementos culturales que consideran propios (recursos naturales, formas de organización, códigos de comunicación, conocimientos, símbolos) respecto de los cuales demandan el control cultural de sus territorios y patrimonios bioculturales[35], esto es, el derecho exclusivo de tomar decisiones" (Bonfil, 1989, p. 175).

2.2 Territorios de esperanza

La resistencia cotidiana es una lucha por el respeto y garantía de sus derechos humanos y una lucha por el cuidado de la Tierra y de la vida. Se trata de un camino por transformar y limitar al poder político, de poner fin a la violencia cultural. En muchos sentidos es una lucha para cuestionar las estructuras existentes de poder, y para vislumbrar y crear las instituciones y normas nuevas que podrían contribuir a poner un freno a la asimilación y al racismo ambiental.

Este proceso significa el resurgimiento de las identidades locales como actores preponderantes en los procesos de toma de

[35] De acuerdo con Bonfil (1988, p. 6), el control cultural refiere a un "sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión (de un grupo) sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones".

decisiones (Leff, 2001) y de sus territorios como espacios de vida, esperanza, transformación y construcción de procesos de paz. Desde estos territorios para la vida, los pueblos y comunidades se encuentran tejiendo, como explicamos más adelante, una emergente democracia biocultural.

En el caso de México el devenir democrático ha tenido como origen y fuente el agravio[36], de tal suerte que éste es el impulsor de las grandes transformaciones en el país (ya sean vía una revolución, ya sean vía una reforma política), como enseña Krauze (1982, p. 13), "la democracia no es la solución de todos los problemas sino un mecanismo –el menos malo, el menos injusto– para resolverlos". Podemos afirmar que tenemos un país que es bioculturalmente diverso y un Estado mexicano que no lo es. Los principios de pluriculturalidad, maximización de la autonomía[37] y sostenibilidad han permeado aún muy poco sobre las actuales estructuras y leyes y ello ha facilitado que la violencia cultural se perpetúe.

Los procesos de asimilación y deterioro ambiental que los pueblos y comunidades han padecido históricamente han tenido lugar en sus territorios y la razón es sencilla, estos espacios son vitales e imprescindibles para la realización de sus proyectos de vida, aquí es donde se forjan las identidades, donde se vive y

[36] Krauze (1982) cita a Daniel Cosío Villegas para referir que en el caso mexicano "hemos alimentado nuestra marcha democrática bastante más con la explosión intermitente del agravio insatisfecho que con el arrebol de la fe en una idea o teoría, lo cual, por sí solo ha hecho nuestra vida política agitada y violenta, y nuestro progreso oscilante, con avances profundos seguidos de postraciones al parecer inexplicables".

[37] El derecho a la libre determinación y a la autonomía es un derecho fundamental de naturaleza colectiva de todos los pueblos para decidir su vida y su destino, es una prerrogativa que les hace sujetos de derecho (Tauli-Corpuz, 2019; ONU, 2007).

reproduce una cultura, es el espacio donde se vive y se muere, el lugar de nuestro sustento y donde descansan nuestros abuelos y abuelas (Martínez Esponda *et al*., 2020), también es el lugar donde se convive con los otros seres (Escobar, 2015), donde se teje un proyecto político y donde otra ontología puede tener lugar (Escobar, 2016)[38]. Los territorios son el lugar donde la esperanza tiene lugar y desde donde se tejen y fraguan los sueños tendientes a vivir bien y en paz[39].

2.3 El emerger de la democracia biocultural

La vida de los pueblos indígenas y las comunidades equiparables, así como sus luchas evidencian que existe una democracia biocultural, una forma de gobierno donde el bienestar de las personas y de la naturaleza es posible. En buena parte, los reclamos de los pueblos y comunidades son por la inclusión de esta forma de democracia en la llamada democracia liberal y es que el cuidado

[38] Escobar refiere que los territorios tienen la categoría de ancestrales porque refieren "a una ocupación antigua, a veces muy antigua, de un territorio dado; la continuidad de un "mandato ancestral" que persiste aún hoy en día en la memoria de los mayores y del cual testifican, tanto la tradición oral como la investigación histórica; y la experiencia histórica de vieja data, pero siempre renovada, de vivir bajo otro modelo de vida, otra cosmovisión".

[39] Un caso paradigmático de esta situación es el "Códice Masewal" o "Plan de vida soñando los siguientes cuarenta años", del pueblo masewal de la Sierra Norte de Puebla, que consiste en la elaboración y puesta en marcha de un plan para vivir el Yeknemillis, el vivir bien, a partir de retomar las experiencias de los últimos 40 años de organización, los valores propios y de reivindicar la autonomía y el territorio como pilares para lograr estos propósitos. Disponible en https://patrimoniobiocultural.com/subidas/2022/06/PARTE-1-CO%CC%81DICE--MASEWAL-2022.pdf y https://patrimoniobiocultural.com/subidas/2022/06/PARTE-2-CO%CC%81DICE-MASEWAL-2022.pdf

de la naturaleza y el cultivo de la paz son principalmente cuestiones locales (ONU 1992; Galtung, 2014)[40].

Estamos obligados a mirar, estudiar, proteger y fomentar la demodiversidad existente en nuestras regiones y en los territorios de esperanza, pues es aquí donde se generó y se practica la democracia biocultural. Para atender legítimamente las crisis sociales y ambientales, necesitamos de la colaboración-participación entre los múltiples grupos (Gavin *et al*., 2018), el reconocimiento de los reclamos, el respeto a los derechos humanos, y el conocimiento de los pueblos indígenas y comunidades equiparables (Brondizio *et al*., 2016).

La democracia biocultural puede ser una palanca para el bienestar humano y de la naturaleza, pero ello requiere de la construcción de un rosario de garantías para todos sus elementos, y algunos de éstos son: (i) reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y comunidades equiparables como sujetos de derecho[41], (ii) reconocimiento y protección jurídica de sus territorios[42], (iii) ejercicio de presupuestos directos, (iv) pluralismo jurídico y reconocimiento de los sistemas normativos propios,

[40] Desde la Declaración de Río en 1992, la comunidad internacional acuñó el lema de "piensa globalmente, actúa localmente", e hizo ver que la mejor manera de prevenir y transformar los conflictos socioambientales era permitiendo la participación de las comunidades locales en la toma de decisiones.

[41] En los Acuerdos de San Andrés (EZLN, 2003, p. 26) se explica que la razón de esto está en la " atención a su origen histórico, a sus demandas, a la naturaleza pluricultural de la nación mexicana y a los compromisos internacionales suscritos por el Estado mexicano, en particular con el Convenio 169 de la OIT".

[42] Sobre este punto se puede consultar los videos del Foro „Territorios indígenas frente a la Minería: Análisis de la Sentencia 928/2019 de la Suprema Corte frente al Pueblo Masewal", realizado conjuntamente por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y el CEMDA, disponibles en: https://youtu.be/v7tjB5MwQ1Q?si=teeT5aN0B85c56EM y https://youtu.be/8dM3xNbI-IM?si=4ob3nNgVssU4qTmj

(v) ampliación de la participación política de los pueblos indígenas y comunidades equiparables[43], (vi) acceso pleno a la justicia[44], (vii) acceso a la prensa y medios de comunicación, donde las radios comunitarias tienen un papel destacado, (viii) combate a la corrupción y (ix) reconocimiento y protección de las personas y comunidades defensoras de la tierra, el territorio y la naturaleza como agentes democráticos. La democracia biocultural hace posible que la unidad de los estados se funde en las diferencias (Bonilla, 2006) y por lo tanto, en la política del reconocimiento y respeto mutuos.

El Antropoceno se ha caracterizado por la aceleración del cambio y retos globales de creciente complejidad cuyos efectos en el bienestar humano y la salud del planeta, hacen preguntarnos si estamos atrapados en una trayectoria sin retorno de impactos negativos (Søgaard *et al.*, 2023)[45]. Pero si el Antropoceno y sus efectos fueron causados por cambios culturales, es posible

[43] Sobre este punto véase las sentencias obtenidas por la comunidad purépecha de Cherán, en el estado de Michoacán, la primera se obtuvo en noviembre de 2011 cuando la Sala Superior del Tribunal Electroral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) dictó sentencia en el Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano SUP-JDC 9167/2011, donde se reconoció el derecho de Cherán a tener una elección y y una autoridad municipal conforme a sus usos y costumbres; y la segunda, del Pleno de la Suprema Corte al resolver la controversia 32/2012 y donde reconoció al Concejo Mayor de Gobierno Comunal como ayuntamiento y por tanto, su derecho a participar en los procesos de reforma constitucional.

[44] Sobre este punto mucho se ha hecho en México vía la jurisprudencia de la Corte como del Poder Judicial de la Federación, también es de destacarse la creación de Salas Indígenas en algunos Estados como Oaxaca y México.

[45] Søgaard *et al*. 2023 refieren que la humanidad, como parte del Antropoceno, enfrenta 14 trampas, a saber, la simplificación, el crecimiento por el crecimiento, el sobre rebasamiento, la división, el contagio, los megaproyectos, la contaminación química, las armas de destrucción masiva, la automatización de la tecnología, la desinformación (posverdad), el corto plazo, el sobreconsumo, la desconexión con la naturaleza y la pérdida del capital social local.

entonces modificar y eliminar de manera progresiva aquellas instituciones y normas que nos conducen a este callejón sin salida (Søgaard *et al*., 2023).

El cambio que anhelamos puede ocurrir si recurrimos a las ricas tradiciones democráticas y culturales no hegemónicas. Existen en el mundo múltiples experiencias de instituciones y normas que cuidan a personas, pueblos y naturaleza, y que hacen ver la existencia de otros valores, de otras formas de relacionarnos entre nosotros mismos y la naturaleza. Los valores nutren y legitiman nuestros sistemas democráticos y de estado de derecho, pues informan y guían en los procesos de toma de decisiones. Por ejemplo, en México los comités comunitarios del agua, que funcionan a través de asambleas, brindan a miles de personas acceso al agua potable, al mismo tiempo que protegen y custodian a los manantiales de los cuales dependen. Internacionalmente hablando, uno de los casos más interesantes es el de la Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Bill, donde el parlamento de Nueva Zelanda, reconoció la personalidad jurídica del río Whanganui en razón de la cosmovisión y reclamo del pueblo iwi, amén de que constituyó una nueva autoridad integrada por un representante de este pueblo indígena y otro del gobierno.

Desde hace un tiempo, muchas de las instituciones y normas a lo largo y ancho del orbe han hecho propios los valores económicos, y ello ha devenido en procesos que ignoran los valores y las formas en que la naturaleza importa a las personas y pueblos (IPBES, 2022). El resultado de esto está a la vista: amplios procesos de marginación y exclusión social, de erosión de la biodiversidad y de los servicios ecosistémicos (IPBES, 2022).

Revertir esta situación significa poner sobre la mesa lo que ha sido relegado y excluido. Recientemente organismos de Naciones

Unidas, como la Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES), han realizado esfuerzos significativos para recopilar los valores no económicos y reivindicar su importancia como agentes de cambio en las crisis que enfrentamos (IPBES, 2022). Incorporar los otros valores en los procesos cotidianos y extraordinarios de toma de decisiones (v.gr. políticas económicas, sociales, ambientales, etc.), puede hacer que se pondere y se equilibre de mejor manera el rol que juegan los valores económicos (Merçon *et al*., 2019). También puede brindar información suficiente y completa a las personas tomadoras de decisiones, lograr la realización de resultados multiescala (Pascual *et al*., 2023), además de la construcción de políticas públicas culturalmente adecuadas, incentivar y desarrollar mecanismos de participación y la mejor comprensión del paradigma biocultural (Merçon *et al*., 2019).

La democracia biocultural al incorporar el uso de valores más diversos cuenta con un mayor potencial para prevenir y transformar los conflictos (IPBES, 2022), es más resiliente frente a las constantes coyunturas, honra el proceso de coevolución entre naturaleza y pueblos, y la demodiversidad existente en el planeta (Santos, 2010). La democracia biocultural aspira a poder construir una paz con la Tierra, una paz entre las personas y pueblos y esta paz, según Jiménez (2017), es un proceso que se basa en la justicia social y en la justicia ambiental, en el principio del "no daño" hacia personas y naturaleza y que supone el constante reconocimiento de derechos, incluso hacia entes no humanos[46].

[46] Sobre este punto se ha ido desarrollando un nuevo paradigma jurídico que arroga derechos a la naturaleza, esto es, que la naturaleza es titular de derechos fundamentales como cualquier ser humano y que por lo mismo debe ser respetada en su dignidad e integridad. Los casos de Bolivia y Ecuador son emblemáticos en el tema pues se logró consagrar este paradigma en sus Consti-

La lucha de los pueblos indígenas y comunidades equiparables por proteger lo propio y la naturaleza, en el marco de las crisis climática y de la biodiversidad, confirma la necesidad de repensar y modificar nuestros sistemas democráticos. Es a partir de hacer visible los otros valores y las otras instituciones, que la democracia biocultural se puede construir y por lo mismo, la lucha de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes ha sido y es la fuente donde abrevar para iluminar las oscuridades de nuestras sociedades, y buscar la creatividad y la inspiración para pensar que otro mundo es posible. Esto es una revolución en sí misma, es el emerger de la democracia biocultural.

La emergencia de la democracia biocultural está en la lucha de los pueblos y comunidades para acceder a la justicia socioambiental y por lo mismo, el poder judicial juega un rol preponderante en este proceso. Cuando ocurre una decisión judicial favorable se abren las puertas para la transformación y para los sueños. En esta etapa de su desarrollo, la democracia biocultural requiere de la organización y movilización social, de que exista en sede judicial un recurso medianamente efectivo para garantizar el acceso a la justicia y la existencia de juezas y jueces a la altura de las circunstancias y con el compromiso de proveer lo que en justicia corresponda.

A continuación, explicaremos dos procesos del oriente de México que ilustran bien la actual etapa de desarrollo de la democracia biocultural en el país. En estos casos los reclamos de justicia de pueblos y comunidades fueron parcial o totalmente

tuciones, para profundizar más se puede consultar el libro de "Otro México es posible. Diálogos para la construcción del Estado pluricultural", coordinado por el Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. y disponible en https://www.terravidamx.org/otro-m%C3%A9xico-es-posible

atendidos por el poder judicial, y ello trajo esperanzas y algunos cambios estructurales que abonaron el camino hacia este tipo de democracia.

3. Construyendo la democracia biocultural: El acceso a la justicia en los casos masewal y de los ríos La Antigua y Actopan

El derecho de acceder a la justicia es clave en cualquier sistema democrático y más en la democracia biocultural, pues es aquí, en los tribunales de justicia, donde se ha logrado lo que no ha sido posible en el poder legislativo y en los procesos de negociación con el poder ejecutivo. El acceso a la justicia sirve para proteger a los demás derechos humanos y para dar legitimidad a las instituciones y normas (Valencia Hernández, 2013). Tocqueville (1957) explicó con claridad del enorme poder político del que goza el poder judicial en una sociedad democrática, no solo como árbitro, sino como actor que puede dejar de aplicar las normas que estime contrarias a la Constitución.

El acceso y la procuración de justicia puede transformar nuestras sociedades[47], aunque ello lleve tiempo y a pesar de que muchas veces se vea en riesgo y/o comprometida la causa debido a los vientos políticos. El cómo se diseñan y ocupan las instituciones encargadas de administrar justicia es una cuestión de fondo,

[47] Ejemplos de esta situación hay muchos, por su trascendencia y contemporaneidad destaco las sentencias T-622/16 de la Corte Constitucional de Colombia sobre el caso del río Atrato, disponible en https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm, y CDV-2020-320 de la Corte del Primer Distrito Judicial de Montana sobre los derechos de la juventud y el cambio climático, disponible en https://www.ourchildrenstrust.org/montana

cuyos impactos pueden ser muy trascendentes en la construcción de procesos de paz, la vida democrática, la protección de los derechos humanos y el cuidado de la naturaleza[48].

El acceso a la justicia está lleno de obstáculos, como afirma Valencia Hernández (2013), quien busca acceder a este tipo de justicia, deberá hacer frente a: (i) cuestiones políticas (por lo general estos casos se dan entre comunidades, muchas veces marginadas y discriminadas y las empresas y/o el Estado); (ii) la desigualdad en el proceso (la igualdad ante la ley suele invisibilizar la desigualdad estructural existente en nuestras sociedades); (iii) lo económico (el deber pagar el litigio en caso de perder el juicio, el deber generar la prueba, o el otorgamiento de una fianza para que una medida cautelar surta efectos, etc.); (iv) la carga de la prueba (usualmente en juicio el que quien afirma debe probar aunque esto ha empezado a cambiar en materia ambiental); (v) el desconocimiento sistemático y estructural del conocimiento tradicional; y (vi) la falta de capacitación en estos temas de los funcionarios judiciales. El acceso a la justicia es en muchos sentidos un camino muy empinado.

Sin embargo, la tenacidad y resiliencia de los pueblos indígenas y comunidades equiparables por defender lo propio ha ido dando diversos frutos y moviendo las fronteras del derecho y de nuestro sistema democrático. Para explicar mejor esta situación

[48] Sintomático de esta situación de cambio político es el caso del derecho al aborto en los Estados Unidos, pues vía judicial las mújeres lograron el derecho a poder decidir sobre sus cuerpos y sin embargo, recientemente, y en razón de los cambios de conformación en la Suprema Corte de ese país, este derecho fundamental fue negado. Véase al respecto las siguientes notas periodísticas de *El País*: (i) https://elpais.com/sociedad/2022-06-24/el-tribunal-supremo-deroga-el-derecho-al-aborto-en-estados-unidos.html y (ii) https://elpais.com/sociedad/2023-06-24/ee-uu-un-ano-despues-de-la-sentencia-del-supremo-que-derogo-la-proteccion-federal-del-aborto-mapa-de-un-pais-fracturado.html

a continuación abordaremos dos casos ventilados ante el Poder Judicial de la Federación, donde pueblos indígenas, comunidades campesinas y comunidades urbanas han salido a la defensa de territorios, ecosistemas y patrimonios bioculturales de los cuales dependen. Al hacerlo, protegieron sus derechos humanos, y transformaron algunas instituciones y normas.

3.1 Caso del pueblo masewal por defender su territorio libre de proyectos extractivos

El pueblo masewal habita desde tiempos inmemoriales en la Sierra Norte de Puebla. Para ellos el lugar de la vida, las simientes y los bastimentos es el *Tlalokan* que se ubica en el subsuelo, y por ello, los veneros y las cuevas son sitios sagrados, pues se consideran portales hacia ese inframundo divino. Asimismo, este pueblo haciendo un manejo sofisticado de su territorio, ha construido una serie de sistemas comunitarios para satisfaccer su derecho al agua a partir de su cosmovisión y sus sistemas normativos propios. Estos sistemas comunitarios de abasto son la materialización y expresión clara del ejercicio de varios derechos fundamentales como la autonomía, el territorio, el agua y saneamiento, el acceso a los recursos naturales tradicionalmente manejados, entre otros[49].

Por su parte, el Estado mexicano de manera unilateral y sin respetar los derechos fundamentales de los *masewal* expidió

[49] Para conocer más del caso véase Martínez Esponda, Francisco Xavier y Algundo González, "Los apamej y su defensa. Construcción colectiva, intercultural y transdisciplinaria de un litigio estratégico", en Merçon Juliana (2018), Experiencias de colaboración transdisciplinaria para la sustentabilidad, disponible en https://www.google.com/books/edition/Experiencias_de_colaboraci%C3%B3n_transdisci/iP5oDwAAQBAJ?hl=es&gbpv=0

sobre su territorio ancestral, desde finales de los años noventa, una serie de concesiones mineras que ponen en riesgo su identidad cultural, el control cultural que tienen sobre sus recursos, y los sistemas comunitarios de abasto de agua. Lo anterior debido a que estas concesiones se ubican en la cabeza de cuenca del río Tecolutla y embeben a una cantidad importante de manantiales de los cuales dependen directamente las comunidades *masewales*[50].

La asamblea del pueblo *masewal* constituyó el *Consejo Masewal Altepetajpianij* para que investigara la situación y en su caso, iniciara un proceso de defensa legal. En marzo de 2015 interpusieron una demanda de amparo ante el Poder Judicial de la Federación[51] solicitando la cancelación de 3 concesiones mineras y cuestionando la constitucionalidad de varios artículos de la Ley Minera, por no haber sido consultada a los pueblos indígenas durante el proceso legislativo. Dicha Ley carece de la pluriculturalidad requerida al no haber incorporado los valores de los pueblos indígenas (Martínez Esponda, 2021). Así inició un proceso de litigio largo y difícil que ha traído importantes resultados y también algunos tragos amargos.

Desde el inicio, este proceso posibilitó que los *masewal* obtuvieran del juzgado de distrito una suspensión de plano, cuyo efecto fue el de que se ordenara, tanto al gobierno como a las empresas titulares de las concesiones, se abstuvieran de realizar cualquier acto que afectara el acceso y goce del derecho al agua del pueblo *masewal*. Posteriormente, en septiembre de 2018, el juzgado dictó sentencia amparando a los *masewal*. En esa deci-

[50] Sobre la relación existente entre los masewal y el agua véase el documental "Atl", disponible en: https://youtu.be/Ka_kIzEXjH4?si=6rhUjbpzFU5gN3FE

[51] Este caso se ventiló ante el Juzgado Quinto de Distrito en Materia de Amparo Civil, Administrativa y de Trabajo y Juicios Federales en el Estado de Puebla, bajo el número de expediente 1017/2015.

sión la jueza determinó dejar sin efectos las concesiones, a fin de que el Gobierno Federal realizara una consulta previa, libre e informada. Sobre la cuestión de inconstitucionalidad de la Ley Minera, la autoridad judicial simplemente decidió sobreseer[52].

La sentencia fue apelada por todas las partes[53] y el Tribunal Colegiado que conoció de la causa, determinó levantar el sobreseimiento sobre la inconstitucionalidad de la Ley Minera, y envió el asunto a la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). A finales de 2019, el asunto fue turnado al ministro Javier Laynez Potisek, en la Segunda Sala. La Sala resolvió por unanimidad, el 13 de enero del 2021, negando el amparo al pueblo *masewal* y confirmando la constitucionalidad de la Ley Minera. El argumento usado por la Corte es endeble, "según ella, la Ley Minera no se vincula directamente con los intereses y derechos de los pueblos indígenas y comunidades equiparables porque su objeto o finalidad no es regular algún aspecto de la vida social, económica o política de tales comunidades" (Martínez Esponda, 2021).

Con esta decisión, que representó un acto de discriminación por parte de la Corte, el asunto regresó al Tribunal Colegiado para confirmar o revocar lo dicho por el Juzgado de Distrito respecto de las concesiones mineras reclamadas. El 3 de marzo de 2022 este Tribunal resolvió que, la expedición de las concesiones mineras había violentado los derechos fundamentales del pueblo *masewal* y por lo cual era necesario dejar sin efectos las concesiones mineras y realizar una consulta tendiente a obtener su

[52] Por este término jurídico se entiende poner fin a un proceso judicial sin que haya un pronunciamiento de fondo, es decir, que el juez encuentra un impedimento de forma que le inhabilita para conocer el fondo del asunto.

[53] Los recursos de revisión fueron conocidos y tramitados por el Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Sexto Circuito bajo el expediente A.R. 149/2019.

consentimiento previo, libre e informado. Asimismo, estimó que cuando se traslapan los bienes naturales tutelados en el artículo 27 constitucional con los territorios de los pueblos indígenas, las autoridades están obligadas a tomar las decisiones con dichos pueblos, pues existe el deber de leer dicho precepto constitucional a la luz del artículo 13 del Convenio 169 de la OIT[54]. Esto último resultó muy novedoso y trascendente, pues cambió la interpretación de algunas normas de la Constitución y de la Ley Minera.

Finalmente, ante esta confirmación y mejoramiento del estándar de protección del Tribunal Colegiado, se inició ante el Juzgado de Distrito el proceso de ejecución de la sentencia. Este proceso resultó ser un proceso novedoso que posibilitó el pluralismo jurídico y el reconocimiento de las autoridades masewales, que llevó a la cancelación de las tres concesiones mineras. Este proceso significó la colaboración entre los funcionarios de la Secretaría de Economía y del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, con el *Consejo Masewal Altepetajpianij* y sus abogados, a fin de diseñar y ejecutar un proceso *ad hoc* de consulta para obtener el consentimiento previo libre e informado de dicho pueblo. Todo concluyó el 17 de septiembre de 2023, cuando la asamblea *masewal*, negó su consentimiento para la instalación de cualquier tipo de industria extractiva en su territorio. El proceso aún no

[54] Este artículo reza "Artículo 13., 1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos que ocupan o utilizan de alguna otra manera y en particular los aspectos colectivos de esa relación. 2. La utilización del término "tierras" en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera. El texto del Convenio 169 está disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/30118/Convenio169.pdf

termina, pero parece que esta causa está próxima a arribar a buen puerto pues el juzgado ya estimó que la sentencia está cumplida y resta sólo que el Colegiado resuelva la inconformidad presentada por las empresas.

El caso *masewal* es un caso paradigmático pues representa una de las primeras victorias judiciales de los pueblos indígenas en México en contra de la industria minera. En él se ve la fuerza que puede tener el enfoque biocultural en unión con el derecho de acceso a la justicia. Este camino ha demostrado lo útil que es la organización comunitaria y el uso de las instituciones y normas propias. Bajo este contexto, el pluralismo jurídico ha tenido un papel preponderante en el proceso de ejecución de la sentencia, donde las autoridades del Estado mexicano han tenido que reconocer como un igual a la Asamblea *masewal* y al *Consejo Altepetajpinaij* y por tanto, a co-construir un mecanismo de diálogo sin igual en el país.

El caso sirvió para exponer desde la voz *masewal* algo que todos los pueblos indígenas en el país saben de sobra: que la Ley Minera es inconstitucional por no haber incorporado sus valores y por no haber contemplado las garantías necesarias para salvaguardar sus derechos fundamentales. Este litigio sirvió también para exponer la violencia cultural que existe en la administración de justicia, en este caso, la posición hegemónica y la ceguera de la SCJN para posicionarse y cumplir su deber de proteger los derechos humanos de las personas y los pueblos. Haciendo uso de la metáfora de los "velos" de Davi Kopenawa, histórico líder y defensor *yanomami*, y citada en Cabel-García (2018), se podría decir que la Corte, no pudo o no quiso quitarse el velo para ver a los *masewal* tal cual son.

El camino *masewal* ha sido uno de los primeros esfuerzos que plantean judicialmente la necesidad de protección y garantía de los territorios y de los recursos naturales tradicionalmente manejados de los pueblos y comunidades en la legislación. Es previsible entonces que este ejemplo sirva de inspiración para que otros pueblos y comunidades ejerzan sus derechos y busquen echar abajo una estructura que es injusta.

3.2 Caso de los ríos La Antigua y Actopan

El estado de Veracruz es un espacio atravesado por ríos, por su parte central corren los ríos La Antigua y Actopan. Estos ríos y sus cuencas forman parte de los territorios de múltiples comunidades campesinas y afromexicanas. Dichos ríos tallaron la identidad de los pueblos y por ello las relaciones entre las comunidades humanas y estas serpientes de agua es muy antigua y estrecha. Estos ríos están presentes en los mitos y en la vida diaria[55], en los espacios de recreo y trabajo, en la ritualidad y en la cocina. En estos ríos están cimentados sus proyectos de vida.

En la cuenca de La Antigua, destaca como eje articulador para la defensa del río el pueblo de Jalcomulco, Veracruz, pequeña población de origen nahua (comunidad equiparable), que desde hace un tiempo combina, como su proyecto de vida, la agricultura tradicional con el turismo de aventura. En poco tiempo se ha convertido en la cuna nacional del rafting y el kayak (Mazadiego, 2018). El pueblo de Jalcomulco ha dado recientemente dos batallas por proteger el río La Antigua, también lla-

[55] Sobre los mitos del río La Antigua véase el documental El Coatachica, disponible en: https://www.ficcterra.org/festival2020?wix-vod-video-id=d56d0898e-91941bda543a8efcabf9b7c&wix-vod-comp-id=comp-k84uq6a3

mado Hutizilapan, pues entre 2010 y 2013 combatieron y ganaron contra la instalación de una represa a cargo de la empresa Odebrecht[56]. Posteriormente, el 5 de junio de 2018, el presidente de la República suprimió mediante decreto, las vedas[57] existentes en alrededor de 300 cuencas hidrológicas de todo el país. Lo que significó eliminar la protección del 55% de los cuerpos de agua a nivel nacional. Esto facilitó la mercantilización de las aguas de estas cuencas[58], aunque el gobierno justificó esta decisión bajo una narrativa "verde", pues según explicaron aquella decisión garantizaba el caudal ecológico (Mazadiego, 2020). Entre las cuencas afectadas por este decreto, estaban las de los ríos La Antigua y Actopan.

Desde la batalla contra Odebrecht, el pueblo de Jalcomulco y otros muchos se reunieron en asamblea y conformaron el colectivo Pueblos Unidos de la Cuenca Antigua por los Ríos Libres (PUCARL). En este espacio se analizó el decreto, y se concluyó que éste era una medida regresiva, que violentaba sus derechos humanos debido a que la decisión se sustentaba (i) con información de 2011 y 2016, es decir, información desactualizada, cuestión no menor en un contexto de cambio climático y crecimiento urbano, además de que se centraba en la cantidad de agua y no en su calidad, y (ii) el decreto abrió la posibilidad para que volúmenes

[56] La historia de esta lucha se encuentra plasmada en el libro Colectivo de Pueblos Unidos de la Cuenca Antigua por Ríos Libres (2016). Jalcomulco Voces del Río. La cuenca que detuvo al gigante. CESEM, Ayuntamiento de Jalcomulco y Fundación Porticus.

[57] De acuerdo con la Ley de Aguas Nacionales, las vedas son el mecanismo legal establecido para proteger y conservar los recursos hídricos del país.

[58] Sobre estos decretos véase el análisis realizado por el Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. (Cemda), disponible en: https://www.cemda.org.mx/consideraciones-del-cemda-frente-a-los-decretos-de-zonas-de-reserva-de-agua/

de agua no comprometidos se pudieran explotar, usar y/o aprovechar mediante la expedición de nuevos títulos de concesión y/o asignación. Esta determinación representó una medida administrativa que, como podía afectar los derechos de los pueblos indígenas y comunidades equiparables debió ser consultada de manera previa, libre e informada.

A mediados del verano de 2018, representantes de 25 comunidades ribereñas, ostentándose como habitantes y usuarios de los ríos La Antigua y Actopan, interpusieron una demanda de amparo ante los juzgados federales[59], con el objetivo de evitar a toda costa que el agua de estas cuencas pudiera ser mercantilizada mediante concesión y/o asignación. Buscaban también que se reconociera su natural derecho a participar en cualquier decisión que pudiera afectar a estos ríos, pues sus derechos humanos a la identidad cultural, sus proyecto de vida, al agua y el ambiente sano, dependen directamente de que estos cuerpos de agua sigan corriendo con normalidad.

Si los derechos al agua y al ambiente sano sostienen los intereses vitales de las personas y pueblos, así como sus proyectos de vida, identidades y territorios, tomar cualquier decisión que les coloque en una situación de riesgo y/o daño requiere se garantice el uso de la mejor información científica disponible y el conocimiento tradicional, y que se posibilite la participación de las personas y pueblos afectados de manera directa y culturalmente adecuada.

El 7 de agosto de 2019, el juez federal concedió a las personas peticionarias del amparo la suspensión definitiva y con la cual, las autoridades debieron de abstenerse de expedir cualquier con-

[59] El caso se ventiló ante el Juzgado Décimo Octavo de Distrito en el Estado de Veracruz bajo el número de expediente 687/2018.

cesión y/o asignación respecto de las aguas de los ríos Actopan y La Antigua. El 28 de mayo de 2020, el juzgado federal dictó sentencia protectora amparando al PUCARL. Se reconoció que las comunidades campesinas son comunidades equiparables a los pueblos indígenas, y por ello, gozan de sus mismos derechos humanos. También se observó que las personas demandantes eran sujetos en situación de vulnerabilidad por su dependencia directa con los recursos naturales, y que por lo mismo, las autoridades responsables del decreto estaban obligadas a adoptar medidas que permitieran salvaguardar su estrecha relación con el río. El análisis que realizó el juez le permitió concluir que el decreto suponía la transformación drástica de las cuencas al permitirse el desvío y la apropiación de hasta el 70% de los caudales de agua, sin que mediara justificación. No se realizaron los estudios ambientales e hidrológicos necesarios, como tampoco, se permitió la participación, vía una consulta previa, libre e informada, de las comunidades y pueblos que resultarían afectados.

En ese tenor, el juzgado federal en su sentencia declaró la inconstitucionalidad del decreto reclamado, argumentando que sí causaba un impacto significativo a los pueblos y comunidades y por ende, se debía de actuar conforme al principio *in dubio pro natura*[60]. Estimó además que los Consejos de Cuenca establecidos en la Ley de Aguas Nacionales, no son espacios pertinentes, ni culturalmente adecuados, para garantizar los derechos a la información y a la participación en temas ambientales, ni pueden considerarse como mecanismos para garantizar el derecho a la

[60] También llamado principio precautorio y por virtud del cual se entiende, según el principio 10 de la Declaración de Río, que ante el "peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces en función de los costos para impedir la degradación del medio ambiente".

consulta previa, libre e informada de los pueblos originarios y comunidades equiparables (Martínez Esponda, 2022).

La sentencia del juez federal fue impugnada por las autoridades y el 13 de septiembre del 2021, el Primer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa en Veracruz la confirmó[61], haciéndola quedar firme. Con ello se dio inicio al proceso de ejecución de la sentencia que concluyó el 17 de mayo de 2022, cuando el Gobierno Federal publicó en el Diario Oficial de la Federación el nuevo decreto que reinstaló la veda[62], protegiendo así el 100% de los caudales de los ríos La Antigua y Actopan para que éstos puedan seguir fluyendo al mar[63].

Este caso es particularmente significativo en la región central de Veracruz pues los pueblos y comunidades ribereñas lograron posicionar y hacer prevalecer, tanto en la plaza pública como en los tribunales de justicia, sus valores e identidades frente a la postura de mercantilización propugnada y defendida por el Gobierno Federal y el Gobierno de Veracruz. Además, con el fallo alcanzado en el Juzgado Décimo Octavo se logró hacer "oficialmente" visible la violencia estructural contenida en la Ley General de Aguas, marco jurídico múltiples veces señalado como transgresor de los derechos humanos, pero que se ha mantenido básicamente intacta desde su entrada en vigor en 1992.

[61] Véase la resolución recaída al expediente 111/2021 del índice del Primer Tribunal Colegiado en materia Administrativa del Séptimo Circuito.

[62] El nuevo decreto está disponible en: https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5652171&fecha=17/05/2022#gsc.tab=0

[63] Al respecto véase el comunicado de prensa publicado por el PUCARL y el CEMDA disponible en https://www.cemda.org.mx/el-agua-de-las-cuencas-antigua-y-actopan-en-veracruz-seguira-fluyendo-libremente-y-bajo-la-proteccion-de-las-comunidades/

Con esta sentencia se fijó un nuevo estándar de protección para los derechos en juego. Ahora, las decisiones que adopten las autoridades administrativas se deberán de justificar haciendo uso de la mejor ciencia disponible, pero también con el diseño y puesta en marcha de espacios de diálogo pertinentes para la participación de la ciudadanía y para el diálogo intercultural con los pueblos indígenas y comunidades equiparables, considerando que los actuales resultan del todo inadecuados e ineficaces, como se dijo respecto de los Consejos de Cuenca.

El gran trabajo del PUCARL hizo posible esta victoria. Una vez que se alcanzó el propósito de proteger los caudales de los ríos La Antigua y Actopan, en la asamblea, surgió una nueva idea: que los ríos estén limpios, que tengan agua de calidad. Con esto, la asamblea le confirió un nuevo mandato y ahora el PUCARL, junto con sus aliados, trabajamos por materializar este nuevo sueño.

4. Reflexiones finales

La emergencia de la democracia biocultural hace ver que otro México es posible, que la paz es posible. La democracia biocultural significa un cambio radical en nuestro sistema democrático, que posibilita y garantiza el bien vivir de la naturaleza, las personas y los pueblos, y ello genera esperanza en el presente y en el futuro. La democracia biocultural representa el sueño de la inclusión y respeto desde lo local y lo propio.

A pesar de los dolores que traen aparejados los conflictos socioambientales, éstos han hecho que los pueblos y comunidades echen mano de su creatividad y de su tradición cultural para renovar o crear nuevas instituciones y normas, y con ello han no sólo ampliado el espectro de la demodiversidad en México,

sino también consolidado y desarrollado el pluralismo jurídico en el país.

En la democracia biocultural, los principios de paz, interculturalidad, participación y sostenibilidad, abren el sistema político y jurídico al enfoque biocultural y permiten y potencian el que, el ejercicio de los derechos de autonomía y el territorio de los pueblos indígenas y comunidades equiparables, sea una senda significativa y poderosa para continuar la transformación de la violencia estructural (CEMDA, 2020). Este ciclo de resistencia--reconocimiento-participación, hace necesario contar con poderes judiciales robustos y autónomos para garantizar el acceso a la justicia socioambiental y apuntalar la democracia biocultural.

El estado del arte de la democracia biocultural en México enseña que nos encontramos en una etapa temprana, donde una de sus fuentes principales de desarrollo se encuentra en las reivindicaciones de pueblos y comunidades y en los tribunales de justicia. Aquí ha habido un espacio abierto para la consecución de algunos logros trascendentes para la justicia socioambiental y la democracia biocultural.

El litigio ha logrado en algunos casos, como los aquí expuestos, victorias que benefician y reparan los derechos vulnerados de los pueblos indígenas y comunidades equiparables, pero también la transformación, en algún grado, de nuestros actuales sistemas democráticos. Los casos analizados evidencian que cuando las puertas se cierran con las autoridades administrativas y legislativas, es posible incorporar al sistema los otros valores y el paradigma biocultural, a través del ejercicio del derecho de acceso a la justicia. Estas victorias requieren de una organización comunitaria sólida, el mantenimiento del esfuerzo en el tiempo,

y también de un poder judicial preparado y comprometido con el régimen de derechos humanos.

Es evidente que el Acuerdo de Escazú será cada vez más importante en este tema[64], en razón del estándar de protección que desarrolla para los derechos de información, participación y acceso a la justicia en materia ambiental. En este documento, los pueblos y comunidades encuentran, no solo el estándar más alto de protección para los derechos antes referidos, sino también la inspiración para diseñar sus estrategias y argumentos y para seguir alimentando la democracia biocultural.

Hoy día el acceso a la justicia es una pieza clave en la estructuración y consolidación de la democracia biocultural pero ella es mucho más vasta. Su corazón está en lo local, en lo comunal, y en los territorios. La democracia biocultural se construye de abajo hacia arriba, y se ejerce desde el derecho a la diferencia. La democracia biocultural es una idea muy atractiva porque permite a los pueblos y comunidades recuperar del estado las áreas clave para la vida social (Escobar, 2016), representa la posibilidad de una transformación en el gobierno, a partir de la premisa de que sea la gente quien gobierne su propia vida (Esteva, 2015), y puede significar el nuevo constitucionalismo propuesto por Ferrajoli (2022).

La democracia biocultural es un proceso que requiere ser apuntalado y cuidado ante la polarización actual y los vaivenes del poder político. El camino recorrido enseña que la democra-

[64] El Acuerdo es un regional de América Latina y el Caribe en materia ambiental. Es un parteaguas porque protege el medio ambiente, los llamados derechos de acceso (información, participación y acceso a la justicia) y el derecho de que las personas defensoras de la tierra y el territorio cuenten con entornos seguros para su labor. Para mayor información sobre el tema véase https://www.unicef.org/lac/todo-lo-que-tienes-que-saber-sobre-el-acuerdo-de-escazu

cia biocultural requiere para florecer de la maximización de la autonomía de pueblos y comunidades. También requiere de la construcción de múltiples canales para el diálogo intercultural, y que se constituyan autoridades de naturaleza mixta entre los estados y los pueblos, de tal suerte que el bienestar humano y la continuidad de la naturaleza estén garantizados.

Hemos empezado a vislumbrar y disfrutar algunos de los frutos de la democracia biocultural, hagamos votos para que ésta sea capaz de contribuir a la tan anhelada sostenibilidad y a la construcción duradera de procesos de paz.

Referencias

Manifiesto por la vida: por una ética para la sustentabilidad. (2002). *Ambiente & Sociedade,* (10), 149–162. https://doi.org/10.1590/S1414-753X2002000100012

Boege, E. (2017). El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables. *Diario de campo*. 1, 39-70.

Bonfil, G. (1988). *Teoría del control cultural en estudio de procesos étnicos.* CIESAS. https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/Articulos_CCA/001_BONFIL_Teoriadelcontrol_20140703.pdf

Bonfil, G. (1989). *México profundo: una civilización negada*. Grijalbo.

Bonilla Maldonado, D. (2006). *La Constitución multicultural*. Siglo del Hombre Editores.

Bouchrika, I. (2021, junio 10). Why facts don't change our minds and beliefs are so hard to change? *Research.com*. https://research.com/education/why-facts-dont-change-our-mind

Brondizio, E. S., y Le Tourneau, F.-M. (2016). Environmental governance for all. *Science*, 352, 1272–1273. https://doi.org/10.1126/science.aaf5122

Cabel-García, A. (2018). La caída del cielo o el derrumbe de las dualidades: un análisis del testimonio de Davi Kopenawa. *RIRA*, 3(2), 55-79. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/revistaira/article/view/19991

Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. (2014). *El buen vivir frente a los paradigmas del progreso y desarrollo*. https://www.cemda.org.mx/el-buen-vivir-frente-a-los-paradigmas-del-progreso-y-desarrollo/

Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. (2020). *Otro México es posible. Diálogos para la construcción del Estado pluricultural.* https://www.terravidamx.org/otro-m%C3%A9xico-es-posible

Crutzen, P., y Stoermer, E. (2000). The "Anthropocene". IGBP *Global Change Newsletter, 41,* 17–18.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (1996). *Cuarta declaración de la Selva Lacandona. En Documentos y comunicados* (N.º 3, 1 de enero).

Ejército Zapatista de Liberación Nacional y Gobierno Federal (2003). *Los acuerdos de San Andrés Larráinzar. Gobierno de Chiapas.* https://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Los_acuerdos_de_San_Andres.pdf

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Desenvolvimiento e Meio Ambiente*, 35, 89-100.

Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana,* 11(1), 11–32.

Esteva, G. (2015). *La hora de la autonomía, en Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías*. JSTOR. http://www.jstor.com/stable/j.ctvtxw1v1.5

Ferrajoli, L. (2002). *Por una Constitución de la Tierra La humanidad en la encrucijada*. Trotta.

Galtung, J. (1990). Cultural violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291–305.

Galtung, J. (2014). La geopolítica de la educación para la paz: aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto. *Revista de Paz y Conflictos*, 7, 9–18.

Garnett, S. T., Burgess, N. D., Fa, J. E., Fernández-Llamazares, Á., Molnár, Z., Robinson, C. J., Watson, J. E. M., Zander, K. K., Austin, B., Brondizio, E. S., Collier, N. F., Duncan, T., Ellis, E., Geyle, H., Jackson, M. V., Jonas, H., Malmer, P., McGowan, B., Sivongxay, A., y Leiper, I. (2018). A spatial overview of the global importance of indigenous lands for conservation. *Nature Sustainability,* 1(7), 369–374. https://doi.org/10.1038/s41893-018-0100-6

Gavin, M., McCarter, J., Berkes, F., Mead, A., Sterling, E., Tang, R., y Turner, N. (2018). Effective biodiversity conservation requires dynamic, pluralistic, partnership-based approaches. *Sustainability*, 10(6), 1846. https://doi.org/10.3390/su10061846

Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES). (2022, julio 9). *Summary for policymakers of the methodological assessment report on the diverse values and valuation of nature of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services* (U. Pascual et al., eds.). IPBES Secretariat. https://doi.org/10.5281/zenodo.6522392

Knox, J. (2017). *Informe del Relator Especial sobre la cuestión de las obligaciones de derechos humanos relacionadas con el disfrute de un medio ambiente sin riesgos, limpio, saludable y sostenible.* Organización de las Naciones Unidas; Consejo de Derechos Humanos. https://www.refworld.org/es/ref/themreport/unhrc/2017/es/115620

Kothari, A., Corrigan, C., Jonas, H., Neumann, A., y Shrumm, H. (eds.). (2012). *Recognising and supporting territories and areas conserved by Indigenous peoples and local communities: Global overview and national case studies*. Secretariat of the Convention on Biological Diversity; ICCA Consortium; Kalpavriksh; Natural Justice.

Krauze, E. (1984). *Por una democracia sin adjetivos*. Revista Vuelta, (86). https://enriquekrauze.com.mx/por-una-democracia-sin-adjetivos/

Jiménez Bautista, F. (2017). *Paz ecológica y paz gaia: Nuevas formas de construcción de paz. Revista de Cultura de Paz*, 1, 7–29.

Leff, E. (2001). La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: Economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza. En A. E. Ceceña y E. Sader (eds.), *La guerra infinita: Hegemonía y terror mundial* (pp. 263–273). CLACSO-ASDI.

Maffi, L., y Dilts, O. (2014). *Biocultural diversity toolkit* (Vol. 1). Terralingua. https://terralingua.org/shop/biocultural-diversity-toolkit/

Maffi, L., y Woodley, E. (2012). *Biocultural diversity conservation: A global sourcebook*. Taylor & Francis.

Martínez Esponda, F. X., y González, A. (20 de junio de 2020). *El reto de la SCJN: In alt, in tepet, el lugar donde se vive y se muere… y el derecho de defenderlo. La Jornada del Campo.* https://www.jornada.com.mx/2020/06/20/delcampo/articulos/reto-scjn.html

Martínez Esponda, F. X. (9 de febrero de 2021). *Cuando el sistema de justicia mexicano discrimina: El caso del pueblo masewal y la inconstitucional Ley Minera. Fundación para el Debido Proceso* (DPLF). https://dplfblog.com/2021/02/09/cuando-el-sistema-de-justicia-mexicano-discrimina-el-caso-del-pueblo-masewal-y-la-inconstitucional-ley-minera/

Martínez Esponda, F. X. (2022). *Ríos para la visa. Jarocho Cuántico*, 37(4), 2–8. https://jornadaveracruz.com.mx/wp-content/uploads/2022/10/Jarocho-37-octubre.pdf

Mazadiego, A. (17 de noviembre de 2018). *La cuenca de La Antigua: Rafting para proteger a las comunidades y sus ríos. La Jornada del Campo*. https://www.jornada.com.mx/2018/11/17/cam-cuenca.html

Mazadiego, A. (2020). *Cultura, territorio y movilización social en las cuencas Antigua y Actopan, Veracruz: Una experiencia de acompañamiento para el fortalecimiento de las estrategias jurídicas de defensa del territorio*. Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad Veracruzana. https://www.uv.mx/meis/files/2020/02/DR-MEIS-Ananta-Mazadiego-C.pdf

Merçon, J., Vetter, S., Tengö, M., Cocks, M., Balvanera, P., Rosell, J. A., y Ayala-Orozco, B. (2019). *From local landscapes to international policy: Contributions of the biocultural paradigm to global sustainability. Global Sustainability,* 2, e7. https://www.cambridge.org/core/journals/global-sustainability/article/from-local-landscapes-to-international-policy-contributions-of-the-biocultural-paradigm-to-global-sustainability/858B95277512916D4A2526A7FF7739A1

Organización de las Naciones Unidas. (1992). *An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peacekeeping.* Report of the Secretary-General, United Nations General Assembly and Security Council, A/47/277, S/24111. ONU. https://digitallibrary.un.org/record/145749

Organización de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. ONU. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Pascual, U., Balvanera, P., Anderson, C.B. et al. (2023). Diverse values of nature for sustainability. *Nature*, 620, 813-823. https://www.nature.com/articles/s41586-023-06406-9

Rivera-Núñez, T., Lascurain-Rangel, M., y González, C. A. (10 de enero de 2022). *Juntos y sí revueltos: el paradigma biocultural. Nexos Medio Ambiente*. https://medioambiente.nexos.com.mx/juntos-y-si-revueltos-el-paradigma-biocultural/

Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Siglo XXI Editores; CLACSO.

Santos, B. de S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global.

Stavenhagen, R. (2003). *Derechos humanos y pueblos indígenas: Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas presentado de conformidad con la resolución 2002/65 de la Comisión de Derechos Humanos, Consejo Económico y Social*. Organización de las Naciones Unidas. https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4359.pdf

Søgaard Jørgensen, P., Jansen, R., Avila-Ortega, D. I., Wang-Erlandsson, L., Donges, J. F., Österblom, H., Olsson, P., Nyström, M., Lade, S. J., Hahn, T., Folke, C., Peterson, G. D., y Crépin, A.-S. (2023). *Evolution of the polycrisis: Anthropocene traps that challenge global sustainability. Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 378, 20220261. https://doi.org/10.1098/rstb.2022.0261

Tauli-Corpuz, V. (2019). *Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas. A/74/149* [Informe]. Organización de las Naciones Unidas. https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n19/214/53/pdf/n1921453.pdf

Tocqueville, A. (1957). *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica.

Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008), La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Icaria.

Toledo, V., Alarcón-Chaires, P., Moguel, P., Olivo, M., Cabrera A., Leyequien, E. y Rodríguez-Aldabe, A. (2001). Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, Métodos y Resultados. *Etnoecológica*, 6(8), 7-41. http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/cambiodemografico/atlas_etnologico.pdf

Valencia Hernández, J. G. (2013). *Los obstáculos y retos para la eficacia del acceso a la justicia ambiental*. Jurídicas, 1(10), 123–146.

PARTE II
CZĘŚĆ II

Pisanie pokoju – Śląsk. Wprowadzenie

Aleksandra Kunce

Drugą część książki wypełniają rozważania śląskoznawcze stawiające w centrum problem pokoju i niepokoju objawionego w doświadczeniu regionu. Śląsk jako terytorium zakotwiczone w historii Europy Środkowej, jest doświadczeniem różnorodności, ale i osobności śląskiej, którą Śląsk wypracował wpisując się w administracyjną przynależność wielkomorawską, czeską, polską, habsburską, pruską, niemiecką. Śląsk nie stał się przestrzenią przechodnią i nijaką, ponieważ bycie łakomym kąskiem dla innych, to efekt wcześniejszej wyrazistości duchowej, gospodarczej i społecznej tego terytorium. Mówimy o przestrzeni, która była w XVII wieku nazywana „okiem świata" i „szmaragdem Europy" (tak sławił Śląsk poeta Heinrich Mühlpfort w jednym z utworów funeralnych na cześć księcia Georga Wilhelma I zmarłego w 1675 roku, gdzie znajdujemy wers „Ocellus Orbis, y Smaragdus Europae" (Mühlpfort, 1991; zob. analizę wiersza w: Kadłubek, 2007, s. 203–208). Zabiegamy o coś, co jest wyrazistym „czymś", co przyniesie profit. Osobność kraju dostrzegł

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, wskazując, że nic tak nie łączy kraju jak woda i fakt, że poszczególne kraje są dorzeczami rzek: „Tak na przykład Śląsk jest doliną Odry, Czechy i Saksonia doliną Łaby, Egipt doliną Nilu" (1958, T. 1, s. 135).

Śląsk to terytorium przepracowujące ideę zadomowienia (zob. szerzej na temat oikologii śląskiej Kunce, 2016; 2020). To oswojenie z faktem, że tożsamość nie jest jednoznaczna, że realizuje się w więcej niż jednym języku, że etykiety narodowe rzadko pasują do żywiołu życia. Nie ma jednej i jedynie słusznej Historii. Dom śląski był naznaczony różnicą, realizowany przez arystokrację, mieszczaństwo – zarówno to zasobne, przemysłowe i urzędnicze, jak i to robotnicze czy kupieckie, wreszcie przez ludność rolniczą (zob. Greiner, 2000; Kuzio-Podrucki, 2007). Zlokalizowany w miastach i wsiach, uplasowany w centrum i na peryferiach, ciążący czasem ku narodowemu akcentowi czeskiemu, niemieckiemu, polskiemu, ale też będący domem osobnym (osobność śląska!) – taki dom cechował się otwartością na wielość, która w obrębie jednego domu, jednej rodziny, jednej ulicy (chociaż na Śląsku powiedzielibyśmy *drōgi*) ustawiała w sąsiedztwie różne języki i religie. To, co poróżnione było jednak wydobyte wspólnotą miejsca (zob. Bieniasz, Szczech, 1998; Fuchs, 1968; Kramarz, 1981). Śląsk nie był nijaki i przechodni. Był osobnym terytorium geograficznym i kulturowym, był osobnym terytorium duchowym. Tu toczono wojny, tu zaprowadzano pokój. I chociaż wiele się zmieniało, wystarczy wspomnieć procesy industrialne i urbanizacyjne, miejsce to opierało się falom czasu, jeśli idzie o to, co niezmienne i zasadnicze, co stanowi o duchowej wyrazistości miejsca.

Jeszcze wskazać musimy na cezurę niebagatelną dla pamięci, kiedy to Śląsk stał się niebezpiecznym dziedzictwem, które wy-

magało planowego zniszczenia i rozmycia po 1945 roku, wraz z dokonanym ideowym i cywilizacyjnym podziałem Europy decyzją konferencji w Jałcie. Śląsk uplasowany głównie po stronie państwa polskiego, potem uformowanego jako Polska Republika Ludowa (tylko niewielki skrawek znalazł się w Czechosłowacji, zachodnia cześć miasta Goerlitz zaś w obrębie Niemieckiej Republiki Demokratycznej), stał się rzeczywistością duchowo obcą, podejrzaną, niepewną narodowo i niezrozumiałą cywilizacyjnie w Polsce. Włączony w porządek resentymentu, odwetu i mechanizm łupu powojennego, został spłycony ideowo i zniszczony. Śląsk zyskał wykładnię socjalistyczną i został poddany spłyceniu ideowemu, fałszowi historycznemu i złupieniu w myśl wyrównania rachunków przez zwycięzców wojennych. Dawne doświadczenie rozmachu i przepychu architektonicznego, rozwoju cywilizacyjnego upostaciowanego w życiu miast i potędze przemysłu (za sprawą rodów magnackie: Donnersmarck, Ballestrem, Schaffgotsch, Hochberg i Hohenlohe; oraz wielkich wizjonerów-przemysłowców – m.in. Friedrich von Reden, Karl Godulla, Franz von Winckler), potęgi myśli teozoficznej, literackiej, filozoficznej i naukowej (wymienić można tytułem przykładu: Jacob Böhme, Joseph von Eichendorff, Gerhart i Carl Hauptmann, Horst Bienek, Otto Stern, Kurt Adler), odeszło w cień. Pozostało doświadczenie ziemi zdegradowanej ludzko i przemysłowo, co uległo jeszcze wzmocnieniu. Otworzyła się przestrzeń dalszej niepohamowanej eksploatacji nie-domu. Otwarta rana nie miała się zaleczyć.

Śląsk to wyraziste miejsce określone doświadczeniem granicy –tu bycie na granicy czy przy granicy jest afirmowane, bo chroni domowe terytorium i jest bliskie doświadczeniu kruchości człowieka. To, co kruche musi być wzmocnione siłą domu,

przywiązaniem do krajobrazu, ale i wypracowaniem pokojowego współistnienia, w końcu wychodzeniem w stronę tych, którzy uplasowani są poza granicą. *Heimat* niemiecko-śląski nie jest ckliwą opowieścią. To nie swojskość, a kosmos, niby prosto plasujący się w matczynej mowie czy rodzinnym krajobrazie (Applegate, 1990; Jäger, 2018), ale szybko przerzucający pomost do tego, co nieskończone. To ogień i niebo złączone, *Heimat*. Oddać się w służbę idei domu znaczyłoby spoglądać w „tam", ale i znaczyłoby, że pożyteczne i proste działania mogą człowieka ustrzec przed pogrążaniem się w nicość. Tu łatwo się skaleczyć. Śląskie źródło energii, ćwiczące dom, domowników i siebie, niedające wytchnienia i transformujące miejsce, przepełnione jest nadzieją rozwijaną po stronie tego, co domowe. Z uwagi na to pragnienie miejsce staje się wyraziste, a zaprowadzenie troski o dom i pokój staje się imperatywem, który prędzej czy później stanie się udziałem człowieka, gdy w końcu odnajdzie w sobie jedynie poddanego terytorium, tego terytorium ideowego i geograficznego. Na Śląsku, bez względu na różnice społeczne, lokalizację w takim, a nie innym momencie historii, przemieszczenia terytorialne (wypędzenia, przesiedlenia, migracje), człowiek odnajduje siebie jako poddany domu. A miejsce-dom zostaje odniesione do terytorium duchowego. Poszukiwanie takiego domu jest bliskie poszukiwaniom absolutu, a może i te ścieżki na siebie nachodzą?

Śląsk rozwinął swoistą oikologię, a nawet i domową religię – żyje się w miejscu, z miejscem, wobec niego, dla miejsca, czasem obok, mimo, ale nie traci się nigdy idei miejsca-domu z pola uwagi. Bez domu „człowiek się traci", bez umiejscowienia człowiek może rozwinąć niebezpieczną pychę o niezakorzenieniu i nieprzynależeniu, zamiast pokory i służby w miejscu. Śląska nauka (o) domu, realizowana przez wieki, czy to w Zgorzelcu

(Görlitz), czy w Tarnowskich Górach (Tarnowitz), czy w Opolu (Oppeln), czy w Pszczynie (Pless), czy w Gliwicach (Gleiwitz), czy w Raciborzu (Ratibor), czy we Wrocławiu (Breslau), była prosta: „jesteśmy tu, gdzie mamy być". Człowiek lokalny, nawet gdy wędruje, gdy jest rzucany i wysiedlany, wciąż kroczy z towarzyszącą mu ideą miejsca, dlatego we Frankfurcie, w Chorzowie, w Essen, w Opavie są ludzie naznaczeni ideą Śląska. I w tym krajobrazie duchowym pojawiają się teksty śląskoznawcze badaczy ze Śląska (Ilona Copik, Dariusz Kulas, Aleksandra Kunce, Katarzyna Giereło-Klimaszewska, Paweł Paszek), którzy przemierzają szlaki sztuki, przyrody, kultury, wojny, konfliktów i niepokojów, architektury militarnej, pokoju i mistycyzmu, by odsłonić Śląsk.

Śląsk opowiedziany poprzez sztukę, przyrodę, wojnę, architekturą militarną, niepokoje codzienności, mistycyzm czy duchowość staje się ważną odsłoną myślenia o pokoju. Wprowadza nas w głębię namysłu nad domem.

Bibliografia

Applegate, C. (1990). *A Nation of Provincials: The German Idea of Heimat.* Uniersity of California Press.

Bieniasz, S., Szczech, B., Budnik, R. (red.). (1998). *Górnoślązacy XX wieku/Oberschlesier im 20. Jahrhundert* (P. Żwak, przekł.). Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej.

Fuchs, K. (1968). *Schlesiens Industrie: Eine historische Skizze*. München: Delp.

Greiner, P. (2000). *Plany i weduty miast Górnego Śląska do końca XVIII wieku*, cz. I. Wydawnictwo Naukowe Śląsk.

Hegel, G.W. F. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów* (J. Grabowski, A. Landman, przekł., wstęp T. Kroński). PWN.

Jäger, J. (2018). *„Heimat"*. In: *Docupedia Zeitgeschichte*. Pobrane 13 sierpnia 2018 z: https://docupedia.de/zg/Jaeger_heimat_v1_en_2018

Kadłubek, Z. (2007). *Szmaragd Europy*. W: A. Kunce, Z. Kadłubek: *Myśleć Śląsk* (s.199-208). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Kramarz, H. (1981). *Oberschlesien. Land der europäischen Mitte*. Laumann, Dülmen/Westfalen.

Kunce, A. (2016). *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Kunce, A. (2020). *Na uboczu. Powrót do oikologii.* W: A. Kunce, T. Sławek: *Oikologia. Powrót*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Kuzio-Podrucki, A. (2007). *Schaffgotschowie. Zmienne losy śląskiej arystokracji.* Oficyna MONOS.

Mühlpfort, H. (1991). *Heinrici Mühlpforti Poemata. Neudruck der Ausgabe Breslau und Frankfurt am Main 1686*. Herausgegeben und von L. Claren und J. Huber. Keip.

Escribir la paz - Silesia. Introducción

Aleksandra Kunce

La segunda parte del libro contiene estudios sobre Silesia que ponen en el centro el problema de la paz y la in-paz revelado en la experiencia de la región. Siendo un territorio anclado en la historia de Europa Central, Silesia es una experiencia de diversidad, pero también de singularidad silesiana, que Silesia desarrolló inscribiéndose en las administraciones de Gran Moravia, Bohemia, Polonia, Imperio Habsburgo, Prusia y Alemania. Silesia no se convirtió en un espacio transitable y anodino, porque ser un bocado codiciado por los demás era el resultado del carácter distintivo espiritual, económico y social preexistente del territorio. Hablamos de un espacio que en el siglo XVII fue llamado «el ojo del mundo» y «la esmeralda de Europa» (así celebró Silesia el poeta Heinrich Mühlpfort en una de sus obras funerarias en honor del príncipe Georg Wilhelm I, fallecido en 1675, donde encontramos el verso "Ocellus Orbis, y Smaragdus Europae" (Mühlpfort, 1991; véase el análisis del poema en Z. Kadłubek,

2007, pp. 203-208). Nos esforzamos por conseguir algo que sea un "algo" definido y que aporte beneficios. La singularidad de un país fue reconocida por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien señaló que nada une a un país como el agua y el hecho de que los países son cuencas fluviales: "Así, por ejemplo, Silesia es el valle del Óder, Bohemia y Sajonia el valle del Elba, Egipto el valle del Nilo" (1958, T. 1, p. 135).

Silesia es un territorio que reelabora la idea de "domesticación" (véase Kunce, 2016; 2020 para más información sobre la oikología silesiana). Esta consiste en familiarizarse con el hecho de que la identidad no es nítida, sino que se realiza en más de una lengua, y que las etiquetas nacionales rara vez se corresponden con la dinámica de la vida. No existe una única Historia correcta. La "casa silesiana" estuvo marcada por la diferencia, realizada por la aristocracia, la burguesía –tanto la acomodada, industrial y burocrática, como la de los obreros o comerciantes– y, por último, por la población campesina (véase Greiner, 2000; Kuzio-Podrucki, 2007). Ubicada en ciudades y pueblos, situada en el centro y en la periferia, a veces gravitando hacia el acento nacional checo, alemán o polaco, pero también siendo una casa separada (¡individualidad silesiana!), tal casa se caracterizaba por una apertura a la multiplicidad, que, dentro de un hogar, una familia, una calle, situaba diferentes lenguas y religiones en el vecindario. Aunque el territorio comprendía diversos grupos étnicos, idiomas, orígenes y religiones, a todos los unía el lugar: la casa silesiana (véase Bieniasz, Szczech, 1998; Fuchs, 1968; Kramarz, 1981). Silesia no era anodina y transitoria. Era un territorio geográfico y cultural aparte y era un territorio espiritual aparte. Aquí se libraban guerras, aquí se hacía la paz. Y aunque muchas cosas cambiaban –baste mencionar los procesos de industrialización

y urbanización–, este lugar resistía las olas del tiempo en lo que respecta a lo que era inmutable y fundamental, lo que constituía el carácter distintivo espiritual del lugar.

Queda por señalar la nada desdeñable cesura en que Silesia se convirtió en un peligroso legado que hubo que destruir y diluir después de 1945, junto con la división ideológica y civilizatoria de Europa por decisión de la Conferencia de Yalta. Silesia, que estaba principalmente del lado del Estado polaco, más tarde constituido como República Popular Polaca (sólo una pequeña parte se incorporó a Checoslovaquia, mientras que la parte occidental de la ciudad de Goerlitz se incorporó a la República Democrática Alemana), se convirtió en una realidad espiritualmente ajena, sospechosa, nacionalmente incierta y civilizacionalmente incomprensible en Polonia. Incorporada al orden del resentimiento, las represalias y el mecanismo de saqueo de posguerra, fue ideológicamente rebajada y destruida. Silesia recibió una interpretación socialista y fue sometida a la superficialidad ideológica, la falsificación histórica y el saqueo según la idea de vengarse por parte de los vencedores de la guerra. La experiencia anterior del impulso y la riqueza arquitectónica, del desarrollo civilizatorio corporizado en la vida de las ciudades y el poder de la industria (donde el principal papel tenían las familias aristocráticas de los Donnersmarck, Ballestrem, Schaffgotsch, Hochberg i Hohenlohe; así como de grandes visionarios de la industria como Friedrich von Reden, Karl Godulla, Franz von Winckler), la fuerza del pensamiento teosófico, literario, filosófico y científico (por citar sólo algunos: Jacob Böhme, Joseph von Eichendorff, Gerhart y Carl Hauptmann, Horst Bienek, Otto Stern, Kurt Adler) desapareció en la sombra. Lo que quedó fue la experiencia de una tierra degradada humana e industrialmente, que se amplificó aún más. Se

había abierto el espacio para una mayor y desenfrenada explotación de la no-casa. La herida abierta no iba a cicatrizar.

Silesia es un lugar expresivo definido por la experiencia de la frontera. Aquí, estar en la frontera o cerca de ella se afirma porque "estar" protege el territorio natal y acerca a la experiencia de la fragilidad humana. Lo frágil debe fortalecerse con la fuerza del hogar, con el apego al paisaje, pero también con la construcción de una coexistencia pacífica y, por último, tendiendo la mano a quienes están situados más allá de la frontera. El *Heimat* germano-silesiano no es un cuento empalagoso. No es solo familiaridad, sino un cosmos: aparentemente situado sin más en el habla materna o en el paisaje familiar (Applegate, 1990; Jäger, 2018), que rápidamente tiende un puente hacia lo infinito. Es el fuego y el cielo unidos, *Heimat*[65]. Ponerse al servicio de la idea de hogar significaría mirar "allí fuera"[66] pero también significaría que acciones útiles y sencillas pueden evitar que uno se hunda en la nada. Aquí es fácil herirse[67]. La fuente de energía silesiana, al ejercer el hogar, sus habitantes y a sí misma, que transforma el lugar sin tomarse un respiro, está llena de esperanza que se desarrolla desde la casa. Debido a este deseo, el lugar se vuelve expresivo, y el establecimiento de una preocupación por el hogar y la paz se convierte en un imperativo que tarde o temprano comparte el ser humano, cuando finalmente encuentra en sí mismo un mero sujeto del territorio, de este territorio ideológico y geográfico. En Silesia, independientemente de las diferencias sociales, de la

[65] La autora alude aquí a cierta narrativa sobre el hogar (Heimat en alemán) que por un lado contiene la pasión, energía, emoción, el temperamento, y por otro una calma celestial o armonía metafísica que gira hacia la trascendencia (N. del T.).

[66] "Allí fuera" se refiere a lo infinito, inabarcable, sobrenatural (N. del T.).

[67] Herir al ser humano y su identidad (N. del T.).

ubicación en un momento de la historia o en otro, de los desplazamientos territoriales que vive (expulsiones, reasentamientos, migraciones), el hombre se encuentra a sí mismo como sujeto del hogar. Y el lugar-hogar está referido a un territorio espiritual. La búsqueda de ese hogar se aproxima a la búsqueda de lo absoluto, o ¿quizás estos caminos se solapen?

Silesia ha desarrollado una especie de oikología[68], e incluso una religión de la casa: se vive en un lugar, con un lugar, en relación con él, para un lugar, a veces junto a él, a pesar de él, pero nunca se pierde la idea de un lugar-hogar del campo de atención. Sin hogar, "uno se pierde a sí mismo"; sin lugar, uno puede desarrollar una peligrosa presunción de no estar arraigado y no pertenecer, en lugar de humildad y servicio al lugar. La enseñanza silesiana sobre el y del hogar, realizada a lo largo de los siglos, ya sea en Zgorzelec (Görlitz), o en Tarnowskie Góry (Tarnowitz), o en Opole (Oppeln), o en Pszczyna (Pless), o en Gliwice (Gleiwitz), o en Racibórz (Ratibor), o en Wrocław (Breslau), era sencilla: "estamos aquí, donde debemos estar". El hombre local, incluso cuando deambula, cuando es arrojado y desplazado, sigue caminando con la idea de lugar acompañándole, por eso hay gente en Fráncfort, en Chorzów, en Essen, en Opava, marcada por la idea de Silesia. Y en este paisaje espiritual se sitúan los textos de investigadores de Silesia (Ilona Copik, Dariusz Kulas, Aleksandra Kunce, Katarzyna Giereło-Klimaszewska, Paweł Paszek), que recorren los senderos del arte, la naturaleza, la cultura, la guerra, el conflicto y el malestar, la arquitectura militar, la paz y el misticismo para revelar Silesia.

[68] La oikología se entiende como la ciencia del hogar, el saber habitar, practicar y pensar lo que es el hogar (N. del T.).

Silesia, contada a través del arte, la naturaleza, la guerra, la arquitectura militar, las angustias cotidianas, el misticismo o la espiritualidad, se convierte en una desvelación importante en el pensar la paz. Nos introduce en las profundidades de la reflexión sobre el hogar.

Przestrzenie (nie)pokoju – filmowe wyobrażenia Ziem Zachodnich i Północnych w perspektywie doświadczeń migracji i zmiany kulturowej

Ilona Copik

Tytułowe „przestrzenie niepokoju" odnoszą się do terytoriów, które wskutek postanowień jałtańsko-poczdamskich zostały włączone w obręb Polski w 1945 roku, a które przed 1939 roku wchodziły w skład III Rzeszy. W Polsce Ludowej nazywano je Ziemiami Odzyskanymi, w ostatnich latach zwykle próbuje się szukać bardziej neutralnych terminów i określać je jako Ziemie Zachodnie i Północne (Szydłowska, 2013; Kledzik, i in., 2018). Tłem dla politycznego aktu zmiany granic państwowych oraz skutku tej decyzji - transferu ludności, przede wszystkim narodowości polskiej i niemieckiej, ze Wschodu na Zachód był koniec II wojny światowej i szeroka międzynarodowa zgoda co do tego, że mniejszości etniczne w państwach narodowych stanowią potencjalne źródło konfliktów, w miarę możliwości powinno się zatem przeciwdziałać ich istnieniu. Mocarstwa zachodnie trak-

towały przymusowe migracje przede wszystkim jako sposób na osiągnięcie międzynarodowej stabilności i pokoju (Schulze, 2011, s. 52). Ceną tego był jednak eksperyment, który nie tylko zmienił kształt mapy Europy Środkowo-Wschodniej, ale doprowadził do przerwania ciągłości historycznej i kulturowej na tych terenach. Analizując procesy powojennych przymusowych przesiedleń Jerzy Kochanowski pisze o „ziemiach przechodnich" (Kochanowski, 2016, s. 143-158), na których doszło do precedensu wymiany ludności na niespotykaną dotąd skalę i o dalekosiężnych skutkach. Pisze on: „Zarówno Polacy na Kresach, jak i Niemcy na obszarach, które w wyniku wojny przypadły Polsce, mieli odejść z ziem zamieszkanych przez nich od wielu stuleci, z którymi związani byli mocnymi więzami uczuciowymi i historycznymi" (Kochanowski, 2016, s. 151). Jakkolwiek więc w oficjalnej terminologii państwowej po obu stronach żelaznej kurtyny exodus określano jako konieczną ewakuację, „repatriację" czy po prostu przesiedlenie, starając się podkreślać słuszność decyzji aliantów, w rzeczywistości dla milionów ludzi oznaczał on „wysiedlenie", „wypędzenie" wywołujące ciężkie przeżycia i urazy psychiczne związane z utratą domów, dobytku, środków do życia (Sakson, 2010, s. 30-31). Przymusowi przesiedleńcy zostali trwale wykorzenieni, zmuszeni do tego, by bezpowrotnie opuścić swoje ojczyzny, osiedlić się w nowym środowisku, zmienić tożsamość, stać się innymi ludźmi (Schulze, 2011, s. 52).

Motywy przymusowych migracji po II wojnie światowej i Ziem Odzyskanych przez cały okres PRL były tematami kontrolowanymi przez władzę, ujętymi w propagandową formułę mitu piastowskiego, zaś ich nicią przewodnią była idea „powrotu do macierzy". Twórcy powojennego kina, kierując kamerę na te ziemie zobowiązani byli do tego, by uczestniczyć w procesie legitymizacji ich

nowej przynależności państwowej, a tym samym w kreowaniu monoetnicznej wspólnoty wyobrażonej narodu. Przede wszystkim zatem przedstawiali na ekranie odwieczną polskość Ziem Zachodnich i heroiczną walkę ich mieszkańców o powrót do ojczyzny. Nawet jeśli w wielu filmach z lat 50. i 60. krajobraz Ziem Odzyskanych nie przypominał krainy mlekiem i miodem płynącej – jak na przykład w dziełach Stanisława Różewicza Trzy kobiety (1956) czy też Kazimierza Kutza Nikt nie woła (1960), w których zachodnie rubieże sprawiały wrażenie przypadkowej i tymczasowej przystani dla rozmaitych życiowych rozbitków albo jak w polskich westernach takich jak Prawo i pięść Jerzego Hoffmana i Edwarda Skórzewskiego (1964), w których stanowiły wprost przestrzeń chaosu i bezprawia – generalnie ich wydźwięk był pozytywny i zgodny z odgórnym przekonaniem o sukcesie akcji osadniczej i pełnej integracji nowych terytoriów z resztą kraju. Filmy te poza głoszeniem niepodważalnego prawa przynależności Ziem Zachodnich do Polski kreowały kanoniczny obraz polskości przesuniętej wprawdzie na Zachód (jak w słynnych Samych swoich Sylwestra Chęcińskiego, 1967), ale spójnej pod względem narodowym i kulturowym. Generalną zasadą było w nich pominięcie faktu utraty ogromnych terenów na Wschodzie na rzecz ZSRR oraz przemilczanie kwestii tragedii ludności autochtonicznej objętej akcją wysiedleń.

Celem niniejszego opracowania jest postawienie pytania, na ile temat ten podjęło polskie kino najnowsze. Interesuje mnie, w jaki sposób do kwestii przestrzeni „poniemieckiej" oraz pamięci zbiorowej o dawnych tak zwanych Ziemiach Odzyskanych odnoszą się współcześni reżyserzy oraz w jaki sposób tematyzują wątki nieobecne niegdyś na ekranie z powodów politycznych. Przedmiotem badania są wybrane, dzieła polskiego kina ostat-

nich dwóch dekad takie jak: Weiser (reż. Wojciech Marczewski, 2001), Wróżby kumaka (reż. Robert Gliński, 2005), Róża (reż. Wojciech Smarzowski, 2011), które zarazem dotyczą trzech obszarów geograficznych Ziem Zachodnich i Północnych: Śląska, Pomorza i Mazur.

Weiser: „poniemiecki" Dolny Śląsk

Przestrzeń Ziem Zachodnich widzianą w perspektywie pamięci pokolenia powojennego w interesujący sposób przedstawił Wojciech Marczewski w filmie *Weiser* zrealizowanym na podstawie znanej powieści Pawła Huellego *Weiser Dawidek*. Film wywołał mieszane uczucia, niektórzy spośród krytyków byli nim zawiedzeni i uważali, że nie dorównuje literackiemu oryginałowi (Ziemek, 2001), inni pisali, że „jest filmem ambitnym, wzruszającym, mającym niepowtarzalną wizualną urodę" (Wojciechowski, 2001, s. 44). O ile miejscem akcji literackiego pierwowzoru był Gdańsk przefiltrowany przez prozę Güntera Grassa i widziany topograficznie jako przestrzeń pomieszanych języków, etnosów i tradycji, Marczewski na miejsce akcji swojego filmu wybrał Wrocław. Można się zgodzić ze stwierdzeniem, że adaptacji filmowej zabrakło „intertekstualnych połączeń, które stanowią tak ważną cechę narracji Huellego" (Saryusz-Wolska, 2011, s. 317), zaś funkcja miasta jako nośnika pamięci kulturowej w filmie została poważnie ograniczona. Trudno jednak przyznać, że została ona całkowicie pominięta (Jałocha, 2014, s. 114). Jednym z powodów przeniesienia akcji w plenery Dolnego Śląska było wszakże doświadczenie autobiograficzne reżysera, który, jak pisała Ewelina Nurczyńska-Fidelska (2008, s. 193): „pewien czas swego dzieciństwa spędził tam właśnie – znał tamte pejzaże, przyrodę, nasypy

kolejowe i tunele. Dziecięce sceny *Weisera* na czele z sekwencją wybuchu w tunelu realizowane były w miejscu chłopięcych zabaw reżysera w okolicach Wałbrzycha". W ekranowej wizji przestrzeni zaznaczyła się z pewnością dobrze znana Marczewskiemu specyfika Wrocławia. Miasto ze swoją „amputowaną" pamięcią, jak ją zdiagnozował Andrzej Zawada (1996, s. 52), należało bowiem do innego porządku kulturowych reprezentacji aniżeli Gdańsk. W przeciwieństwie do zaakceptowanej i częściowo przynajmniej oswojonej wielokulturowej przeszłości gdańskiej znanej polskim widzom chociażby z ekranizacji *Blaszanego bębenka* (reż. Volker Schlöndorff, 1979), a także z wielu filmów akcentujących polskie wątki historii miasta, Wrocław pozostawał enigmatyczny wizerunkowo, a filmowo w zasadzie nieobecny. Stolicę Dolnego Śląska przez lata trawił problem niechcianej przeszłości, wypartej historii i tradycji dostępnej wprawdzie pod postacią materialnych śladów, jednak zakazanej w oficjalnym dyskursie (Miściorak, 2015, s. 124-141). Wrocław trudno byłoby w ogóle nazwać „miejscem" w znaczeniu antropologicznym, brakowało mu bowiem tego, co najbardziej istotne w przypadku relacyjnych, tożsamościowych odniesień, mianowicie obecności w przestrzeni znaków, które byłyby możliwe do zdekodowania.

Film Marczewskiego nie tyle wypełnia lukę w filmowych reprezentacjach wrocławskiej czy dolnośląskiej historii, co podtrzymuje wizerunek miejsca o splątanej, niejasnej przeszłości aluzyjnie tylko dostępnej w strzępach materialnych śladów i ulotnych wspomnień. Nie tworzą go przestrzenie semiotyczne zasilające pamięć historyczną i umożliwiające komunikację kulturową za pośrednictwem powszechnie zrozumiałych znaków i odtwarzanych praktyk symbolicznych, które są stabilnym punktem odniesienia tożsamości, a raczej nieokreślone heterotopie. Ich znakiem

są należące do dwóch planów czasowych krajobrazy, pierwszy to pejzaż zimnego i martwego, nijakiego miasta (Wrocław końca lat 90.), drugi – pełna dzikiej natury przestrzeń Pogórza Sudeckiego (lata 60.). Z punktu widzenia prowadzonych tu rozważań warto się zatrzymać zwłaszcza przy tych drugich. Malownicze plenery stanowią w filmie płaszczyznę retrospekcyjną, odnoszącą się do czasu dzieciństwa przeżywanego na nowo po 30 latach i odtwarzanego jako obraz wspomnień. Jego tłem jest mikrokosmos prowincjonalnego dolnośląskiego miasteczka określonego topograficznie pomiędzy zakolem rzeki a trakcją kolejową i lasem, otoczonego zabudowaniami dawnej fabryki z przemysłowym kominem. Krajobraz skąpanych w południowym słońcu szeroko rozpościerających się łąk i falujących na horyzoncie wzgórz podkreślony nastrojową muzyką Zbigniewa Preisnera, tylko z pozoru jest arkadyjski. Stare mosty i wiadukty kolejowe, tunele wydrążone w skałach o ceglanej i kamiennej obudowie, postindustrialne ruiny, wśród których dają się rozpoznać nikłe ślady obcego Heimatu to oznaki przestrzeni dzieciństwa, która nie jest stabilna i jednolita, ale łączy w sobie różne pamięci. Rozsypująca się, porośnięta chaszczami poniemiecka architektura i niedające się łatwo zidentyfikować materialności wskazują na postępujące procesy zacierania wielokulturowości i zagłuszania obcych języków. Zarazem tworzą one dziecięcy świat jako przestrzeń niemożliwej do odgadnięcia tajemnicy.

Sposób obrazowania Ziem Zachodnich przez Marczewskiego przypomina nieco poetykę, jaką przed laty zastosował Jerzy Sztwiertnia w filmie Grzech Antoniego Grudy (1975), w którym naturalne plenery stanowiły tereny pomiędzy Kłodzkiem a Stroniem Śląskim. Dzieło to, zrealizowane na motywach opartej na autentycznych doświadczeniach przesiedleńczych prozy Hen-

ryka Worcella, ukazywało pionierskie lata osadnictwa w atmosferze, której sens można streścić w tym, co Karolina Kuszyk (2019) z reporterskim zacięciem określiła jako „poniemieckie" - codzienność, w której „poniemieckie były domy, budynki użyteczności publicznej, fabryki, drogi, kościoły, cmentarze, a także przedmioty codziennego użytku: kredensy i szafy, stoły i krzesła, maszyny i narzędzia, naczynia i akcesoria kuchenne (…). Jednym słowem: wszystko" (Kuszyk, 2019, s. 8-9). W specyficzny sposób wpłynęła ona na mentalność polskich osadników i utrwaliła się w biografiach kolejnych pokoleń mieszkańców dawnych Ziem Odzyskanych. W filmie Sztwiertni bodajże po raz pierwszy na taką skalę w polskim kinie ujawnione zostały realne doświadczenia pomigracyjne, etyczny dyskomfort wynikający z przejmowania cudzych rzeczy, konieczność konfrontacji z obcym dziedzictwem, w którym zawierała się nieusuwalna sprzeczność: z jednej strony ogłoszone jako prawomocne przejmowanie nowego terytorium, z drugiej – obcość i poczucie braku sensu miejsca.

Film Marczewskiego wskazuje na dziedziczenie tego doświadczenia przez kolejną generację mieszkańców Ziem Zachodnich zmuszonych do egzystencji z immanentnie wpisaną w swój/ nieswój dom tajemniczością, dzieleniem życia z nieznanym „innym", którego historia okryta została kulturowym tabu. Po dawnych mieszkańcach tych ziem pozostała jedynie cywilizacja przedmiotów i ukryte w nich narracje, których symbolem jest w filmie antykwariat (Saryusz-Wolska, 2011, s. 315-316). Zdeponowane w nim szczątki dawnego Breslau: srebrne sztućce, które Niemcy odebrali Żydom w czasie wywózki do obozów, fotel, na którym miał siedzieć Göring tworzą eklektyczną specyfikę Śląska - „magicznego miejsca", o którym jednak „Bóg zapomniał". Przypominają one, że w czasach PRL wszystko, co poniemieckie,

waloryzowane było negatywnie, a akcja „odniemczania" - odgórny proces zarządzony przez władze komunistyczne po wojnie, trwała w kolejnych dekadach, obejmując usuwanie wszelkich śladów niemieckiego dziedzictwa, przy czym skala dewastacji na Dolnym Śląsku była największa (Tyszkiewicz, 2020, s. 79). Materialne relikty przeszłości potwierdzają zarazem represyjność systemu, dla którego polowanie na „innego" było rodzajem politycznej obsesji. Imperatyw czystej polskości prowadził w efekcie do eliminowania każdej różnicy kulturowej, której państwo nie mogło wchłonąć, od odrębności autochtonicznych, przez żydowskie (na fali antysemickich w 1968 roku), po wszelkie przejawy obcości etnicznej. Omawiany film oprócz wspominania tego rodzaju praktyk, odsłania przy okazji ich utopijność, pokazując, że pomimo wieloletnich prób ujarzmiania niezrozumiałej ziemi, nadal pozostaje ona obca, osobna i nieprzenikniona.

Weisera można oczywiście interpretować uniwersalnie jako opowieść o inicjacji (Lubelski, 2004, s. 141), w tym kontekście stanowi on ciekawy przykład filmowego nurtu coming of age. Warto jednak przy tym zauważyć, że ukazane na ekranie dorastanie bohaterów nierozerwalnie splecione jest z opisaną wyżej czasoprzestrzenią. Dzieci wychowane na popularnych w latach 60. polskich serialach telewizyjnych takich jak Czterej pancerni i pies (reż. Konrad Nałęcki, Andrzej Czekalski, 1966-1970) czy Stawka większa niż życie (reż. Janusz Morgenstern, Andrzej Konic, 1967-1968) mimowolnie postrzegają otaczający je świat przez pryzmat niedawnej wojny. W szkole są uczone, że Ziemie Zachodnie to terytorium wywalczone i przejęte z rąk śmiertelnego wroga. W pozornie niewinnych zabawach dziecięcych zaznaczają się społeczne obsesje i misja kolonizacyjna. Widać to chociażby w skłonności do zachowań ryzykownych i destrukcyjnych, dzie-

ci bawiąc się w wojnę używają poniemieckiej broni, z upodobaniem wysadzają w powietrze pozostałości dawnej architektury, pragnąc jak gdyby zniszczyć ślady obcej, niechcianej cywilizacji. Bohaterowie należą do pokolenia, które wyrosło w duchu stereotypów i antyniemieckich uprzedzeń. Z jednej strony tak dalece wpływają one na tożsamość, że nie można się ich wybyć także w dorosłym życiu, co najwyraźniej pokazuje scena, w której Paweł, jadąc taksówką, opowiada swojej niemieckiej przyjaciółce o mieście, używając (ironicznie) nazwy Breslau i nucąc: „Deutschland, Deutschland über alles". Z drugiej strony jako ci, dla których poniemieckie ziemie są realną ojczyzną, gdyż tutaj się urodzili, jak nikt inny potrafią rozpoznać i zrozumieć ich trudną do pojęcia specyfikę.

Wróżby kumaka: Gdańsk i przestrzeń pojednania

Gdańsk w porównaniu do Wrocławia doczekał się o wiele więcej kulturowych reprezentacji, w tym filmów, które przybliżały polskiemu widzowi wielokulturowe dzieje miasta. Istotną cechą fabuł w przeszłości było podkreślanie historycznych związków z Polską. Co prawda Gdańsk nominalnie nie należał do Ziem Odzyskanych ze względu na przedwojenny status wolnego miasta, jednak ścisłe powiązania z kultura niemiecką powodowały, że potrzeba kreacji mitu piastowskiego także w odniesieniu do niego zachowywała swoją aktualność. Polska powojenna narracja o Gdańsku skupiała się zatem z jednej strony na powrocie miasta (i całego Pomorza) do „macierzy", z drugiej na akcentowaniu procesu odbudowy i nowego osadnictwa. Wątki te podejmowały w różnym stopniu filmy, których akcja ulokowana była w gdańskich plenerach, takie jak *Do widzenia, do jutra* (reż.

Janusz Morgenstern, 1960), *Jadą goście jadą* (reż. Gerard Zalewski, 1962), *Żona dla Australijczyka* (reż. Stanisław Bareja, 1963). Przedwojenni mieszkańcy mogli w tych opowieściach zaistnieć o tyle, o ile zdołali wykazać swoją nieskazitelną polskość, co najdobitniej pokazał Stanisław Różewicz w filmie *Wolne miasto* (1958). O niemieckich wypędzonych natomiast w ogóle nie można było wspominać, panowało bowiem przekonanie o sprawiedliwej karze, jaka spotkała cały naród niemiecki za wywołanie wojny i zbrodnie wojenne. W tym warunkach żadne aluzje co do porównywalności ich losu do losu polskich przesiedleńców ze Wschodu nie były oczywiście możliwe. Filmową wizję odwiecznie polskiego Gdańska, stanowiącego „wrota Korony Polskiej", jak w adaptacji powieści Deotymy Panienka z okienka (reż. Maria Kaniewska, 1964), w latach osiemdziesiątych uzupełnił wizerunek wolnościowy znany chociażby ze słynnego dzieła Andrzeja Wajdy Człowiek z żelaza (1981).

Na tym tle film Roberta Glińskiego *Wróżby kumaka* (2005) stanowił novum przede wszystkim dlatego, że proponował zupełnie nowy rodzaj opowieści o Gdańsku przełamujący polonocentryczną wizję i uzupełniający ją o wątki autochtoniczne oraz niemieckie. Nie tylko pokazywał on wielokulturową polsko-kaszubsko-niemiecką przeszłość miasta, ale losy jego obecnych i przeszłych mieszkańców należących do różnych grup etnicznych ujmował w perspektywie doświadczenia środkowoeuropejskiego - utraty ojczyzny i koniecznej migracji, za którą odpowiedzialność ponosiły dwa systemy totalitarne faszyzm i komunizm. Duże znaczenie miał przy tym fakt, że *Wróżby kumaka* powstały na podstawie prozy Güntera Grassa pod tym samym tytułem. Co istotne, pisarz osobiście nadzorował prace nad scenariuszem, jego pomysłem było też, aby adaptację powierzyć polskiemu reżyserowi.

Był zresztą usatysfakcjonowany końcowym efektem i twierdził, że „filmowcom udało się oddać przesłanie i klimat powieści" (Śmiałowski, 2005). Wspomniana przez Grassa atmosfera przede wszystkim dotyczyła społecznej zgody na wspomnienia o utraconej „małej ojczyźnie" oraz propagowanie idei międzykulturowego polsko-niemieckiego pojednania. Po latach marginalizacji tematu wypędzeń w Niemczech po 2000 roku nastąpiło ożywienie dyskusji na wyżej wspomniany temat. Debata wokół powojennych niemieckich cierpień wybuchła wraz z cyklem wykładów W.G. Sebalda *Wojna powietrza i literatura* (1999) oraz publikacją powieści Grassa Idąc rakiem (2003). Z kolei w Polsce idee porozumienia zainicjowali już w latach 90. na fali „demokratyzacji przestrzeni publicznej" intelektualiści, ludzie świata nauki i kultury (Orłowski, Sakson, 1996). W tym kontekście realizowana na podstawie powieści noblisty polsko-niemiecka koprodukcja już na etapie realizacji wnosiła wiele nie tylko do procesu odkłamywania historii (w filmie pojawiły się na przykład nieznane do tej pory w polskiej ikonografii motywy płonącego w 1945 roku Głównego Miasta czy też obrazy niszczycielskich działań Armii Czerwonej), ale do promowania faktycznej idei międzynarodowego dialogu i wzajemnej wymiany perspektyw.

Fabuła filmu osnuta jest wokół historii spotkania się w Gdańsku dwojga ludzi: Aleksandra, profesora sztuki z Uniwersytetu w Bochum oraz Aleksandry, miejscowej konserwatorki zabytków. Imiona bohaterów nie są przypadkowe, zwiastują szereg podobieństw dostrzegalnych w ich życiorysach. On urodził się w przedwojennym Gdańsku, ona w Wilnie, on w młodości należał do Hitlerjugend, ona do ZMP. Pomimo tego, że on jest Niemcem, a ona Polką, ich losy ukazane są jako paralelne, obydwoje należą bowiem do pokolenia powojennego, dzieci przesiedleńców, którzy wskutek

układu pojałtańskiego musieli opuścić swoje rodzinne strony i osiedlić się w obcym dla siebie miejscu. Faktycznie - „przypadek rządzi losem protagonistów i każe im stanąć naprzeciw siebie, pokonać wzajemne uprzedzenia i animozje, a nawet doprowadzić do pojednania zwaśnionych narodów" (Żyto, 2007, s. 169). Pojednawcza perspektywa nieprzypadkowo ulokowana jest przy tym w czasoprzestrzeni roku 1989. Na ulicach Gdańska agitują przedstawiciele „Solidarności", telewizja polska relacjonuje wydarzenia upadku muru berlińskiego. Uchwycony na ekranie moment transformacji ustrojowej oznacza z jednej strony przełom polityczny, z drugiej niepowtarzalną szansę zbliżenia się podzielonych żelazną kurtyną ludzkich doświadczeń. Jest to zarazem warunek uspokojenia skonfliktowanej przestrzeni miasta, w którym zmarli nie mają swojego miejsca (nowi włodarze zrównali bowiem z ziemią cmentarze należące do obcych), a żywych prześladują uprzedzenia i stereotypy narodowe (w jednej ze scen Aleksander mówi: „My wam ciągle plujemy w twarz, wy nam kradniecie samochody; my ciągle myjemy wodę, a wy macie wiecznie chorą gospodarkę"). Para głównych bohaterów w duchu pojednania i pokoju przełamuje obydwa konfliktogenne czynniki, obalając tradycyjne mentalne schematy na linii Polacy-Niemcy i zakładając Polsko-Litewsko-Niemieckie Towarzystwo Cmentarne oraz ekumeniczne miejsce pamięci - Cmentarz Pojednania, na którym mogliby spocząć obecni i dawni gdańszczanie różnych narodowości i wyznań.

Filmowym *Wróżbom kumaka* krytyka zarzuciła, że w wielu aspektach nie dorównują literackiemu pierwowzorowi. „Historia Aleksandry i Alexandra za bardzo chce być parabolą stosunków polsko-niemieckich" - pisał na łamach „Filmu" Bartosz Żurawiecki (2005, s. 91). Jak z kolei komentowała Saryusz-Wolska: „Motywacje głównych bohaterów są u Glińskiego nie do końca

zrozumiałe, a stereotypy narodowe zbyt oczywiste i rzucające się w oczy" (Saryusz-Wolska, 2011, s. 315). Z kolei Kamila Żyto wskazywała, że w przeciwieństwie do powieści Grassa bogactwo historycznych odniesień stanowi mankament filmu. „Łączenie wątków faszystowskich i stalinowskich z problemem wysiedleń oraz historią najnowszą sprawia, że film nie stanowi spójnej całości" (Żyto, 2007, s. 170). Nie sposób jednak nie dostrzec w dziele Glińskiego tendencji do przełamywania polskich i niemieckich stereotypów (Dębski, 2015, s. 145) oraz nowatorstwa w zakresie podjętej tematyki. Dotyczy ono przede wszystkim umiejętności oddzielenia na ekranie sensu pojęć „ojczyzny ideologicznej" i „ojczyzny prywatnej" (Ossowski, 1984, s. 26). Film przekazuje bowiem humanistyczną prawdę, że każdy człowiek ma prawo do wspomnień i do swojego miejsca na ziemi niezależnie od narodowości i wyznania, a pojałtańskie przestrzenie tylko wtedy będą przestrzeniami pokoju, gdy zaakceptuje się ich heterogeniczność i palimpsestowość. W sumie *Wróżby kumaka* pozostają jedyną, jak dotąd w polskiej kinematografii, propozycją reprezentacji przełomu w relacjach polsko-niemieckich, na jaki świat polityki do dziś nie jest gotowy. Zaprezentowanej w filmie otwartości dawnych Ziem Odzyskanych i postrzeganiu ich jako przestrzeni możliwego międzykulturowego dialogu w pewnym stopniu mogą dorównać może tylko filmy takie jak – niesłusznie dziś nieco zapomniany - Odjazd Magdaleny i Piotra Łazarkiewiczów (1991) czy Kamerdyner Filipa Bajona (2018).

Róża: dramat mazurski

O ile dwa wyżej omawiane dzieła zrealizowane były jako filmy współczesne i dotyczyły problematyki Ziem Odzyskanych wi-

dzianej przez ich obecnych mieszkańców, w perspektywie pamięci i wspomnień, *Róża* (2011) jest filmem historycznym, który przenosi widzów bezpośrednio do roku 1945, do czasów początku instalowania się nowego systemu na terenach zdobytych przez Armię Czerwoną. O ile w dwóch pierwszych filmach eksponowane były doświadczenia pokolenia powojennego, film Wojciecha Smarzowskiego odnosi się do doświadczeń tych, którzy znaleźli się w oku cyklonu, uwzględniając przy tym przeżycia nie tylko rdzennych Polaków, ale także Mazurów i Niemców. W tym sensie dzieło to sięga pokładów zbiorowej nieświadomości, ukrywanej i niechcianej pamięci, bowiem historia mazurska z okresu po II wojnie światowej, podobnie jak inne narracje autochtoniczne z obszarów Pomorza, Ziemi Lubuskiej czy Śląska, nie miały satysfakcjonującej reprezentacji w oficjalnym dyskursie, co za tym idzie nie znalazły też pełniejszego ekranowego odzwierciedlenia. Smarzowski w specyficzny dla siebie sposób zajął się uzupełnianiem deficytów polskiej historii, wskutek czego *Róża* jest widowiskiem apokaliptycznym w swej wymowie, ukazującym powojenny świat jako rzeczywistość przenikniętą okrucieństwem i brutalnością, wpisującym się zarazem w konsekwentnie kreowany przez reżysera w kolejnych filmach negatywny obraz polskości.

Sam temat mazurski pojawił się co prawda w polskim kinie w latach siedemdziesiątych w filmach, które określano mianem „polskich westernów". Wśród nich ważne były zwłaszcza dwa tytuły: *Południk zero* Waldemara Podgórskiego (1970) i Azyl Romana Załuskiego (1978). Obydwa dzieła ukazywały okres powojenny na Mazurach jako czas nieustabilizowania w sferze prawnej i społecznej, przeniknięty atmosferą chaosu i niepewności. Tereny ledwo co przyłączone do Polski stanowiły w nich arenę wal-

ki o władzę, zderzenie światopoglądów i roszczeń różnych grup społecznych. Zagrożeniem dla przedstawianego w pozytywnym świetle procesu osadnictwa były grupy dywersyjne Werwolfu, które podpalały przejęte z rąk Niemców gospodarstwa. Nie brakowało tu także różnych opryszków ukrywających własne ciemne sprawy i zainteresowanych przywłaszczaniem sobie cudzych rzeczy. Zbiorowym czarnym charakterem były także terroryzujące okolicę zorganizowane bandy szabrowników kierujące się „moralnością puszczy" (Dobrowolska, 2019, s. 236). Nowa ziemia sama w sobie miała właściwości konfliktogenne, co jednak wykorzystywano propagandowo, ograniczając spory do tych o podłożu klasowym (przedstawiciele przedwojennej inteligencji – klasa robotnicza) lub światopoglądowym (akowcy kontra czerwonoarmiści i funkcjonariusze MO). W obydwu filmach podobnie jak miało to miejsce w najsłynniejszym osadniczym westernie *Prawie i pięści* (reż. Edward Skórzewski, Jerzy Hoffman, 1964) przeciwko aktom bezprawia występowali samotni bohaterowie, zdemobilizowani żołnierze - osadnicy mniej lub bardziej sympatyzujący z socjalistyczną władzą, ale zawsze wiernie reprezentujący głoszone przez nią wartości. W pozytywnym świetle przedstawiono tu też miejscowych Mazurów, jako pochodzących z rodzin przedwojennych działaczy plebiscytowych i prenumeratorów polskiej pracy prześladowanych przez hitlerowców za polską przynależność narodową. Nawet jeśli początkowo ich związki z polskością były niejasne albo też wyrażali sceptycyzm wobec nowego państwa, w końcu okazywali się dobrymi Polakami i gorliwymi zwolennikami socjalizmu.

Wspomniane filmy, choć ukazywały powojenne Ziemie Północne jako obszar chaosu i bezprawia, nie odzwierciedlały całego splątania ówczesnej problematyki społecznej. Ich twórcy,

zamykając tożsamość Mazurów w obrębie polskości, faktycznie nie zdołali podjąć tematu autochtonów definiujących się w kategoriach „tutejszości", w typowy dla czasów PRL sposób nie uwzględnili także w strukturze ludności miejscowych Niemców, choć na przełomie 1945 i 1946 roku często zamieszkiwali oni pod jednym dachem z nowymi osadnikami. Inaczej postąpił Smarzowski, umieszczając losy swoich bohaterów w przestrzeni zróżnicowanej i eksponując w niej obecność rozmaitych swoich, obcych, napływowych - Mazurów, Niemców, Polaków, Rosjan. Tadeusz Sobolewski (2011, s. 19) słusznie nazwał jego film „polskim westernem metafizycznym", stwierdzając, że autor dokonuje w nim we właściwy sobie sposób „wiwisekcji zła". Róża chociaż przypomina melodramat, nie jest bowiem wyłącznie opowieścią o miłości kobiety z Mazur, żony zabitego żołnierza Wehrmachtu oraz AK-owca, której na przeszkodzie stoi ten trzeci – czarny charakter, okrutny Rosjanin. Przynależność etniczna i narodowa staje się w filmie kluczem podziału na kategorie ofiar i sprawców, a ziemia jest poligonem, na którym zwykłych ludzi prześladują w różnym stopniu przedstawiciele władzy ludowej, Urzędu Bezpieczeństwa, NKWD i szabrownicy. Stosowanych narzędzi represji nie tłumaczy jedynie wojna i związany z nią upadek wartości i obyczajów, za destrukcję i etniczną nienawiść odpowiada raczej przetaczający się tu historyczny kataklizm, który doprowadza do całkowitego upadku człowieczeństwa. Dlatego główny bohater, choć szlachetny i niezłomny, tak jak dawni filmowi pionierzy na Ziemiach Odzyskanych, nie jest w stanie zaprowadzić w tej przestrzeni porządku, sam staje się bowiem jedną z ofiar.

Ekstremalność problemów podjętych w Róży celnie ujmuje Andrzej Szpulak (2016, s. 24), pisząc w kontekście jej bohaterów o doświadczeniu „eksterminacji, przesiedlenia, wywózki, uciecz-

ki, zagrożenia, ukrycia – skrajnie niepewnej sytuacji egzystencjalnej i gwałtownej zmiany o na ogół katastrofalnych skutkach, doświadczeniu własnej bezbronności, ogołocenia, także własnej brutalności, objawiającej się podczas instynktownych, ale i bardziej zorganizowanych, prób obrony, doświadczeniu zrujnowania porządku dotychczasowego życia na wszystkich jego poziomach". Kinga Siewior (2017, s. 180) nazywa czasoprzestrzeń ukazaną na ekranie społecznym dramatem uwarunkowanym zaistnieniem tak zwanego „momentu liminalnego" w życiu wspólnoty, w którym - za Victorem Turnerem – „najczęściej w sposób gwałtowny zostają podważone obowiązujące paradygmaty zachowań i wartości". Można by dodać, że w tym momencie progowym niezupełnie jasny status materialny i etyczny nadaje miejscu charakter ziemi niczyjej, zawieszonej od wartości i znaczeń, pogrążonej w chaosie bezprawia. Jak przypomina Smarzowski, wojna na przyszłych Ziemiach Odzyskanych ma bowiem inną chronologię, aniżeli w centralnych regionach Polski. Cały dramat rozpoczyna się w roku 1945 razem z wkroczeniem Armii Czerwonej, wraz z nią nadciąga rewolucja, która – jak zostaje to ukazane na ekranie - niszczy wszystko.

Nowatorstwo *Róży*, co potwierdzają opracowania, jakich doczekał się ten film, polega także na tym, że po raz pierwszy na taką skalę po 1989 roku podjęty w niej został problem tożsamości Mazurów jako typowych ludzi pogranicza identyfikujących się według kategorii „tutejszości" i tradycyjnego, generacyjnego modelu zakorzenienia. Film wyjaśnia, do czego prowadzi polityka etniczna i podział ludzi według kryteriów narodowych. Brak rozróżnienia na Mazurów i Niemców skutkuje klasyfikacją autochtonów jako wrogów klasowych, zwolenników Hitlera, których należy deportować lub wprost unicestwić. Opowieść o Mazurach

– grupie etnicznej, która – jak Ślązacy czy Kaszubi - padła ofiarą dwóch nacjonalizmów, najpierw niemieckiego, później polskiego staje się okazją do wyrażenia doświadczenia mniejszościowego. Zakończenie filmu trafnie oddaje dramat sytuacji Mazurów: mogą pozostać na ojczystej ziemi pod warunkiem wyrzeczenia się swojej etnicznej tożsamości i majątku. To co spotyka Jadwigę, córkę Róży, która staje się sublokatorką we własnym domu, zmuszoną do pracy dla nowych osadników - przesiedleńców ze Wschodu „najtrafniej oddaje powojenne mazurskie doświadczenie bycia (nie) u siebie" (Siewior, 2017, s. 185), doświadczenie wewnętrznego wykorzenienia i wysiedlenia. Choć trzeba przyznać, że etniczna tożsamość samej głównej bohaterki, tak jak została ona przedstawiona na ekranie, co zauważył Szpulak (2016, s. 37), sprawia wrażenie nieco sztucznej. „Jej mazurskość (…) wydaje się bardziej deklarowana niż realnie się manifestująca". Róża mówi po niemiecku i po polsku, używając języka literackiego bez regionalnych naleciałości, jest kobietą z Mazur, która wyraża pragnienie trwania w swoim domu, mimo wszystko, jednak nie dość, że „nie uczestniczy w życiu mazurskiej wspólnoty, to jeszcze zdaje się spoglądać na swoją tradycję z niemalże etnograficznym dystansem" (Siewior, 2017, s. 189).

Abstrahując od pewnych nieścisłości w kreacji postaci głównej bohaterki, ważniejsze z punktu widzenia prowadzonych tu rozważań, okazuje się to, że film Smarzowskiego ostatecznie rozprawia się w z mitem Ziem Odzyskanych. W jego ujęciu ponury krajobraz powojennych Mazur, tak różny od znanych na przykład z komedii Chęcińskiego *Sami swoi* obrazów radosnej akcji osadniczej, zaprzecza tezom o radzieckim wyzwoleniu i heroicznej historii początku Polski Ludowej. Polskie władze odmawiając Mazurom prawa do ich ziemi, faktycznie odpowiedzialne są za

gwałt dokonany na tożsamości kulturowej, destrukcję pewnego świata i pogranicza. Argumentacja reprezentowana przez polską rację stanu o polskości nowo przyłączonych terenów, wspierana mitem piastowskim, usprawiedliwiająca akty dokonywania czystki etnicznej na terenach pogranicza, potwierdza, że nie zawsze byliśmy jedynie ofiarą wojennych działań. Jej wyrazicielem jest w filmie oficer UB, który w rozmowie z Tadeuszem stwierdza: „Przecież cała ta repolonizacja to bzdura. Potrzebny był argument, żeby te ziemie przyznać Polsce. Rozumiesz?". Trafnie podsumowuje to Siewior (2017, s. 183-184): „stawką toczącej się na Mazurach gry jest nie tyle repolonizacja, co polonizacja. W obu przypadkach chodzi zasadniczo o homogenizację. Jeśli jednak przedrostek „re-" zakłada (w ramach wspólnoty narodowej) reliktową obecność elementu dysjunktywnego lub różnicującego (wpisanego w znaczenie powrotu, różnicy przestrzennej), jego brak sugeruje dążenie do absolutnego „oczyszczenia" przestrzeni narodowej".

Konkluzje

Dzieje Ziem Zachodnich i Północnych od 1989 roku są przedmiotem ożywionych dyskusji i nowych opracowań, w których interpretacja i ocena przeszłości odbiega od obowiązującej dawniej historycznej metanarracji (Sakson, Halicka, 2015, Kledzik i in., 2018). Trzeba jednak stwierdzić, że w porównaniu do innych kulturowych reprezentacji, w tym zwłaszcza literatury, podejmowanie tego tematu przez kino przychodzi z trudem. W polskiej filmografii utrwaliły się obrazy tych ziem zgodne z mitem Ziem Odzyskanych, który kreowano przy doniosłym udziale filmów od lat 50. i 60., kiedy to – jak pisze o tym Sławomir Bobowski

- „Ruszyła maszyna propagandowa kreująca mit powrotu ziem prapolskich do Macierzy. Ruszyła wielka mistyfikacja" (Bobowski, 2008, s. 43). Zakrojona na szeroką skalę akcja w dużej mierze miała na celu realizację projektu geografii wyobrażonej nowego kraju, imagologii Ziem Zachodnich i Północnych wykorzystującej charakterystyczną metaforykę przestrzenną nawiązującą do archaicznych słowiańskich czasów, wzmacnianą retoryką „odzysku" i „powrotu". Współcześni twórcy filmowi rzadko decydują się podjąć trud przywracania tych obszarów pamięci zbiorowej, odkłamywania przeszłości i uzupełniania historycznych deficytów. Jeśli jednak to czynią, zazwyczaj przyjmują inną aniżeli polonocentryczna perspektywę. Z jednej strony dopuszczają do głosu narracje mniejszościowe do tej pory marginalizowane i zagłuszane, będące wyrazem tożsamości autochtonicznych i pogranicznych, z drugiej strony starają się bardziej otwierać na perspektywę międzykulturowego dialogu i w duchu poprawy stosunków polsko-niemieckich częściowo przynajmniej przełamywać dawne stereotypy narodowe i wzajemne uprzedzenia. Można jednak podsumować, że temat „ziem przechodnich" dotąd pozostaje filmowo niewypowiedziany, a ich splątana historia wprost domaga się wyjaśnienia polskiemu widzowi i wciąż czeka na pełniejszą ekranową reprezentację.

Bibliografia

Bobowski, S. (2008). Wielka mistyfikacja. Ziemie Odzyskane w kinematografii PRL-u. *Pamięć i Przyszłość*, 1.

Dębski, A. (2015). Obraz Polski i Polaków w filmie niemieckim oraz Niemiec i Niemców w filmie polskim po 1945 roku. W: A. Gall i in (red.), *Interakcje. Leksykon komunikowania polsko-niemieckiego*. T. 2., (s. 125-154). Atut.

Dobrowolska, J. (2019). Pionierzy i osadnicy w poszukiwaniu domu i azylu. Obraz Ziem Odzyskanych w Grzechu Antoniego Grudy i Azylu. W: T. Sikorski, M. Kowalski (red.), *Ziemie Zachodnie i Północne w polskiej kinematografii (1944/1945–1989)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.

Halicka, B. (2015). *Polski Dziki Zachód. Przymusowe migracje i kulturowe oswajanie Nadodrza 1945–195* (A. Łuczak, przekł.). Universitas.

Jałocha, A. (2014). Podążając śladami dzieciństwa – „kuglarstwa" pamięci w filmie Weiser (2000) Wojciecha Marczewskiego. *Acta Humana, 5*.

Kochanowski, J. (2016). Posłowie. Ziemie przechodnie. W: A. Knyt (oprac.), *Osadnicy. Nowe życie kresowiaków na ziemiach zachodnich. Nadzieje i niemoc wobec władzy ludowej.* Wydawnictwo PWN Karta.

Kledzik, E., Michalski, M., Praczyk, M. (2018), (red.), *„Ziemie Odzyskane". W poszukiwaniu nowych narracji*. Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

Kuszyk, K. (2019). *Poniemieckie*. Wydawnictwo Czarne.

Lubelski, T. (2004). Wojciech Marczewski, Gry o osobność. W: G. Stachówna, J. Wojnicka (red.), *Autorzy kina polskiego. T. 1*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Miściorak, A. (2015). Krajobraz jako nieświadoma pamięć miasta. Przykład Wrocławia. *Kultura Współczesna: teoria, interpretacje, krytyka, 4*.

Nurczyńska-Fidelska, E. (2008). W poszukiwaniu Dawidka. Weiser Wojciecha Marczewskiego. W: J. Preizner (red.), *Gefilte film. Wątki żydowskie w kinie.* Wydawnictwo Austeria.

Orłowski, H., Sakson A. (red.). (1996). *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie.* Instytut Zachodni.

Ossowski, S. (1984). *O ojczyźnie i narodzie.* PWN.

Sakson, A. (2010). Ziemie Odzyskane –Ziemie Utracone - spory nie tylko literackie. W: J. Fiećko, J. Kałążny, S. Piontek (red.), *Polacy – Niemcy. Literatura i pamięć*. Oficyna Wydawnicza WSJO.

Saryusz-Wolska, M. (2011). *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Schulze, R. (2011). Forced Migration of German Populations During and After the Second World War: History and Memory. W: J. Reinisch, E. White (red.),*The Disentanglement of Populations Migration, Expulsion and Displacement in postwar Europe, 1944-49 London*. Palgrave Macmillan.

Siewior, K. (2017). Czułe miejsce pamięci, Róża Wojtka Smarzowskiego. *Kultura Współczesna: teoria, interpretacje, krytyka,* 2(95).

Sobolewski, T. (2011). Polski western metafizyczny. *Gazeta Wyborcza*, 134 (10.06).

Szpulak, A. (2016). *Róża*. Wydawnictwo UAM.

Szydłowska, J. (2013). *Narracje pojałtańskiego Okcydentu. Literatura polska wobec pogranicza na przykładzie Warmii i Mazur (1945-1989).* Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Śmiałowski, P. (2005). Polacy i Niemcy: czy wszystko naprawi czas? Wywiad z Robertem Glińskim. *Kino, 9*.

Tyszkiewicz, J. (2020). Wokół specyfiki dolnośląskiej w okresie powojennym. W: M. Fic (red.), *Powrót do macierzy?: Ziemie Zachodnie i Północne w Polsce Ludowej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Zawada A. (1996). Bresław. *Eseje o miejscach*. Ośrodek Kultury i Sztuki.

Ziemek, J. (2001). Weiser zaledwie poprawny. *Przekrój, 1*.

Żurawiecki, B. (2005). Wróżby kumaka. *Film, 9*.

Żyto K. (2007). Robert Gliński – o historii i współczesności. W: G. Stachówna, B. Żmudziński (red.), *Autorzy kina polskiego*. T. 3. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Niepokojący pokój bunkrów. Opowieść lokalna

Dariusz Kulas

Identyfikacja pokoju

Tematyka pokoju wiąże się z historią ludzkości, a w toku jej doświadczeń pokój odnajduje swoje skale i tonacje. Możemy obserwować pokój w wielkich wojnach angażujących armie i władców, jak i ten „mały" w wojnach toczonych przez dzieci na podwórkach i placach zabaw przed erą smartfonów. Jeden i drugi pokój, w odczuciach i doświadczeniach przynoszących pokój, jest ważny, bo kończy okres niepokoju. Można postrzegać pokój jako preludium do wojny, w myśl łacińskiego przysłowia *Si vis pacem, para bellum* (Jeśli chcesz pokoju, szykuj się do wojny), będącym parafrazą myśli Wegecjusza z dzieła *Zarys wojskowości ksiąg cztery* (Wegecjusz, 1973) – wtedy pokój może mieć wydźwięk złowieszczy, będąc zapowiedzią tego, co nieuniknione, a co wyznaczone jest wojennym czasem. Pokój to przygotowanie do czasu katastrofy wojny. Pokój jest również towarem w nar-

racji potocznej, często słyszy się stwierdzenie „cena pokoju", „za cenę pokoju". Pokój ma także swoich bohaterów, jak i wymierną cenę, przykładem tego może być czyn premiera Arthura Neville'a Chamberlaina, reprezentującego Wielką Brytanię, który zgodził się na oddanie Niemcom części Czechosłowacji w roku 1938, w związku z tzw. układem monachijskim – i to właśnie była „cena pokoju"[69]. Taką optykę „ceny pokoju" prezentuje również rozstrzygnięcie konferencji teherańskiej w 1943 roku, jałtańskiej w roku 1945, podobnie też ma się sprawa z konferencją poczdamską w 1945 roku (Plokhy, 2011; Rysiak, 1970; Materski, 2015).

Przykłady te pokazują stanowienie pokoju bez udziału tych, których pokój bezpośrednio dotyka. Można tę sytuację zobrazować stwierdzeniem „niepokój pokoju". Niepokój towarzyszy szczególnie tej stronie, o której losach się decyduje, bez jej obecności lub mocno ograniczając jej partycypowanie w ustaleniach. Zwykle pokój jest afirmowanym pojęciem i stanem oczekiwanym, w odbiorze społecznym ma wydźwięk pozytywny i żonglują nim wszystkie strony konfliktu, jednak nic bardziej mylnego niż uznanie łagodności i transparentności rozstrzygnięć pokojowych, gdyż pokój ustanawia tylko jedna strona. Za przykład takiego łudząco niewinnego pokoju, chociaż w istocie będącego swoistym idolem, gdyby posłużyć się tu terminem Baconowskim wskazującym na złudzenie umysłu, jest pokój ustanowiony po dwóch wojnach światowych XX wieku, w których zwycięzcy arbitralnie i rygorystycznie stanowili o losie wszystkich pokona-

[69] Układ Monachijski zawarty w Monachium w czasie konferencji 29–30 września 1938 roku przez Niemcy, Włochy, Wielką Brytanię i Francję bez uczestnictwa Czechosłowacji, chociaż postanowienia dotyczyły bezpośrednio suwerenności i terytorium Czechosłowacji.

nych, którym pozostała jedynie akceptacja. Jak się zastanowić, dotyczy to wszelkich masowych konfliktów, w których historię pokoju piszą zwycięzcy.

Należy też zwrócić uwagę, że pokój może zyskiwać odmienne wypełnienie kontekstowe, gdyż będzie inaczej postrzegany w różnych kulturach z uwagi na odmienne rytmy doświadczeń, wartości, nawyków zachowaniowych, z uwagi na kontekstualność świata przeżywanego Lebenswelt[70]. Inne jest doświadczenie i tożsamość Ameryki Południowej, Ameryki Północnej, Afryki, Azji i Europy, podobnie inne jest wypełnienie rozumienia pokoju. Wpływ na tożsamość – w której ważnym, chociaż nieoczywistym, elementem jest (nie)przywiązanie do pokoju – ma system wartości, postrzeganie jednostki, jak i zadań zbiorowości. Podobny wpływ wywiera ukonstytuowana władza i system prawny, przestrzeń tradycji, obecność religii, doświadczeń historii, czyli tego, co stanowi imponderabilia (Malinowski, 1981). Przywiązanie do pokoju, dążenie do zaprowadzenia pokoju czy uwikłanie w ustanowienie pokoju po latach konfliktu – te działania są zdeterminowane wykształconą relacją władza–człowiek, która rozmaicie jest realizowana w kulturze. W społeczeństwie współczesnym inaczej rzecz będzie się przedstawiała w modelu demokratycznym, inaczej w modelu autorytarnym czy przywołującym relacje poddańcze. O tym wiedział już Niccolò Machiavelli ujmujący różnice miedzy tyraniami a republikami (Machiavelli, 2005).

[70] Lebenswelt – świat życia w ujęciu fenomenologicznym; można rozumieć to zarówno w odniesieniu do świata życia codziennego, codziennych doznań i działań jednostki, lecz także w odniesieniu do świata marzeń sennych, fantazji czy doznań religijnych.

Relacja władzy ze społeczeństwem wpływa na to, w jaki sposób jest stanowiony pokój, jakie są oczekiwania społeczne, jakie są reguły zaprowadzania pokoju, a także ta relacja demaskuje wiedzę, okrutną i skrupulatnie rozwijaną, jak bardzo możemy upokorzyć przeciwnika i na ile sami jesteśmy w stanie przyjąć upokorzenie. To, co jest oczywiste w pewnej kulturze, w innej już takie nie jest – to, co gdzieś jest dopuszczalne, w innej przestrzeni jest upokarzające. Przykładem takiego obrotu sprawy jest kapitulacja Japonii po drugiej wojnie światowej i zaprowadzanie pokoju na modłę amerykańską, pełne upokorzeń dla strony pokonanej. Wystarczy spojrzeć na traktowanie katany, czyli miecza samurajskiego, który dla Japończyka był złączony z honorem, z obowiązkiem, a dla amerykańskich żołnierzy, nie tylko szeregowców, ale i oficerów, stał się atrakcyjnym, orientalnym łupem wojennym, stanowiącym pamiątkę z wojny, czymś dziwnym, przeżytkiem w dobie technologii wojennych; który przywieziony do USA, stracił odniesienie i ciążenie kulturowe i włączony został w kulturę łupu i masowej komunikacji, po tym jak zaprowadzono pokój. Pokój, operujący upokorzeniem i pieśnią zwycięzcy, zawsze będzie przemocą kompromisu, końcem niepokoju wojny, a zarazem początkiem nowego niepokojącego pokoju.

Równocześnie pokój zawsze będzie uzasadnieniem wojny. Może być swoistym *intermezzo* lub solidnym i stabilnym stanem zaprowadzonym siłą między kolejnymi konfliktami. Dla jednych złowieszczo, dla innych jedynie realistycznie brzmią słowa Sun Tzu z dawnego chińskiego traktatu: „Kiedy na świecie panuje pokój, ludzie honoru pozostawiają miecze u swego boku" " (Sun Tzu, 2020 s. 54). Co wzmocnione jest potem przez Friedricha Nietzschego: „Winniście miłować pokój, jako środek nowej wojny. Zaś pokój krótki bardziej, niźli długi. […]. Można mil-

czeć i siedzieć cicho tylko wówczas, gdy się ma łuk i strzały przy sobie" (Nietzsche, 1907, część I, s. 52) .

Pokój jako pojęcie jest formułą organizującą ludzką rzeczywistość, jest zdarzeniem o wielokrotnym złożeniu z uwagi na treści, funkcje i wartości, ponadto cechuje się szerokim nawarstwieniem kontekstów, które angażuje, i skutków, które rodzi, wynikających z okoliczności społeczno-politycznych, kulturowych, ekonomicznych, wszak nie zapominajmy, że transparentny i upragniony pokój obciążony jest chęcią zysków i korzyści materialnych. Pokój ustanowiony to pokój zapisany, podpisany przez władców, opatrzony pieczęcią, funkcjonujący gdzieś w dokumentach międzynarodowych, zawarty w określonych ramach, opowiadany w podręcznikach historii. Ale jest i ten pokój pośród anonimowych ludzi, pokój dnia powszedniego i powszednich ludzi, to jest pokój schodzący z piedestału, aby funkcjonować na najniższym poziomie społeczno-kulturowym. Pośród codzienności powojennej zauważalny jest więc inny pokój, a także niepokój, kiedy już wojna zamilkła, kiedy przycichła identyfikacja wroga, po tym, jak zamilkły działa, gdy wyprowadzono maszynerię i zamknięto teatr działań wojennych. Wtedy opowieść o dawnym wrogu oddala się, bo nigdy nie była potrzebna, a bliźni tylko na użytek władców został nazwany wrogiem. Lub inaczej, kiedy opowieść przechodzi w fazę utajenia, gdy okazuje się, że nie ma prostego przejścia do świata bez wroga, a wróg wrogiem pozostaje. Pokój, nawet ten codzienny i powszedni, daleki od pokoju władców, pozostaje wówczas wzajemnie nałożonym kagańcem, a taki będzie uciskał mocniej.



Il. 1. Chorzów, schron dowodzenia. Archiwum prywatne.

Obszar Warowny „Śląsk" (OWŚ) i Oberschlesien-Stellung (Pozycja Górnośląska)

Miejscem, które ogniskuje cechy pokoju, demonstrując jednocześnie jego uwarunkowania kulturowe, społeczne i militarne, jest przestrzeń pogranicza/granicy, gdzie spotykają się strony współtworzące pokój. Linia graniczna jest umowną manifestacją materialną pokoju. Granica jest tą pierwszą linią, gdzie pokój zostaje przekroczony i tym samym granica zawsze jest niepokojem. Granica przechodząca w przestrzeni zurbanizowanej jest szczególnym rozwiązaniem granicznym, gdyż jest blisko mieszkańców, staje się codziennością oswojoną. Nie znaczy to jednak, że staje się lekkim doświadczeniem, gdyż przez obecność wojska, kontroli, budowli militarnych, procedur przekraczania granicy,

wiąże się z powagą, która ciąży nad codziennością mieszkańców żyjących na pograniczu.

Na potrzeby tego tekstu chciałbym przywołać pogranicze/granicę polsko-niemiecką z lat 1922–1939, jak i późniejszą granicę formalnie nieistniejącą od 1945 roku, chociaż istniejącą kulturowo. Mowa o granicy przecinającej Górny Śląsk. Oczywiście oś czasu czyni swoje, bo pamięć zbiorowa rozpięta przez lata powoduje zatarcie niektórych zdarzeń i wyostrzenie innych, które były subtelniejsze. Pamięć unoszona jest przez doświadczenia kulturowe, przez granicę, ale jednocześnie stymuluje przestrzeń historyczno-społeczno-kulturową. Przypatrzmy się pracy tej granicy. W szczególności chodzi mi o wycinek tej granicy między niemieckim Beuthen (pl. Bytom), Hindenburgiem (pl. Zabrze) – z jednej strony, a polską Królewską Hutą (późniejszy Chorzów)[71], Orzegowem, Godulą, Rudą, Nowym Bytomiem – z drugiej.[72] Dlatego kieruję się ku temu odcinkowi granicy, gdyż na tym obszarze granicznym umiejscowiony jest polski Obszar Warowny „Śląsk" i niemieckie fortyfikacje, tzw. Oberschlesien-Stellung (Pozycja Górnośląska). Każda ze stron powoływała fortyfikacje (zob. m.in. Adamczyk, 2005; Sadowski, Sykosz, 2004), które miały być swoistym „strażnikiem pokoju". Odpowiedzią na polskie umocnienia, zintensyfikowane pod koniec lat 30., była budowa schronów przez Niemcy w 1939 roku na odcinku Broslawitz – Miedar (pl. Zbrosławice–Miedary), Hindenburg-Nordost – Hindenburg O.S (pl. Biskupice–Zaborze), a także w Beuthen (pl. Bytom), Nieborowitz (Nieborowicach), Schönwald (Bojkowie) i Bilchengrund

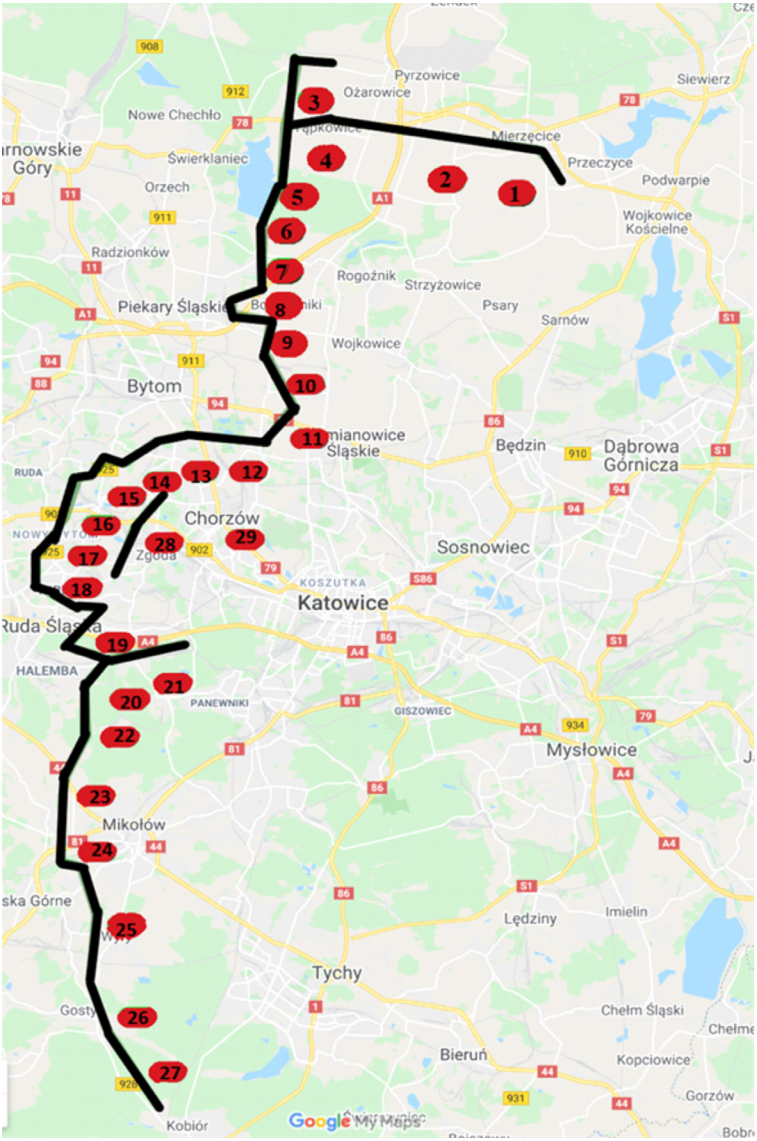
[71] Nazwę Chorzów nadano 1 lipca 1934 roku, łącząc miasto Królewska Huta oraz dwie gminy wiejskie – Chorzów i Wielkie Hajduki.

[72] Obecnie wymienione miejscowości tworzą miasto Ruda Śląska utworzone w 1959 roku.

(Pilchowicach). Sąsiedztwo tych linii na mapie fortyfikacji Europy wyznacza topografię wspólnego i osobnego jednocześnie doświadczenia bycia na pograniczu. Ale i dalej, wspólnego i osobnego doświadczenia niepokojącego pokoju.

Aby zrozumieć specyfikę polskiego Obszaru Warownego „Śląsk", bo to on interesuje mnie najbardziej, postaram się opisać szczegółowo tę militarną budowlę, aby oddać jej wyjątkowy charakter, docenić swoiste rzemiosło i myśl fortyfikacyjną. Całość linii fortyfikacyjnej składała się z 170 schronów bojowych, zapór przeciwpancernych i przeciwpiechotnych, szerokich pól zalewowych przy rzekach Brynicy, Kłodnicy, Gostynce i Pszczynce. Mapa poglądowa przebiegu linii umocnień Polskiego Obszaru Warownego „Śląsk" wygląda następująco:

Legenda:
1 – Punkt oporu „Przeczyce"
2 – Pozycja polowa „Nowa Wieś»
3 – Pozycja polowa „Brynica"
4 – Punkt oporu wzg. 307 „Niezdara"
5 – Pozycja polowa „Kozłowa Góra"
6 – Grupa bojowa „Wymysłów"
7 – Grupa bojowa „Wesoła"
8 – Punkt oporu wzg. 310 „Bobrowniki"
9 – Punkt oporu wzg. 298 „Kamień»
10 – Grupa bojowa „Brzeziny"
11 – Punkt oporu wzg. 304,7 „Dąbrówka"
12 – Grupa bojowa „Maciejkowice"
13 – Punkt oporu „Łagiewniki"
14 – Grupa bojowa „Zgorzelec"
15 – Punkt oporu „Godula"
16 – Grupa bojowa „Chebzie"
17 – Punkt oporu wzg. 319 „Nowy Bytom"
18 – Grupa bojowa „Wirek"
19 – Punkt oporu „Szyb Artura"
20 – Grupa bojowa „Kłodnica"
21 – Punkt oporu „Radoszowy"
22 – Pozycja polowa nad Jamną
23 – Pododcinek „Śmiłowice"
24 – Pododcinek „Mokre"
25 – Pododcinek „Łaziska"
26 – Pododcinek „Wyry"
27 – Pozycja polowa „Las Wyry"
28 – II linia
29 – Schron dowodzenia Obszaru Warownego



Il. Mapa przebiegu linii umocnień Polskiego Obszaru Warownego „Śląsk" wraz z oznaczeniami skupisk schronów tworzących punkty oporu (opracowanie własne).

Całość miała na celu ochronę przemysłu zlokalizowanego w Górnośląskim Obszarze Przemysłowym, obejmującym część Górnego Śląska znajdującego się przed wybuchem II wojny światowej po polskiej stronie granicy. Obszar Warowny „Śląsk" rozrastał się stopniowo, budowa od 1933 roku prowadzona była przez 23 Dywizję Piechoty, którą dowodził gen. Jan Jagmin-Sadowski (Zieliński, 1988). Każdy ze stałych punktów oporu obejmował 10–15 stałych żelbetowo-pancernych obiektów fortyfikacyjnych wraz z zaporami inżynieryjnymi. Zbudowane stałe obiekty fortyfikacyjne charakteryzowały się stropami do 2,5 m, grubością ścian od 1 do 2 m i elementami pancernymi do 35 cm, wyposażone były w 2 lub 3 ciężkie karabiny maszynowe, a w niektóre z nich dodatkowo w działa o kal. 37 mm i 75 mm (1–2 sztuki) (zob. Śliwa, 2019). Tworzono też, celem zmylenia wroga, zakamuflowane specjalne kompanie forteczne, gdyż garnizon wybudowanych bunkrów tworzyły regularne oddziały Wojska Polskiego, a nie oddziały Korpusu Ochrony Pogranicza (jak na wschodzie Polski). Schrony różniły się wyposażeniem, niektóre były wyposażone w reflektory, stosowano też różne dzwony obserwacyjne, jeśli chodzi o grubość pancerza, montowano też kopuły pancerne. Budowa schronów zakładała wejścia typu przelotnie, potem zamienione na wejścia załamane. Wejście, zamykane drzwiami pancernymi i kratą, kryły kolejne pomieszczenia odgraniczone drzwiami gazoszczelnymi. Izby bojowe, pomieszczenia załogi, magazyn, ustęp, ogrzewanie za pomocą żeliwnego piecyka, oświetlenie z lamp naftowych i świec, system wentylacji nadciśnieniowej z napędem ręcznym, a także wentylatory do odsysania wydmuchu spalin broni maszynowej – to tylko niektóre elementy dopełniające opis wnętrza schronu (por. Zalewski, 2015).

Obszar Warowny „Śląsk" jest jedną z europejskich linii fortyfikacyjnych, takich jak system umocnień francuskiej linii Maginota czy niemieckiej linii Zygfryda (zob. Kaumann *et al.*, 2017); dzielił z nimi militarne przeznaczenie i myśl, która była fundamentem tworzonych umocnień. Jednak w świadomości kulturowej, mimo że OWŚ jest niezwykle majestatyczną linią fortyfikacyjną, nie znalazł należytego miejsca w pamięci Europy, a nawet w pamięci Polski. Spróbuję się przyjrzeć losom bunkrów w doświadczeniu kulturowym, jak również meandrom pamięci wynikających z uwikłań historycznych.



Il. 2. Ruda Śląska, punkt oporu wzg. 319 „Nowy Bytom". Ciężki schron bojowy. Archiwum prywatne.

Przeobrażanie miejsca

Specyfiką Obszaru Warownego „Śląsk" jest to, że duża część budowli militarnych znajduje się na obszarze zurbanizowanym, w którym ośrodki miejskie płynnie przechodzą jeden w drugi. I to umiejscowienie obiektów militarnych w tkance miejskiej oraz ich powiązanie z miejscem i mieszkańcami jest bardzo interesujące do rozważań z perspektywy kulturoznawczej czy antropologicznej. Jest to również przykład ewoluowania budowli militarnych w miejsca postmilitarne, które podobnie jak miejsca industrialne ulegają przekształceniu i stają się miejscami naznaczonymi doświadczeniami postindustrialnymi, tworząc nową jakość przestrzeni postindustrialnej (Kunce, 2018). I tak kopalnie, huty, fortyfikacje, bunkry stają się materialnym, jak i niematerialnym dziedzictwem kultury, mieszczącym doświadczenia, emocje, myśli, podlegającym transformacjom. Nauki o kulturze, zarówno studia kulturowe, jak i antropologia kultury, pozwalają na metodologiczne podjęcie otwarcia przestrzeni i miejsca, umożliwiając, jak wskazuje Aleksandra Kunce, na złączenie doświadczenia, p amięci i krajobrazu z budowaniem wspólnoty przez spojrzenie z perspektywy lokalności (Kunce, 2022). Lokalność nade wszystko umożliwia wydobycie innego wymiaru miejsc i obiektów, niż wymiar funkcjonalny. Jest to niezwykle ważne w przypadku miejsc postmilitarnych, gdyż przynależenie do miejsca, związanie ze wspólnotą, obudowanie siecią doświadczeń i wydarzeń, współtworzy miejsce postmilitarne również w odniesieniu do wartości, przywoływania wzorców myślenia czy punktów zbiorowej pamięci. Lokalny rytm doświadczeń dotyczy też

naprzemienności wojny i pokoju, wprowadzając niepokój w nawarstwieniu doświadczeń i pamięci w miejscu.

Krajobraz postmilitarny jest również naznaczony więzią z naturą, a relacja kultura/natura szczególnie staje się wyrazista w odniesieniu do bunkrów i umocnień fortyfikacyjnych pozbawionych już dawnych funkcjonalności, których upływ czasu i wieloletni status nieużytku uruchomił procesy przyrodnicze. Bunkry, które niegdyś podlegały regułom sztuki maskowania naturalnymi elementami i sztucznymi, teraz dostają się we władanie natury przejmującej je niejako we władanie, co widoczne jest w zarastaniu budowli roślinnością czy we wdzieraniu się zieleni w głąb schronów. Swoista naturakultura bunkrów staje się poniekąd przywracaniem pokoju między naturą i kulturą, zaprowadzaną wraz z upływem czasu.

Można spojrzeć na fortyfikacje militarne też z perspektywy dizajnu w sensie tworzenia wzorów, form, kształtów, wykorzystywania materiałów budowlanych. Owa sztuka budownictwa militarnego jest dobrze udokumentowana i rozwijana w historii, wystarczy tylko przywołać myśl inżynieryjną Johanna Gottlieba Tielkego, którego losy związały się też z doświadczeniem praktyka w wojnach śląskich (Tielke, 1789). Tielke miał świadomość planowej organizacji „pola inżyniera", które opiera się na wiedzy o pozycjach wroga i własnym usytuowaniu, możliwościach prowadzenia marszu armii, wykorzystywaniu i naprawianiu dróg, mostów, wybieraniu szlaków i wykorzystywaniu terenu, by budować umocnienia, by rozrysować obronę i zaplanować atak (Tielke, 1789, Part I. Chap. I, p. 4). I chociaż zalecenia inżyniera kierowane są skutecznością i funkcjonalnością, to jednak docenienie geometrii budowli warownych, wyliczenia wynikające z zastosowania form geometrycznych, może nie pierwszorzędnie, ale

dodatkowe, pokazują pochód dizajnu (por. Tielke, 1789, Part II, Chap. X, p. 271–287).

Projektowanie na potrzeby wojska jest również wyrazem naszej kultury materialnej, tak samo jak moda czy projektowanie użytkowe stanowi swoiste bycie wytworzonych przez człowieka przedmiotów (Fiell, 2015). Dizajn w projektowaniu militarnym przejawia się w coraz lepszych rozwiązaniach technicznych i praktycznym zastosowaniu (zob. Fiell, 2015). Rewolucja przemysłowa umożliwiła zintensyfikowanie i standaryzację wytwarzania na masową skalę, co stanowi istotny postęp w stosunku do produkcji ręcznej czy manufaktur. Dizajn militarny charakteryzuje się długimi seriami produkcyjnymi i eksperymentowaniem z materiałami, jak i formą, co w wypadku budowli militarnych jest istotną ich cechą. Szczególne, bo uwolnione od funkcjonalności, zainteresowanie dizajnem militarnym, staje się udziałem czasu pokoju. Dawne funkcjonalne i techniczne rozwiązania bunkrów, które są świadectwem myśli inżynieryjnej, nagle, po wielu latach od wojny i w obliczu nieco uleczonych ran pamięci, zachwycają estetycznie, budzą ciekawość, rodzą doznania wykraczające poza praktycyzm. Pojawia się pokojowy zachwyt i pokojowe doświadc zenie przestrzeni militarnej otwartej na doświadczenie antropologiczne, estetyczne, podróżnicze, eksploratorskie etc.

Granica, pokój i niepokój

By móc dotknąć Górnego Śląska należy przywołać fakty historyczne, które nie są oczywiste w odbiorze społecznym albo bywają przekłamywane. Fakty te są bardzo istotne dla zrozumienia Górnego Śląska, gdyż dotyczą go bezpośrednio i są niezrozumiałe

dla nowo powstającego państwa polskiego w 1918 roku. Decyzją Rady Ambasadorów z 1922 roku, w granicach Polski, po blisko 600 latach nieobecności, znajdzie się wschodnia część Górnego Śląska. A fakty pokazujące wielowiekowe nieprzynależenie do państwa polskiego są następujące: ok. 890/900 rok do 906/907 roku – przynależność do Państwa Wielkomorawskiego; Chrzest Śląska ma miejsce w okresie od 875 do 900 roku; 1339 rok – król Polski Kazimierz III Wielki w akcie krakowskim potwierdza układ trenczyński, zrzekając się roszczeń do księstw śląskich na rzecz Czech; 1526 rok – Śląsk jest pod władzą Habsburgów; 1742 rok – od końca I wojny śląskiej jest częścią Prus. Tym samym Śląsk jest podzielony pomiędzy Austrię i Prusy i ta granica trwa aż do I wojny światowej. I ta blisko 600-letnia nieprzynależność do przestrzeni kultury polskiej różni mieszkańców Górnego Śląska od Polski. Widać to diametralnie w takich obszarach,



Il. 3. Ruda Śląska, punkt oporu "Godula", Schron bierny – amunicyjny. Archiwum prywatne.

jak pamięć historyczna, system społeczno-ekonomiczny, system prawny, system socjalny, etos pracy, mentalność, warunki ekonomiczne i cywilizacyjne. Antidotum na te wszystkie różnice nie było na pewno proste przesunięcie granicy.

Ów obszar wschodniego Górnego Śląska, wydzielony z przedwojennego pogranicza niemiecko-polskiego, stanowi ciekawą tkankę kulturowo-społeczną, na którą składają się wydarzenia spowodowane końcem I wojny światowej, konferencji wersalskiej, plebiscytu na Górnym Śląsku[73], powstań śląskich (wojny domowej), jak i exodus ludzi po obu stronach granicy w 1922 roku, co wiąże się też z napływem ludzi z terenów ówczesnej Polski na Śląsk, napływem administracji polskiej, którą cechuje inna perspektywa patrzenia na Górny Śląsk –jako na ziemię obcą w stosunku do polskich ziem będących pod zaborami. Władza centralna zachowywała pewną ambiwalencję w relacjach do autochtonów śląskich. Z jednej strony, nadano tej obcej ziemi (obcej dla Polski) i atrakcyjnej (bogactwo gospodarcze Śląska potrzebne odradzającej się Polsce) szerokie uprawnienia administracyjne, gdy utworzono autonomiczne województwo śląskie, wraz z Sejmem Śląskim i własnym skarbem (Skarb Śląski), gdzie autonomia zakładała między innymi używanie języka polskiego i niemieckiego w służbie zewnętrznej wszystkich cywilnych władz i urzędów na obszarze województwa, organizację własnej policji i żandarmerii, autonomię w sprawach wyznaniowych, z wyłączeniem tych związanych z polityką zagraniczną państwa (konkordat) (zob. Zagóra-Jonszta, 2018, Borucki, 2013). Z drugiej strony, opieka nad obcą kulturowo przestrzenią odbywała się pod czujnym okiem urzędników nadanych z centrali (np. wojewoda Michał Grażyń-

[73] Należy pamiętać, że plebiscyt dotyczył również Warmii i Mazur, Powiśla. Często jest ten fakt nieznany lub zapominany w odbiorze społecznym.

ski), którzy sprawowali funkcję kulturowego i politycznego kontrolera i policjanta.

O odmienności cywilizacyjnej Górnego Śląska od Polski mogą świadczyć dwa wydarzenia, które moim zdaniem wpisują się w kulturowe doświadczenie Górnego Śląska: brak doświadczeń zaborowych, bo Śląsk nie był pod zaborami, jak i ustawa mająca zastosowanie do województwa śląskiego, a związana z wykonywaniem, a raczej zakazem wykonywania zawodu nauczyciela przez mężatki[74], co było konsekwencją tradycyjnej roli kobiety na Śląsku, jak i ukłonem władzy w kierunku Kościoła katolickiego, który stał na straży tradycji i utożsamiany był z polskością. Było to szczególnie istotne propagandowo i tożsamościowo, bo ustawiało polskość i katolicyzm w zdystansowaniu do Kościoła ewangelickiego, którego przedstawicielami byli miejscowi Ślązacy-Niemcy oraz ludność napływowa związana z migracją ekonomiczną i rewolucją przemysłową. Problem powrócił po drugiej wojnie światowej, po fali ucieczek, wysiedleń, wypędzeń autochtonów, wraz ze śmiercią w czasie wywózek i w obozach koncentracyjnych, najpierw sowieckich, a potem (liczniejszych) polskich, co przynosi stratę ok. 4 mln ludności w stosunku do ok. 6 mln ludności zamieszkującej przedwojenny Dolny i Górny Śląsk (por. Kunce, 2024 nieopublikowany rękopis). Oczywiście wiązało się to z wyjazdem znacznej grupy ewangelików. Popularnym i propagandowo wykorzystanym utożsamieniem było zrównanie wyznania ewangelickiego z narodowością niemiecką, jak i traktowanie mienia ewangelickiego jako „poniemieckie" i jego przejmowanie przez państwo polskie (Kontny, 2019).

[74] Dnia 28 marca 1926 roku Sejm Śląski przyjął ustawę w sprawie rozwiązania stosunku służby nauczycielskiej wskutek zawarcia przez nauczycielkę związku małżeńskiego, uniemożliwiającą pracę mężatkom.

Można w tym miejscu pokusić się o małą dygresję związaną z językiem śląskim, o który toczą się dyskusje od ponad 30 lat („uznać czy nie uznać za język"); zaś w okresie międzywojennym politycy nie mieli problemu z używaniem terminu 'język śląski' w życiu politycznym, jak i w publikacjach prasowych (Zasada, 2024). Pokazuje to kolejny rys osobności i przestrzeń niepokojącego niezrozumienia, które rodzi lęki wobec tego, co obce.

Cały okres międzywojenny na terenie przygranicznym Górnego Śląska jest rzeczywistością dynamiczną. Z jednej strony mamy to, co materialne: budownictwo mieszkalne, gmachy urzędów i szkół, stadiony sportowe, drogi, kościoły, kopalnie, huty, przemysł ciężki, ale, jak to na granicy, kwitnie też handel wymienny wynikający z przemytu, materialnie uchwytny w dobrach przemycanych i aktywnościach mieszkańców, stąd można powiedzieć, że była to wręcz wzorcowa współpraca polsko-niemiecka, oddolna, stanowiąca nieopisany traktat o wzajemnej współpracy i wymianie handlowej. Z drugiej strony, trzeba zauważyć wymiar kultury niematerialnej Górnego Śląska, jego duchowe oblicze, swoisty mistycyzm wynikający ze specyficznego doświadczenia miejsc materialnych, ziemi, pracy związanej z wydobyciem rud żelaza i przetwarzaniem jej w hucie czy pracy głęboko pod ziemią w kopalni i narażeniem na katastrofy. Dalej to przywiązanie do kultu św. Barbary i św. Floriana, jako patronów górników i hutników, ale również do fantastyczno-baśniowych opowieści o utopcach, bebokach, skrzatach, Skarbniku, zmorach i strzygach. Ten niezdefiniowany mistycyzm, swoiste codzienne wychylenie w to, co duchowe, znalazł wyraz w działalności gminy okultystycznej założonej przez Teofila Ociepkę, jak i działaniach Grupy Janowskiej założonej w latach 30. XX wieku, co kontynuowane było w latach powojennych. I chociaż ten codzienny mistycyzm wydaje się da-

leki od mistycyzmu Angelusa Silesiusa czy Jakoba Böhmego, to wydaje się mieć szczególne znaczenie dla ludzi, jest to bowiem mistycyzm bliski człowiekowi, współtworzący pokój codzienności.

Granica, która podzieliła w 1922 roku dom śląski, odcinając Dolny Śląsk i zachodnią część Górnego Śląska od wschodniej, teraz polskiej, części Górnego Śląska, dzieliła rodziny, znajomych, sąsiadów i to niezależnie od głosowania w plebiscycie za przynależeniem do Polski bądź Niemiec. Spotkania jednak były możliwe, komunikacja istniała, a Śląsk, mimo granicy politycznej, wciąż była doświadczeniową całością. Specyfika życia w familokach[75], hierarchiczny model rodziny, wzajemne relacje sąsiedzkie, jak i poszanowanie pracy, uznanie rytmu dnia wraz z czynnościami przynależnymi określonej porze, to wszystko działo się w bliskości człowieka. Obrosło detalami wypełniającymi codzienność życia na granicy.

Należy pamiętać również o tej przestrzeni, która jest odgórną sferą administracyjno-polityczną, istniejącą w pewnym oddaleniu od człowieka, a związaną z perspektywą władzy, rządami sanacji w przedwojennej Polsce, które w swej podstawie są umiarkowanie autorytarne, co Górny Śląsk odczuł w represjach wobec Wojciecha Korfantego, niegdyś posła do Reichstagu oraz pruskiego Landtagu, Polskiego Komisarza Plebiscytowego na Górnym Śląsku, dowódcy III powstania śląskiego, posła na polski Sejm I i II kadencji, wicepremiera w rządzie Wincentego Witosa i ministra bez teki, śmiertelnego wroga Józefa Piłsudskiego, potem osadzonego w Twierdzy Brzeskiej, maltretowanego fi-

75 Familok (niem. Familien-Block „rodzinny blok"). Familoki powstawały w XIX i na początku XX wieku jako budynki wielorodzinne, przeznaczone dla pracowników przemysłu ciężkiego i ich rodzin.

zycznie i psychicznie. Ludność po obu stronach granicy żyje też na płaszczyźnie państwa, zgodnie z kierunkami wyznaczanymi bądź przez sanację, bądź przez partię narodowosocjalistyczną Niemiec. I w takiej rzeczywistości lat 30. pojawiają się nasi bohaterowie, to jest budowle militarne, potocznie określane jako bunkry, powstające na granicy z obu stron, będące pokazem siły i obecności państwa, które chce strzec pokoju.

Można się domyślać jak bardzo budowle militarne, które były planowo wznoszone wzdłuż tworzonej linii fortyfikacyjnej, wzbudzały niepokój ludności na granicy. Tego typu budowle militarne były szczególnie chronione, dostępność, jak i informacje o nich były reglamentowane, nie były dostępne dla osób z zewnątrz, a zbliżający się czas wojenny jeszcze bardziej potęgował lęk mieszkańców, modelował świadomość mieszkańców, budząc w nich „niepokój pokoju". Mieszkańcy mieszkali razem z bunkrami, kopalniami, hutami, które były ich elementem krajobrazu. Pejzaż pokoju płynnie może przejść w pejzaż wojenny, który wyznaczają elementy przestrzenne, architektoniczne: bunkry, schrony, porty, bazy, koszary. O dynamice tej architektury wiedział Paul Virilio (Virilio, 1994).

Obecność Obszaru Warownego „Śląsk" podkreślała wagę tej ziemi i przemysłu dla potencjału gospodarczego Polski. W teatrze II wojny światowej owe bunkry nie odegrały pierwszoplanowej ani drugoplanowej roli. Jeśli już wskazać na ich obecność, to zaznaczyć należy ewentualnie ich bycie niejako scenografią, która „nie zagrała". Wynikało to z tego, że dowództwo polskie zdecydowało się na wycofanie wojsk polskich z Górnego Śląska w nocy z 2. na 3. września 1939 roku, aby nie doprowadzić do otoczenia i odizolowania poszczególnych oddziałów wojskowych (Bębnik, 2005). Z drugiej strony, Niemcy doskonale zdawały sobie sprawę

z wagi umocnień na Górnym Śląsku i umiejscowienia ich w tkance miejskiej, co wiązałoby się z bardzo trudnymi warunkami walk toczonymi w silnie zurbanizowanym terenie, trudnym do zdobycia. Dlatego natarcia niemieckie przebiegały po obrzeżach obszaru warownego, aby jak najszybciej jednostki niemieckie dotarły do Krakowa i Warszawy. Podczas zawieruchy drugiej wojny światowej bunkry i budowle militarne więc trwają w stanie nienaruszonym, nawet ofensywa wojsk sowieckich na Śląsk w 1945 roku nie naruszyła tych obiektów.



Il. 4. Ruda Śląska, umocnione koszary piątej kompanii ckm (fortecznej) należącej do IV batalionu specjalnego c.k.m. 75pp. „Godula". Cały budynek koszar wraz ze schronem stanowi obecnie blok administracyjny szpitala miejskiego w Rudzie Śląskiej Goduli. Archiwum prywatne.

Górnośląskie niesnaski

Wraz z zakończeniem wojny, zmianą granic i wymuszoną wędrówką ludzi, wraz z nastaniem państwa socjalistycznego, bunkry Obszaru Warownego „Śląsk" znalazły się daleko od granicy i główne ich zadanie zostało wyczerpane. Więcej, zostały pozostawione same sobie jako element krajobrazu, z otwartym dostępem dla ludzi i zwierząt, stając się bezbronne wobec działania czasu i przyrody. Bunkry stały się obojętnym i zapomnianym elementem miejsca i przestrzeni miasta. Były symbolem historii bez historii, nawet propaganda socjalistyczna pozostawiła je same sobie w zapomnieniu. Ich potencjał historyczny był marnowany i niedoceniany, gdyż ówczesne władze postrzegały je jako zagrożenie dla nowej rzeczywistości politycznej i historycznej.

Tkanka ludzka i kulturowa Górnego Śląska została przez migracje naruszona w sposób drastyczny, część mieszkańców została wypędzona, w ich miejsce pojawiają się repatrianci z terenów wschodnich dawnej Polski, jak i ludność dobrowolnie przyjeżdżająca na Śląsk w poszukiwaniu pracy, kierowana chęcią polepszenia standardów życia, ale i przyjeżdżają delegowani nakazem pracy. Czas powojenny jest czasem stalinowskim, czasem ideologii socrealizmu, wpisującej człowieka w tryby systemu, fałszu i programowej niepamięci. Górny Śląsk również stał się trybikiem tej maszyny napędzanej przez propagandę socjalistyczną, która miała oddziaływać na człowieka. Dobitnym przykładem takiego działania może być zmiana nazwy Katowice na Stalinogród[76]. Ten czas dla Górnego Śląska, w perspektywie

[76] Miasto Katowice w latach 1953–1956 istnieje pod nazwą Stalinogród, co po śmierci Stalina było wyraze m kultu jednostki. Jednocześnie fakt ten demonstruje mechanizm zastraszenia ludzi w totalitarnej machinie propagandy i życia społecznego, która przenikała każdy element ich życia.

tożsamości kulturowej, jest czasem martwym. Ta sytuacja powoduje tworzenie pokładów niepamięci o własnej historii, tożsamości, języku etc. Również o historii bunkrów. Niepamięć rdzennych mieszkańców, która raczej nie jest powodowana odcięciem i niechęcią do tego, co było, ale jest jakąś formą dostosowania się do nowej wymuszonej sytuacji życiowej, staje się czymś symptomatycznym dla opresyjnej kultury narzucanej przez państwo. Zachowanie tożsamości i kultywowanie wartości śląskich zostało przeniesione w przestrzeń intymną domu rodzinnego, który stał się enklawą między innymi języka śląskiego. Intymność śląskiego domu rodzinnego została przeciwstawiona masowości hoteli robotniczych.

Nowi przybysze, którzy pojawili się Górnym Śląsku, postrzegali przestrzeń kulturową nieufnie, w dłużej mierze jako obcą, a takim papierkiem lakmusowym okazał się język śląski, który dla nowych mieszkańców był w odbiorze kojarzony z niemieckim. Aby mieszkańcy, starzy i nowi, mogli ponownie ułożyć swoje relacje i bycie w odmienionym miejscu, potrzeba było wzajemnej akceptacji, ciekawości i chęci zrozumienia. A z tym było różnie. Taką przestrzenią praktyczną, otwierającą spotkanie, ale i otwierającą przestrzeń nieporozumienia, była wspólna praca w kopalni czy hucie, tam spotykało się nowe ze starym. Dawne reguły, rytmy dyscypliny, wiedza fachowa, nowy impet pracy socjalistycznej, ignorancja dla tradycji, transformacje i przepływ kadry kierowniczej, rola partii w nowych porządkach, kontrola polityczna i społeczna poprawność etc. – to wszystko przestrzeń spotkania pozornie otwierało, jednocześnie ją zamykając na prawdziwe kontakty. Wzajemne animozje z różnym nasileniem trwają do dzisiaj, paradoksalnie ich przezwyciężeniu obecnie służy czas, niepamięć kolejnych pokoleń i tym samym brak wiedzy

samoistnej i refleksyjnej. Te spotkania nowego ze starym czasem miały wymiar humorystyczny, ironiczny, czasem waśniący. Często rodziły tylko obojętność na siebie. I w tej przestrzeni obojętności znalazły się nie tylko historia Śląska, tradycje wiedzy technologicznej wykorzystywanej w kopalni czy hucie, tradycje ludnościowe na Śląsku, ale i same bunkry. Skazane na obojętność.

Ów czas naznaczony był swoistą wersją „kulturkampfu" polskich władz, który rugował tożsamość śląską, ewentualnie narzucał narrację o Śląsku zgodną z potrzebami ideologii partyjnej. Takim jaskrawym przykładem niechęci do tego, co śląskie było nieakceptowanie uczniów posługujących się w szkole językiem śląskim, uznawanym wtedy za deprecjonowaną gwarę. Z czasem pogardzany język stał się coraz mniej słyszalny, ale i wyraźnie manifestowany, stracił też na swojej wyrazistości, płynnie rozmazując się w mowie umasowionej.

Ten czas to również wzajemne niesnaski mieszkańców wynikające z odmiennych tradycji, doświadczeń oraz odmiennego etosu pracy. Śląsk w oczach rządzących stał się pieszczochem, który był prezentowany na potrzeby propagandy socjalistycznej jako ostoja socjalizmu i robotnicze zaplecze partii. Nie dostrzegano bogactwa kulturowego i rozwoju cywilizacyjnego, co z perspektywy nie-Śląska najpierw stanowiło śląską przestrzeń podejrzaną, a właściwie niemiecką, czyli wrogą, a potem, wraz z upływem czasu, zostało w niepamięci nie-Śląska naznaczone jako śląska przestrzeń pustki, niejako bez kultury. Tak czy inaczej Śląsk, co było „sukcesem" partii socjalistycznej, stał się przestrzenią niezrozumiałą. W tak płynnej rzeczywistości Górnego Śląska, zarówno kulturowej jak i materialnej, która związana jest z postawaniem nowych zakładów pracy, nowych osiedli mieszkaniowych, nowego myślenia i nowej edukacji socjalistycznej, pogłębia

się niepamięć. I właśnie bunkry zostały wtłoczone w tę przestrzeń niewiedzy, stając się zapomnianym elementem pamięci.

Władza celowo zapomniała o bunkrach. Historii, nawet tej polskiej (polskie bunkry), „nie ruszamy", bo jest niebezpieczna, odsłoni splątanie polsko-niemieckie na Śląsku, pokaże wyrazistość Śląska. Bunkry nie istnieją w oficjalnej przestrzeni edukacji i świadomości publicznej. A oddolnie? Z bycia „strażnikiem pokoju" teraz bunkry stały się placem zabaw bajtli (dzieci). Ich rola jako budowli militarnych została wypełniona w zabawach dziecięcych, to w ich cieniu toczyły się wojny dziecięce między mocarstwami placów, zdobywało się wrogie terytorium. Zawierało się dziecięce pokoje z całą powagą, bo w obecności świadków historii, jakim są bunkry. Może te wojny dziecięce i pokoje nie były na miarę mocarskich armii, ale były faktyczne w wyobraźni dziecka najważniejsze, wtajemniczały w uczestnictwo, we wspólnotę placu (podwórka), gdzie różne dzieci, potomkowie przyjezdnych i autochtonów, przynależały tożsamościowo. Wtedy wymowny podział na hanysów (określenie rdzennego mieszkańca dawnej niemieckiej części Górnego Śląska) i goroli (stosowane głównie dla określenia osoby przyjezdnej, a więc spoza Śląska) w dziecięcych wojnach zyskiwał pokojowe rozwiązanie, proste zjednoczenie i pojednanie, tworząc z hanysów i goroli „towarzyszy broni", bandę z jednego placu. To, czego nie zrobiła polityka, skorygowały dzieci uzbrojone w sznojdry (proce), patykowe karabiny. Dzieci uzbrojone w miejsce, bawiące się wokół bunkrów, na bunkrach, w bunkrach, naprawiały niepamięć rodziców. Dzieci te posiadały „zabawkę", która pochodziła ze świata prawdziwej wojny. Coś, co było światkiem grozy, niepewnym elementem dla socjalistycznej (nie)świadomości historycznej, w odczuciach dzieci stało się nieodzownym elementem zabawy, miejscem odgrywa-

nia historii, która stała się emocjonującą zabawą. Nie odgrywano wojen między Polską a Niemcami, ale wojny Indian (wtedy nie używano określenia rdzennych narodów) z kowbojami, wojny z regułą „plac na plac", „szkoła na szkoła". W tej formule indiańskiej często losy śląskie odnajdują pokrzepienie i wspólnotę doświadczenia utraty tożsamości. W tej formule szlachetnej wojny dziecięcej, która w końcu się kończy, jest wyraźny początek i zakończenie, jest odnaleziony pokój jako stan przywracający normalne ciążenie wartościom, jak honor, dyscyplina, waleczność, porządek, dom etc.

Aneksja bunkrów przez dzieci pozwoliła przechować żywą pamięć o nich, oswojoną doświadczeniem. Oczywiście chodziło o pamięć związaną z percepcją i możliwościami dziecka, naiwną i wyolbrzymioną, ale zarazem szczerą i prawdziwą. Szło wszak o autentyczną odwagę na placu boju i zaprowadzenie prawdziwego pokoju (na jakiś czas). Była to pamięć praktyczna, związana z zabawą, bo żadne z dzieci nie pogłębiało wiedzy historycznej, nie drążyło tematu, nie uzyskiwało też w tym względzie pomocy ze strony edukacji szkolnej. Bunkry były miejscem zabaw, spotkań, przestrzenią oswojoną. W wyobraźni dziecięcej stały się elementem postrzeganym jako coś naturalnego, były ich własnością, gdyż to dzieci zaanektowały je do swojego świata.

Te dziecięce zabawy były przeciwstawne światowi dorosłych, dla których temat obszaru warownego był całkowicie zapomniany, spychany, w końcu przez większość mieszkańców, gdy mowa już o potomkach dawnych autochtonów i przyjezdnych, kojarzony błędnie z Niemcami. Ten rozdźwięk między dziecięcym doświadczeniem, czyli żywą pamięcią, w której bunkier jest czasoprzestrzenią walki i pokoju; a doświadczeniem niepamięci rodziców, pokazuje przestrzeń braku zrozumienia Górnego Śląska,

zerwanie ciągłości transmisji kultury, utratę wiedzy o jego tożsamości i historii, nawet tej krótkiej, związanej z polskim doświadczeniem wschodniej części Górnego Śląska w latach 1922–1939. Ta ziemia w socjalistycznej „nowopamięci" staje się ziemią do zdobycia, służącą do eksploatacji, szybkiego awansu i podejrzaną narodowo. Tym silniej Śląsk był opowiadany w oficjalnej wykładni jako obcy, im bardziej wyczuwalne było, niejako podskórnie, w doświadczeniu codziennym, że lokalnie pielęgnuje się to, co, niesie ze sobą pojęcie Heimat, a co wiąże się z docenieniem miejsca jako domu. Dzieci starały się na swój sposób oswoić ten dom, wypełniając przestrzeń między ideą Heimat, czytelną dla starych mieszkańców, a otwartością przestrzeni, będącą zaproszeniem dla nowych mieszkańców.

Budowanie pokoju przez dzieci, które toczyły wojny w przestrzeni schronów, niejako naiwnie scalało fragmentarycznie obecną i zafałszowaną historię, pokazując większy problem, że dopiero związanie narracji z doświadczeniem, oficjalnej wykładni z codziennością, zakorzenionego z nowym doświadczeniem, powagi z zabawą, jest w stanie nakierować na wydobycie poróżnionej historii Górnego Śląska, której nie sposób sprowadzić tylko do historii Polski, do historii Niemiec, a sięgając wstecz do historii Austrii czy Czech, gdyż taki obraz zawsze jest niepełny i fałszywy. Górny Śląsk, w perspektywie szerszej cały Śląsk, to przecież nie historia Adama Mickiewicza, Juliusz Słowackiego, ale Angelusa Silesiusa, Josepha von Eichendorffa. Jak edukacja szkolna, świadomościowo dogłębna, opierająca się na prawdzie a nie fałszowaniu dziedzictwa, może tego nie zauważać? A do roku 1989 taki grzech zaniechania ją cechował. I cechuje do dnia dzisiejszego. Jak dzieci bawiące się między bunkrami mogły tego nie usłyszeć ze strony mądrych i oczytanych pedagogów (których

nie było…)? Jak mogą tego wciąż nie słyszeć? Jak można było przeoczyć śląską linię Maginota w przestrzeni Śląska? Dlaczego wciąż się o tym nie wspomina? Dlaczego nie budować wokół tak spektakularnego obszaru warownego myślenia o historii, o tożsamości, o doświadczeniu, a także dlaczego nie wyzyskać tego turystycznie i wizerunkowo?

Żeby tak się stało, trzeba wielkiej pracy, by wpierw wyciszyć uzurpację każdej władzy politycznej, jakiej proweniencji by nie była, dążącej do akcentowania tylko pożądanych wątków i faktów, które zaświadczałyby o ukonstytuowaniu słusznej wizji, słusznej władzy, słusznej historii na danym terenie. Troska o pokój na Śląsku, pokój domowy i pokój doświadczeń, musi stać się walką o pamięć i tożsamość, bowiem tylko upomnienie się o historię lokalną jest w stanie pilnować detalu codzienności i wagi powszednich doświadczeń, nawet tych dziecięcych. Historia lokalna i przestrzeń miejsca nie może być zawłaszczona przez władze centralne poprzez narzuconą odgórnie perspektywę, nie może służyć jej partykularnym celom. Tak jak nie można milczeć na temat dziedzictwa Górnego Śląska, tak i nie można instrumentalnie i wybiórczo traktować tego dziedzictwa i dobierać je zgodnie z interesem narracji polskiej, niemieckiej, czeskiej.

Nowe…

Przemiany ustrojowe po 1989 roku stały się również szansą dla Obszaru Warownego „Śląsk", by pomóc bunkrom wyjść z zapomnienia, by na nowo przypomnieć mieszkańcom o ich roli w historii, jak i walorach ówczesnej sztuki budownictwa militarnego. Bunkry polskie, jak i niemieckie, dzisiaj egzystują w przestrzeni wolności, w tym wolności słowa, co pozwala na pokojową narrację o nich, podobnie jak i losach Górnego Śląska. Zamiast daw-

nego podejrzanego „niepokoju" pamięci czy programowej ciszy skazującej na maskowanie obecności budownictwa militarnego Śląska, dziś jedynie słychać pomruk bunkrów jako architektury obronnej, która spełnia funkcje militarne, i w tym sensie zawsze niepokoi, bo w jej tle jest wojna i pokój.



Il. 5. Ruda Śląska, punkt oporu „Godula". Schron bojowy c.k.m. Archiwum prywatne.

Przywracanie obszaru warownego do życia historyczno-muzealnego, jak i do udostępniania dla zwiedzających, wymaga działań zorganizowanych i odgórnych na płaszczyźnie władz centralnych, samorządowych, jak i oddolnych inicjatyw społecznych. Takie działanie podjęło Stowarzyszenie Na Rzecz Zabytków Fortyfikacji „Pro Fortalicium" działające od 2001 roku, które stara się przypomnieć i zaprezentować owe budowle obronne polskie, jak i niemieckie, a także w miarę możliwości je odnowić i zaprezentować je w oryginal nej formie przez tworzenie izb muzealnych (np. Świętochłowice, Chorzów, Zbrosławice) czy ścieżek dydaktycznych (np. gmina Bobrowniki). Bunkry obsza-

ru warownego powoli zaczynają, ale jest faza zalążkowa, podążać drogą turystyki militarnej i edukacji historyczno-kulturowej, a także krajobrazowej. Droga przed OWŚ wyznaczona jest przez jej sławnego francuskiego odpowiednika, to jest Linię Maginota, która stała się europejską atrakcją turystyczną i zapisem historii, namacalnym wycinkiem czasu.



Il. 6. Ruda Śląska, punkt oporu „Godula". Schron bojowy c.k.m. Archiwum prywatne.

Kiedy ucichły działania wojenne, po upływie wielu dekad od prostego rozgraniczenia na wrogów i przyjaciół, fortyfikacje – czy to Linia Maginota, czy Obszar Warowny „Śląsk", czy Oberschlesien-Stellung, czy Linia Zygfryda, czy Wał Atlantycki, czy Linia Gotów, czy Linia Gustawa, czy Międzyrzecki Rejon Umocnień, czy Wał Pomorski, czy, Linia Mannerheima , czy Linia Stalina – stanowią świadectwo pokoju. Po tym, jak niegdyś stanowiły antidotum na „niepokój" wojny, po tym, jak ewoluowały z czasem w „niepokój" pokoju w czasie powojennym, będąc obciążeniem

dla pamięci, teraz pokojowo zaświadczają o wyswobodzonym czasie i przestrzeni, zaświadczają o myśli inżynieryjnej, obrastają różnorodnym doświadczeniem. W świadomości kulturowej obszary warowne stają się przestrzenią będącą niejako w potencji poznania, a gdyby zastosować nomenklaturę ekonomiczną wywiedzioną z giełdy, można byłoby wskazać, że bunkry uzyskują rekomendację „akumuluj", to znaczy, że są warte zainteresowania, że mają potencjał wzrostu kulturowego zainteresowania.

Patrząc na Obszar Warowny „Śląsk", widać, że na przestrzeni czasu i transformacji zachowań, po tym, jak umilkły zabawy dzieci, zakończyły się toczone dziecięce wojny, dawne bunkry otwierają się na nowe pokojowe zagospodarowanie, tym razem już „na poważnie". Mowa o zagospodarowaniu kulturowym, które na nowo wypełni pamięć, zakorzeni w historii, oswoi krajobraz postmilitarny. Czasem będzie to przybierało formę wydarzeń, wystaw, zlotów militarnych, pikników, prelekcji czy lekcji historii w terenie, a czasem będzie to tylko spacer, wałęsanie się między bunkrami czy wykorzystanie bunkrów jako miejsca spotkania (zob. il. 1–6). Innym razem będzie to twórcze nawiązanie do architektury schronów przy projektowaniu budowli w bliskości bunkrów, umiejętnie wpisując je w krajobraz postmilitarny (zob. il. 7). Źródlowy bunkier w tym nowym doświadczeniu zyskuje pokojową wymowę „bezpiecznej" przestrzeni. Przestrzeń Górnego Śląska zaś znajduje umocowanie w militarnym dziedzictwie, którego nie da się wymazać z pamięci, bo wartość tej architektury, wartości służby i zaangażowania, powiązanie budowli z kulturową tożsamością, to wszystko prowadzi do odkrycia przenikania tego, co materialne z tym, co duchowe. W ten sposób dawne bunkry stają się nie tylko zabytkami, które odwiedzamy, do których

pielgrzymujemy, które eksplorujemy, ale i które obudowujemy naszą troską, wypełniamy pokojową aktywnością.



Il. 7. Chorzów, Villa Reden. Projekt Franta Group, 2020.
Archiwum prywatne.

Bibliografia

Adamczyk, P. (2005). Schrony Odcinka Mikołów, Pododcinek Śmiłowice, Sektor Śmiłowice. W: *„Śląski Zeszyt Historyczny". Fortyfikacje polskie i niemieckie okresu II wojny światowej, działania wojenne we wrześniu i październiku 1939*. Infort.

Bębnik, G. (2005). Walki o Katowice we wrześniu 1939 roku – sprzeczności i kontrowersje, *„Śląski Zeszyt Historyczny". Fortyfikacje polskie i niemieckie okresu II wojny światowej, działania wojenne we wrześniu i październiku 1939*. Infort.

Borucki, J. (2013). *Województwo śląskie w II Rzeczypospolite*. Wydawnictwo Naukowe Śląsk.

Fiell, CH. y P. (2015). *Design. Historia projektowania*. Wydawnictwo Arkady.

Kaumann, J. E. *et al*. (2017). *The Maginot Line. History and Guide*: Pen & Sword M.

Kontny, I. (2019). *Wokół dziejów ewangelików na Górnym Śląsku*, Instytut im Wojciecha Korfantego. Pobrane 20 lutego 2024 z: https://instytutkorfantego.pl/blog/wokol-dziejow-ewangelikow-na-gornym-slasku/

Kunce, A. (red.). (2018). *Miejsca postindustrialne jako przedmiot badań transdyscyplinarnych. Od dizajnu do zakorzenienia*. Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Kunce, A. (2022). *Gdzie dom styka się ze światem. Cztery punkty uważności życia*. Wydawnictwo Uniwersytet Śląski.

Kunce, A. (2024). *Schlesierland*. [rękopis książki przesłany do druku].

Machiavelli, N. (2005). *Książę* (A. Klimkiewicz, przekł.). Wydawnictwo Zielona Sowa.

Malinowski, B. (1981). *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. PWN.

Materski, W. (2015). *Współkonstruktorzy ładu powojennego. Konferencje Narodów Zjednoczonych 1943–1945*. Instytut Studiów Politycznych PAN.

Nietzsche, F. (1907). *Tako Rzecze Zaratustra. Książka Dla Wszystkich i Dla Nikogo* (W. Berent, przekł.). Nakład Jakóba Mortkowicza.

Plokhy, S., M. (2011). *Jałta. Cena pokoju* (R. Bartołd, przekł.). Rebis.

Rysiak, G. (1970). *Zachodnia granica Polski na Konferencji Poczdamskiej : zbiór dokumentów*. Instytut Śląski.

Sadowski, J., Sykosz W. (2004). *Fortyfikacje punktu oporu Zbrosławice 1939 – 1945. Historia, przewodnik*. Infort.

Sun Tzu (2020). *SZTUKA WOJNY czyli TRZYNAŚCIE ROZDZIAŁÓW [Tyt. oryg. Bing Fa]*, wyd. popr., rozsz., oprac. graficzne, skład i korekta: J. Paterczyk. Pobrane 19 marca 2024 z: https://trybun.org.pl/wp-content/uploads/2020/04/Sztuka-wojny-Sun-Tzu.pdf

Śliwa, A. (2019). Grupa Forteczna Obszaru Warownego „Śląsk" . W: *Wielki Leksykon Piechoty Polskiej 1918–1939*, (tom 42). Edipresse Polska S.A.

Tielke, J. G. (1789). *The field engineer: or instructions upon every branch of field fortification: ... with plans and explanatory notes. Translated from the fourth edition of the German original of J. G. Tielke,… by Edwin Hewgill, … Volume 1of 2*. [Reproduction from British Library].

Virilio, P. (1994). *Bunker Archaeology* (G. Collins, przekł.). Architectural Press.

Wegecjusz (Publius Flavius Vegetius Renatus). (1973). *Zarys wojskowości ksiąg cztery*. Tom 28, nr 10 (A. M. Komornicka, przekł.). Meander.

Zagóra-Jonszta, U. (2018). Autonomia Śląska w ramach państwa polskiego (1922–1939). W: *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego Nr 509 (s. 467 – 476)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego.

Zalewski, P. (red.) (2007). *Fortyikacje* tekst J. Chorzępa J. Dom Wydawniczy PWN.

Zasada, M. (2024).

Grzegorz Kulik: Wszystkim nam potrzebne jest dowartościowanie, wzrost prestiżu języka śląskiego. Pobrane 27 lutego 2024 z: Ślązag.pl, https://www.slazag.pl/grzegorz-kulik-wszystkim-nam-potrzebne-jest-dowartosciowanie-wzrost-prestizu-jezyka-slaskiego

Zieliński, J. (1988). „*Generał Jan Jagmin Sadowski obrońca Śląska*". Muzeum Śląskie.

Śląsk – wzorzec mistyczny Ζωή (zōē), miłość, pokój

Aleksandra Kunce

Klucz do Śląska – mapa z XVI wieku, XVII-wieczny obraz Michaela Willmanna, XIX-wieczny wiersz Josepha von Eichendorffa

Związmy osobliwy region jakim jest Śląsk z mistycyzmem, z myśleniem o życiu, pokoju i miłości. Śląsk to terytorium w Europie Środkowej, zadomowione na mapie i w języku, obejmujące zachodnią część i wschodnią. W łacinie to Silesia, w czeskim to Slezsko, w polskim to Śląsk, w języku niemieckim to Schlesien, w niemieckośląskim to Schläsing, w śląskim to Ślōnsk. Terytorium śląskie obejmuje Dolny Śląsk (w łacinie: Silesia Inferior; w języku czeskim: Dolní Slezsko; w języku niemieckim: Niederschlesien; w języku niemieckośląskim: Niederschläsing; w języku śląskim: Dolny Ślōnsk) i Górny Śląsk (w łacinie: Silesia Superior; w języku czeskim: Horní Slezsko; w języki niemieckim: Oberschlesien; języku niemieckośląskim: Oberschläsing; w języku śląskim: Gōrny Ślōnsk).

Pochopnie sądząc, mogłoby się wydawać, że trop eksploracji złóż złota, srebra, rud żelaza czy węgla kamiennego i brunatnego, naznaczył Śląsk przywiązaniem do materii. I że chodziło o życie biologiczne, o bujność bios, ale nic bardziej mylnego. Nie szło też tylko o eksplorację gospodarczą i chęć zysku, chociaż wydobycie szlachetnych kruszców i kamieni, a potem rozwój kopalń i hut naznaczyły tę przestrzeń. Bylibyśmy też nazbyt nieuważni, gdybyśmy związali Śląsk z wyczerpaniem i troską o zachowanie tożsamości społecznej z uwagi na pochód historii, która wiązała się ze zmienną przynależnością do Czech, Polski, Cesarstwa Habsburgów, a potem przez długi czas z przynależnością do Prus Hohenzollernów i Niemiec, co wiązało się z potężną industrializacją. Przetrwanie ciała, czy to biologicznego, czy społecznego, byłoby tylko przetrwaniem materii, a tu szło o coś więcej, o Ducha. Dzięki ciszy, tej ciszy, która zrośnięta jest ze Śląskiem, tonie materia, a duchowe Życie zostaje otoczone troską. Pamiętajmy, że Śląsk to przestrzeń mistycyzmu i temu związkowi się przypatrzmy.

Kluczem, by przedostać się do tej myśli, niech będą trzy detale: jeden to mapa dawnego Śląska, drugi to obraz Michaela Willmanna, trzeci to wiersz Josepha von Eichendorffa.

Spójrzmy najpierw na mapę Śląska, pochodzącą z 1561 roku, ale popatrzmy na nią jak na obraz. Jej autorem był mieszkający w Neis (Neisse, Nysa) Martin Helwig (il. 1). Jego mapa, powstała na drzeworycie, jest niezwykle szczegółowa, powstała w czasie studiów nad dokumentami, ale i wzięła się z podróży kartografa i jego obserwacji, własnych pomiarów i wywiadów. Była często wznawiana aż do XVIII wieku, jej przedruki następowały w latach: 1605, 1627, 1642, 1685, 1738, 1745, 1746, 1765,

1776 i 1778[77]. Stanowiła główny model i źródło informacji dla kartograficznego przedstawienia Śląska.



Il. 1. Mapa drzeworytowa Śląska autorstwa Martina Helwiga z roku 1561[78].

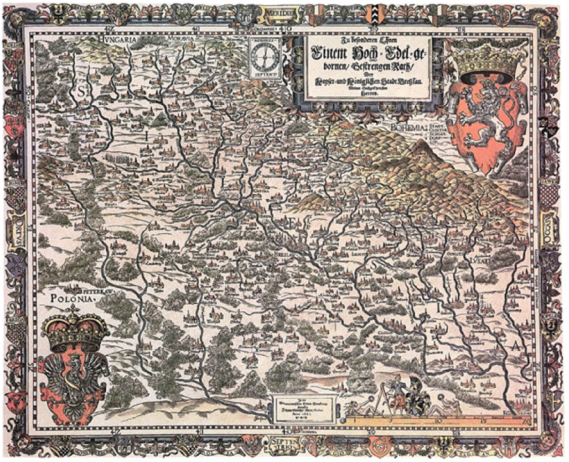
To niezwykle barwna mapa. Wręcz przykuwa uwagę intensywnością kolorów i dokumentacją szczegółów. Ówczesna orientacja południowa mapy może nastarczać współczesnemu czytelnikowi trudność, by wyobrazić sobie południe u góry mapy, ale po przełamaniu tego przyzwyczajenia i wytrąceniu z oczywistości, Śląsk

[77] Zob. Kazimierz Kozica: Martin Helwig's map of Silesia from 1561 - an unknown edition from 1612, https://web.archive.org/web/20140212003134/http://www.explokart.eu/mappae_summaries.html#kozica [dostęp: 18.02.2024].

[78] Mapa drzeworytowa Śląska autorstwa Martina Helwiga, 1561. Bresslaw, 1561; Zur Neiss: Johan. Creutzig, 1561. ELECTRONIC EDITION: Karlsruhe: Badische Landesbibliothek, 2015, https://digital.blb-karlsruhe.de/blbihd/content/pageview/3105341 [dostęp: 18.02.2024].

staje się wyrazisty. To wytrącenie z uśpienia i oczywistych ułożeń miejsc na mapie w przypadku Śląska jest dziś pomocne tożsamościowo. By spojrzeć na Śląsk musimy wytrącić się z przyzwyczajenia, przebudzić się z utartych schematów i wyświechtanych haseł, musimy opuścić wtłoczone nam opowieści. Ten niepokój, który mamy w czytaniu śląskiej mapy, jest tu niezwykle istotny. Jest jak przebudzenie kamienia. A może tylko nagłe olśnienie.

W jednej z późniejszych edycji mapa staje się bardziej czytelna dla współczesnego czytelnika, jest bardziej stonowana kolorystycznie, ale wciąż zachwyca barwnością (il. 2).



Il. 2. Mapa drzeworytowa Śląska Martina Helwiga, wydana w 1561 roku, przedruk z roku 1685[79].

[79] Mapa drzeworytowa Śląska autorstwa Martina Helwiga, 1561. Przedruk z 1685 roku. Źródło: Kladsko – proměny středoevropského regionu - historický atlas, cd-rom, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mapa_Slezska_1561_Helwig.jpg [dostęp: 4.01.2024]; inne źródło: Silesiae typus descriptus et editus a Martino Heilwig Neissense, Rörer, Johann Günther, Breslau, https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/2710/edition/26265?language=en [dostęp: 4.01.2024].

Jednak to nie mapa olśniewa, a okazała całość terytorium, wyobrażenie Śląska jako kraju, w którym są pomieszczone, gdyby posłużyć się dzisiejszymi nazwami polskimi, i Wrocław, i Świdnica, i Jelenia Góra, i Opole, i Nysa, i Gliwice, i Bytom, i Tarnowskie Góry, i Cieszyn, i Opawa etc. Helwig znał Śląsk, był wyedukowanym kartografem, urodził się w Neis (Neisse, Nysa), znał teren z autopsji, odbywał podróże, mierzył, rozpoznawał mapy europejskie i przemierzał Śląsk. Jego mapa drzeworytowa w skali 1: 550 000, której rysunek w drzewie wykonał H. Kroh, została odbita z 12 klocków, mapę właściwą odbito z 4 klocków, a ornament marginesowy okalający mapę z 8 (Kozica, 2004, s. 92–103). Mapa ma orientację południową, co pokazuje kompas, a miało to ponoć ułatwiać odbiór, aby patrzący widział Górny Śląsk u góry, a Dolny w dole, by Odra płynęła z góry na dół. Zaznaczone kierunki geograficzne informują czytelnika, gdzie południe (Meridies), gdzie zachód (Occasus), gdzie północ (Septentrio), gdzie wschód (Ortus). Zachwyca obramowanie mapy, kartusze z dedykacją, cudowny ornament roślinno-zwierzęcy, jak i głowy aniołków w narożnikach, herby 28 księstw śląskich z nazwami stolic. Jakie to księstwa? Jakie stolice? Breslaw (dziś Wrocław), Tesschen/Teschen (dziś Cieszyn), Troppaw (dziś Opawa), Ratibar (dziś Racibórz), Monsterberg (dziś Ziębice), Olsa (dziś Oleśnica), Glogaw (dziś Głógów), Sagan (dziś Żagań), Neis/Neisse (dziś Nysa), Lignitz (dziś Legnica), Brega (dziś Brzeg), Schweinitz (dziś Świdnica), Iawer (dziś Jawor), Opelen/Oppelen (dziś Opole).

Mapa zawiera 370 nazw geograficznych. Odnotowuje rozliczne punkty: miasta, klasztory, zamki, wsie, góry, szczyty, rzeki. Przy miejscowości Smogra (Smogarzew) Helwig umieścił informację: Prima Silesioru Schola 966, czyli ‘Pierwsza Śląska Szko-

ła 966'. Na mapie są zaznaczone kraje sąsiadujące ze Śląskiem: Morawy, Czechy, Łużyce, Brandenburgia, Polska. Nazwom towarzyszą sygnatury obrazkowe. Zaznaczona jest Śnieżka, nosząca nazwę Risenberg, czyli Góra Olbrzymia, znajdująca się w górach, które potem w nazwach rozbudzają naszą wyobraźnię: Góry Olbrzymie, czyli Riesageberge/Riesengebirge (Karkonosze). Rosła góra, najwyższy szczyt Sudetów, zapisywana potem w historii rozmaitymi nazwami, stała się typiczną górą Śląska (Mons Giganteus, Riesenberg, Riesenkoppe, Schneekoppe, Sněžovka, Sněžka, Śnieżka). Jest wreszcie Rübenczal (Rübezahl), czyli Duch Gór, Liczyrzepa. Ukryty w literaturze pośród różnych nazw: Rübezahl, Rübenzagel, Ribezal, Riebenzahl, Riebenzal, Rübzolg, Rubzal, Riphen-Zabel. Nazywany, zauważany, odnotowywany przez Martina Helwiga, Simona Hüttla, Henninga Grosiusa, Caspara Schwenckfelda, sam wielki Duch Gór (Berggeist (Schrat) des Riesengebirges), dla rozpropagowania którego tak dużo zrobił pisarz śląski Carl Hauptmann (Hauptmann, 2011). Liczyrzepa śląski był określany i tak: Hüter der Schätze (Strażnik Skarbów), Waldgeist (Leśny Duch), Bóg Gór (Berggott). Nie mogło więc go zabraknąć pośród nazw miast i gór. Helwig zamieścił jego rysunek i nazwę. Na mapie są odnotowane pagórki, wzgórza i wijąca się rzeka Oder (Odra). Są plantacje chmielu w pobliżu miast, potem jakże charakterystycznych dla krajobrazu Górnego Śląska, Beuthen i Tarnowitz. Uwagę zwracają rysunki pozwalające odcyfrować znaczące budowle kościołów czy ratuszów. To taka mapa, z którą można się przechadzać w wyobraźni, z rozrysowanymi nitkami, a te niczym baśniowe drogi wiodą po całości krainy, tej krainy, o której jakości i kształcie już zapomniano. Do takich map sięgamy, by dotknąć ciała i ducha. Gdyż to one naprowadzają śladowo na źródło, z którego je powołano: ideę domu śląskiego.

Drugim kluczem do Śląska jest dla nas obraz Landschaft mit dem Traum Jakobs (Krajobraz ze snem Jakuba) Michaela Willmanna, malarza śląskiego, bo związanego głównie z Lubiążem (il. 3), który wprowadza nas w śląski błękit, a ten jest metafizyczny.



Il. 3. Michael Willmann, *Landschaft mit dem Traum Jakobs* (Krajobraz ze snem Jakuba), 1691[80].

Na tym obrazie, namalowanym ok. 1691 roku dla klasztoru cysterskiego w Leubus (Lubiąż), a potem prezentowanego w ga-

80 Michael Willmann, Landschaft mit dem Traum Jakobs (Krajobraz ze snem Jakuba), ok. 1691 roku, obraz olejny na płótnie, Städtische Kunstsammlungen, Augsburg, obraz dostępny w domenie publicznej, https://pl.wikipedia.org/wiki/Krajobraz_ze_snem_Jakuba_(obraz_Michaela_Willmanna)#/media/Plik:Michael_Lukas_Leopold_Willmann_001.jpg [dostęp: 28.02.2024].

leriach w Breslau (Wrocław), w końcu wywiezionego ze Śląska przed nadciągającą Armią Czerwoną, a obecnie prezentowanego w Augsburgu, opowiedziane są wydarzenia zatopione w historii ze Starego Testamentu, w tym i ta historia semicka, w której Jakub udający się z Beer-Szeby do Charanu, zatrzymuje się na nocleg i zasypia, a we śnie widzi drabinę opartą na ziemi, sięgającą nieba, po której schodzą i wchodzą aniołowie, a także słyszy głos Boga – wtedy ma miejsce obietnica nadania ziemi. Miejsce to przejmuje grozą, bo jest domem Boga i bramą do nieba, zostaje nazwane Betel (Dom Boży). Ale poza tą historią jest zobrazowany Śląsk. Nie idzie o inspiracje włoskie czy antyczne detale, nie o to „co", ale „jak". Ważna jest dominacja krajobrazu dosłownego i sensotwórczego w tej opowieści, niby oddalonego biblijnie, zatopionego w konwencji obrazowania europejskiego, ale wciąż ludzko powracającego doświadczenia. Śląskie jest poczucie duchowego poddaństwa. To Schlesien w roślinności, ale i w przerzucaniu pomostów między tym, co ludzkie i boskie, w wiązaniu ziemi i nieba, w podkreślaniu uniżenia człowieka zatopionego w krajobrazie, pokornego i niewiele znaczącego względem nieba, służebnie trwającego i wędrującego, cierpliwie wypełniającego dzieło domowe czy uważnie spoglądającego z wnętrza domu, nawet, gdy jest to oko mistrzowskie patrzące na okolicę z pracowni w Lubiążu. W tę historię, w jej przestrzeń, wdziera się błękit domu jako takiego. Mowa o błękicie metafizycznym, prześwietlającym dom śląski.

I trzeci trop: XIX-wieczny wiersz Eichendorffa, *Morgengebet* (Modlitwa poranna):

O wunderbares, tiefes Schweigen,
Wie einsam ist's noch auf der Welt!

Die Wälder nur sich leise neigen,
Als ging' der Herr durchs stille Feld.

Ich fühl' mich recht wie neu geschaffen,
Wo ist die Sorge nun und Noth?
Was mich noch gestern wollt' erschlaffen,
Ich schäm' mich deß im Morgenroth.

Die Welt mit ihrem Gram und Glücke
Will ich, ein Pilger, frohbereit
Betreten nur wie eine Brücke
Zu dir, Herr, übern Strom der Zeit.

Und buhlt mein Lied, auf Weltgunst lauernd,
Um schnöden Sold der Eitelkeit:
Zerschlag' mein Saitenspiel, und schauernd
Schweig' ich vor dir in Ewigkeit.

Joseph von Eichendorff, *Morgengebet*, in: *Joseph Freiherrn von Eichendorff's sämtliche Werke* (1864, S. 571–572)

Co w tłumaczeniu ks. Jerzego Szymika układa się następująco:

Jakże cudowna głębia ciszy,
Jakiż daleki dziś mój ból!
Lasów pokłonu nikt nie słyszy,
Idzie sam Bóg w milczeniu pól.

Jakbym na nowo był stworzony…
Gdzieś jest goryczy, trosko – gdzie?
Tak jeszcze wczoraj zatrwożony,
Dziś składam życie w dłonie Twe.

Przez szczęście i zgryzoty świata
Przejdę jak pielgrzym, śmiało wprost
– Bo w Tobie, Panie, ma zapłata –
Nad rzeką czasu. Tyś mój most.

A gdybym miał za marne grosze
Śpiewać nie Tobie… To choć drżę:
Roztrzaskaj moją lutnię, proszę.
Wiecznie przed Tobą milczeć chcę.

Joseph von Eichendorff, Modlitwa poranna,
w: Dwanaście wierszy (2007, s. 60–61)

Cisza na Śląsku jest odnajdywana na wielu poziomach, ale w głębi wiąże się z drogą duchową. Na leśnych czy miejskich drogach odnajduje się drogę do Boga. I tak jest też w tym wierszu Eichendorffa, śląskiego romantyka, urodzonego na górnośląskim zamku w Lubowitz (Łubowice). Drżenie i troska odnajdywane są w krajobrazie, w tym krajobrazie śląskim, a bycie pielgrzymem jest odważnym podjęciem bólu i służby, bo wszystko zakotwiczone jest w Bogu jako Tym, który jest mostem nad rzeką czasu, Tym, którego udziałem jest wieczność, Tym, któremu zanosi się śpiew, Tym przed kim się milczy.

***

Dlaczego wybraliśmy te tropy? Pozwalają się przedostać do myślenia, że Śląsk jest świadectwem duchowym i swoistym testamentem, zostawionym przez terytorium materialne i duchowe w samym centrum Europy, które kryje wiedzę, że oto dom

jest wszystkim i jednocześnie niczym. Śląsk, swoisty, osobny, jest „wszystkim we wszystkim" i zakorzenia w osobności, by ją radośnie ukierunkować ku temu, co nieobejmowalne. Z uwagi na nieskończone, nie przemykamy przez przestrzeń świata w nicości i ciemności, znikamy tu i teraz, to fakt, ale nasz los, niczym smuga lotu pozostawiona na niebie i widoczna przez chwilę, nim ulegnie zatarciu, wystarczy, by świat wzmocnić. Ostatecznie Hiobowa lamentacja, odnowiona śląsko, jest uzbrojona w nadzieję i ufność, mimo że wrzeciono naszych dni kręci się dopóki nie skończy się nić, mimo że „Czas leci jak tkackie czółenko i przemija bez nadziei. Wspomnij, że dni me jak powiew" (Hi 7, 6–7). Gdy spojrzymy na losy Ślązaków, w których wybrzmiewa Śląsk, nauka śląskiego domu demonstruje się jako ta, która przenika to terytorium duchowe, zachowana w barwach, które się dopełniają, istnieją obok siebie, nakładają się. I nawet gdy Śląsk może wydać się bezkształtną masą odłamków potłuczonej tafli lustra, to gdy głębiej wniknąć w każdy z tych fragmentów i odprysków, widzimy, że każdy zawiera w sobie blask logosu, mieści tajemnicę pochodzenia duchowego.

Śląsk – mistyczne dziedzictwo

Śląsk ma predylekcję do idealnej perspektywy. Mistycyzm śląski, opowiedziany w wieku XVII przez myślicieli i mistrzów, jak Jakob Böhme, Angelus Silesius (Johannes Scheffler), Daniel Czepko von Reigersfeld, znajduje wsparcie w terenie. Malarstwo Michaela Willmanna w XVII wieku odwołuje się do tego ugruntowania. Późniejsze obrazy mistyków z okultystycznej Grupy Janowskiej, założonej w latach 30. XX wieku, m.in. Teofila Ociepki, Erwina Sówki, Ewalda Gawlika, Pawła Wróbla, w tym mistycznym śląsk-

skim splątaniu świata idei, nieśmiertelności duszy, triady dobra, prawdy i piękna, też znajdują zakorzenienie. Już inne, teozoficznie zmącone, ale wciąż wydają się czerpać z tego źródła. A skoro mowa o teozofii to warto wspomnieć obecność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego założonego w 1919 roku pod górą Czantorią, które wydawało periodyk (Wyzwolenie, potem Teozofja), organizowało odczyty i budziło zaciekawienie i zgorszenie jednocześnie. Periodyki Odrodzenie czy Hejnał tworzyły krajobraz duchowy Śląska Cieszyńskiego. Działalność Andrzeja Kajfosza, ezoteryczno-społeczne aktywności Józefa Chobota czy Jana Hadyny umacniały jednoczący krajobraz idei, spajający wielość, otwarty na duchowe praktyki, ziołolecznictwo, wegetarianizm, esperanto etc. Idee teozoficzne nie rozmyły jednak fundamentu chrześcijańskiego, katolickiego czy ewangelickiego, na którym Śląsk stoi.

Wróćmy jednak do mistycyzmu. Śląskowi czy to w XVII, czy w XX wieku blisko do tego mistycznego traktu, żeby to zobaczyć, trzeba się jednak przedostać przez ogląd tego, co powierzchowne i materialne, co zjawiskowo jawi się jako pierwsze w oglądzie społecznym czy geograficznym, a co zakrywa śląski świat głębi. Na Śląsku pilnuje się idei, więc osłania się ją wtórną materią. Jeśli widoczna staje się troska o sprawy materialne i porządek tego, co dotykalne, co międzyludzkie (z oddali może się wydawać, że troska ta jest nawet nadmierna w przestrzeni wiecznie pucowanego domu czy restrykcyjnej dyscypliny w pracy na kopalni czy w hucie), to dlatego, że tej warstwie ochronnej należy się nasza uwaga, bo dzięki niej trwa pieczołowicie skrywana idea. Chroni się ją niczym korzenie drzewa, by mogły czerpać z ziemi wodę z solami mineralnymi.

I nawet jeśli radykalnej pogardy dla materialności się nie głosi – o rzeczy trzeba dbać dzień po dniu – to specyfiką umysłowości śląskiej jest wiązanie praktycyzmu świata materialnego z duchowością nakierowaną na poszukiwania Absolutu, swoiste pragnienie przedostania się umysłem przez to, co materialne, ponad tym, co zmysłowe, ku temu, co duchowe. Także echo średniowiecznej filozofii i rys chrześcijaństwa jest tym, co odnajdujemy pośród splotu myślenia i działania na Śląsku. Odniesienie do Boga jako Źródła wszelkiego bytowania, Źródła poznania, Życia prawdziwie wiecznego, jest na Śląsku sprawnie używanym mentalnym tropem, który łączy materialne uwikłanie i idee, pozwala szerzej i głębiej spojrzeć na człowieka, jako tego, który duszę otrzymuje od Boga. Na Śląsku szybko można przedostać się od myślenia o paprociach, węglu, ogniu, drzewach, chmurach, do myślenia o Absolucie.

Zanurzmy się w mistykę śląską, która upatruje możliwości odnowienia wszystkich rzeczy, wszechpojednania, a dostrzegając ukryty wymiar duchowy widzi w dynamice istnienia pełne nadziei zjednoczenie, niczym Orygenesowe narodziny Boga w duszy człowieka, wiążące koniec z początkiem (Orygenes, 1979, s. I, 6; Kosian, 2001, s. 29). Mistyka XVII-wiecznego Śląska, wielka i porywająca mistyka Böhmego, Angelusa Silesiusa, Czepki von Reigersfelda, rozkwitała w atmosferze zachwytu, sprzyjał jej burmistrz Görlitz, Bartholomäus Scultetus, podobnie wzmacniała ją szlachta śląska, stanowiąca mecenat i zaangażowana w druk dzieł. W tym panteonie łaskawości swoje miejsce mają: Abraham von Franckenberg z Ludwigsdorf (pol. Bystre) pod Oels (pol. Oleśnica), Johann Siegmund von Schweinichen spod Schweinhaus (pol. Strzegom) czy Hans von Schellendorf spod Liegnitz (pol. Legnica) (Kosian, 2001, s. 39). Sprzyjali tej

myśli urzędnicy, lekarze, zanim jeszcze medycyna stała się instrumentalną i trywialną wiedzą, zanim utraciła grunt jednoczący ją z duchem. Już wiek wcześniej szlachcic Kaspar Schwenckfeld sprzeciwił się ortodoksyjnemu luteranizmowi (Kosian, 2001, s. 37), a poszukiwania ducha ponad literą zostały na Śląsku przyjęte wręcz naturalnie, jakby cała Natura i Kultura kryła w sobie tę otwartą możliwość. Czy to Gorlitz (pol. Zgorzelec), czy Breslau (pol. Wrocław), czy Neisse (pol. Nysa), czy Dobroslawitz (Dobrosławice) obok Cosel (Koźle), czy Birawa (pol. Bierawa) niedaleko Cosel, czy w wielu miejscach Dolnego i Górnego Śląska znajdujemy mistyczne ogniska, które współtworzą aurę tego czasu. Wspomnijmy jeszcze tajne spotkania, konwentyle pastora Martina Mollera (ukrytego różokrzyżowca?), na których gościli: Carla Ender von Serchę, Balthasara Walthera, Abrahama von Sommerfelda, Johanna Siegmunda von Schweinichena, Tobiasa Kobera czy Johannesa Beera, w których mógł też uczestniczyć sam Böhme (Kosian, 2001, s. 36). Śląsk kipi od wizji mistycznych.

Odsłońmy kilka punktów tej myśli, która przenika śląski świat. Angelus Silesius zaakcentuje, że Bóg staje się wszystkim we wszystkim, również w człowieku (2003, I 133, s. 34). Böhme zanotuje, że „Bóg mieszka we wszelkim bycie i przenika wszystko, sam jednak przez nic nie może być ogarnięty" (Böhme, 2013, s. 117). Życie ludzkie, jeśli kieruje się imaginacją ku duchowi Boga, to przyjmuje Jego siłę i światło, a jeśli kieruje się ku sprawom ziemskim i światu ciemnemu, to otrzymuje jedynie esencję tego, co ciemne i ziemskie (wtedy zwierciadło życia jest zamknięte w ciemności i przestaje być zwierciadłem boskości). Jeśli Adam uczynił zwierciadło ziemskim, to dopiero Syn Boży ponownie rozproszył ciemności i wprowadził zwierciadło boskości (Böhme, 2013, s. 121). Chodzi o to, by czyste ludzkie życie było

tym, które kieruje się ku źródłu wszelkich rzeczy, ku centrum Ducha, ku świętemu drzewu, które rośnie przez wszystko i wyrasta z wszelkiego bytu (Böhme, 2013, s. 121). Trzeba rozwijać to pragnienie, by stać się pięknymi liliami rosnącymi na Rajskim Drzewie (Böhme, 2013, s. 11). Powtarzać i umacniać przemianę.

W tej opowieści jest ugruntowany Śląsk, w tej postawie są zakorzenieni cisi bohaterowie śląskiej codzienności – to ugruntowanie w Życiu, zakotwiczenie w Lebensbaum (drzewie życia) i Lebenslicht (świetle życia), w czystym życiu jako czystym zwierciadle życia (Lebensspiegel). Chociaż Ślązacy musieli stanąć nieraz wobec rzeczywistości politycznie porażającej, która zmuszała ich do dawania świadectwa i budowania szczelnej zasłony milczenia co do własnej tożsamości, to niejako naturalnie, zgodnie z podpowiedzią kulturową Śląska, z wielowiekowym dziedzictwem duchowym, otwierali się na rzeczywistość nową, wykraczającą poza horyzont doświadczeń historycznych, politycznych, poza materię, ku Życiu. Śląsk wciąż był tym Śląskiem mistycznym, niepozornym, nieoczywistym, do którego droga utorowana została już dawno, a do czego przedostać się można wnikliwie spoglądając w głąb kultury, w głąb myślenia. Ten Śląsk sytuuje się w bliskości Drzewa Życia. W tym obrazie religijnym człowiek ma swój udział w pełnej obecności, wyprowadzonej ze Zmartwychwstania, gdy „tu" i „teraz" odsłonił się przed człowiekiem nowy wymiar człowieczeństwa, w przejściu do nowego Życia niepodlegającego śmierci.

Ten nowy wymiar ma posmak dawnego drzewa Życia z ogrodu Eden i zapowiedź przyszłego Życia na końcu. Nowe życie i nowe człowieczeństwo zapowiada to przyszłe odnowienie i przemienienie materialności i życia, po przeskoku ontologicznym dotyczącym bytu jako takiego, jak wskazuje Ratzinger/Be-

nedykt XVI (Ratzinger 2011 b, s. 291). Wskazuje nowy obszar życia, który będzie całkowitym pojednaniem, wykraczającym poza granice skończonych pojęć i wyobrażeń. Owo przyjście jest już teraz antycypowane. Ów czas to adventus medius, przyjście pośrodku (Ratzinger 2011 b, s. 308). Ci, którzy są zanurzeni w mistycznym Śląsku, śląskiej naturze rzeczy, niejako wraz ze Śląskiem, żyli w tej antycypującej obecności, uczyli się patrzeć ponad rzeczy przemijające, a zaangażowanie codzienne, chociaż uważne, skupione i fachowe, nie miało w sobie ostentacyjnych i widowiskowych zabiegów o splendor, bogactwo, posiadanie, władzę. Nakazy życia przychodzą „stamtąd". Świat, w sensie tego, co światowe i materialne, nie znaczy nic.

Śląsk był miejscem jako domem, który nakierowuje na „tam", plasuje człowieka na uboczu i jednocześnie w duchowym środku. Może był to to punkt, o którym pisał mistyk Angelus Silesius, że „ośmiesza rzeczy płone", przenosząc akcent na środkowe ułożenie człowieka, który „tu i teraz" odnajduje w sobie Jerozolimę, królewskie miasto, tron (Angelus Silesius, 2003, II 242, s. 88). „W środkowym punkcie stań, obaczysz wszystko razem. / I tutaj i w niebiosach, co jest i co się stanie" (Angelus Silesius, 2003, II 183, s. 80). Śląsk mistyczny to punkt środkowy, w którym doświadczenie ulotności i trwania, bagaż metafizyczny, wnikanie w głębię ziemi, spoglądanie w niebo, cisza poluzowująca życie społeczne, spoglądanie w prawa Natury, szukanie Boga i ucieczka od „obłędu historycznego", pozwalają afirmować dom, który przyjdzie utracić i spoglądać ku domowi uformowanemu „tam". Kultura duchowa powołana za sprawą śląskiej wrażliwości staje się wtajemniczeniem.

Jak gdyby Śląsk układał się w medytacji na Słowem. Jak gdyby ciągle krążył w myśli, czynach, kontemplacji wokół pierwsze-

go wersetu Ewangelii św. Jana: „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος [En archē ēn ho logos, kai ho logos ēn pros ton theon, kai theos ēn ho logos]" (J 1, 1). Jak gdyby medytował nad powiązaniem słowa, tego, co boskie i rozumowe, jak gdyby kontemplował jedność istotową, która ustawia poprzeczkę myśleniu człowieka tym złączeniem, że „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo". Pojawiający się Bóg, wskazywany przez rodzajnik określony (τὸν Θεόν), czy może dalsze opuszczenie rodzajnika (Θεὸς), nie tyle angażuje do rozbudzania niepokoju wobec wielości w tym, co boskie, ile naprowadza na jedność natury Boga i kieruje ku kontemplowaniu trójjedni. Trud, a może nieprzekładalność prologu św. Jana, odsłania to, co nieskończone. Ważne jest wnikanie w Słowo, zagłębianie się w rozumienie, które nigdy nie przyniesie rozstrzygającego rozpoznania. Pamiętajmy, że Śląsk ma predylekcję do afirmacji rozumienia jako takiego, przybliżania się do słów, w których jest posmak odwiecznego Słowa, prowadzeniu dialogu zbliżającego do Prawdy, wykreślania trajektorii między częścią a całością, poszukiwania głębi. To trakt hermeneutyczny. Śląsk manifestacyjnie znaczony jest myślą protestanckiego teologa i filozofa Friedricha Schleiermachera, wykładami Wilhelma Diltheya, doświadczeniem młodego Hansa-Georga Gadamera. Rozumienie wiąże słowo z egzystencją ludzką i ukierunkowuje ją „tam", ustawicznie wytrącając z zamętu społecznego i pokładania nadmiernej ufności na rozstrzygnięcia ziemskie; i w tej powadze więzi znajduje się klucz do czytania śląskiej duchowości.

Warto zatrzymać się przy istotnym dla naszych rozważań związaniu pojęć: Λογος (logos), ὁ θεός (hò theós) ze światłem φῶς (fōs) i właśnie życiem ζωὴ [zōē]. Czwarty werset Prologu Ewangelii św. Jana przynosi słowa: „Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν

τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων" [En autō zōē ēn, kai hē zōē ēn to phōs tōn anthrōpōn]. Owo „W nim było życie, a życie było światłością ludzi" jest zaproszeniem do podjęcia życia, które już zawsze jest przylgnięciem do nieustającego i duchowego Życia. Piąty werset „καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν [kai to phōs en tē skotia phainei, kai hē skotia auto ou katelaben]", czyli „a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła", pokazuje dynamikę światła i ciemności σκοτία (skotia), swoiste ciążenie obydwu, ruchliwość, w której będzie uczestniczył i człowiek, co tym samym odsłoni jego ludzkie zadanie.

Na Śląsku to prześlizgiwanie się z materii w przestrzeń istotniejszą, zapadanie się w głębię, dostrzeganie prześwitów tego, co nieskończone w tym, co codzienne i powszednie, wyznacza ścieżkę wzrastania, wędrowania, edukacji wtajemniczającej, bez której Śląska pojąć nie sposób. Węgiel, złoto, srebro, rudy żelaza, ołów, niebo, lasy, rzeki, łąki, kopalnie i huty, to, co w głębi ukryte, schodzenie do podziemi, mrok, skwar, zamknięcie, ale i powietrze, łatwość unoszenia się nad tym, co materialne i skończone, pokora wobec praw Natury, życie w bojaźni i drżeniu, życie jako modlitwa, w zgodzie na los, życie jako trwanie „tu", gdzie mamy być, ale i nieustanne ubywanie ku temu, co przyszłe, trakty gościńców, rosłe zamki i dwory, kamienice i chaty, ogrody, parki, a nawet idee miasta-ogrodu wdrożone w życie, gęsta tkanka miejska łącząca punkty urbanistyczne, zbliżająca ludzi i jednocześnie zapewniająca im oddalenie, balansowanie między szybkością i powolnym bytowaniem, rozkwitem formy i katastrofą kopalnianą czy polityczną, które są wpisane w życie etc. – Śląsk tymi ścieżkami wrastał w życie, wyznaczając zadanie jednocześnie angażujące człowieka subiektywnie i wspólnotowo. Trudno

nie dostrzec powiązania światła, życia, mroku, Boga w śląskim otoczeniu domu.

Między ziemią i niebem

Śląski mistyczny trakt ugruntował przerzucanie pomostów między skończonym i nieskończonym, gdyż tajemnica prześwituje w tym, co domowe, okoliczne, bliskie i dalekie. Angelus Silesius, znający wnikliwie pisma Böhmego, ale też Valentina Weigla, prowadzony duchowo przez Czepko von Reigersfelda, zaznajomiony z mistycyzmem Mistrza Eckharta (Eckhart von Hochheim), św. Gertrudy, św. Mechtyldy, św. Teresy od Dzieciątka Jezus i św. Jana od Krzyża, i wielu innych, dedykując Cherubinowego wędrowca Bogu, poczyni dookreślenie: „Wiecznej mądrości / Bogu, / Zwierciadłu bez skazy, / które Cherubini i wszystkie / szczęsne duchy z nieustan-/nym podziwem / oglądają, / Światłu, co wszystkich / ludzi oświetla, którzy / na ten świat przychodzą, / Niewyczerpanej / Krynicy i pierwotne-/mu Źródłu wszelkiej /mądrości / przypisuje i kieruje / na powrót / do Niego / te z jego wielkiego / morza łaskawie wy-/nurzone małe/ kropelki / Jego / od nieustannego pożą-/dania, aby go oglądać / w każdej chwili umierający / JOHANNES ANGELUS" (Angelus Silesius, 2003, s. 5). To, co czyste, świetliste, niewyczerpane, źródłowe, łaskawe, powołujące i przyzywające, staje się zaproszeniem dla człowieka do odbycia mądrościowej drogi. Pragnienie zespolenia, powrót do jedności, nastraja człowieka do przyjęcia postawy sługi, kierującego się pokorą i miłością, by stać się „człowiekiem nowym już w Chrystusie", jak czytamy w epigramie kończącym księgę III (Angelus Silesius, 2003, III 249, s. 126). Wszystko z Jednego powstaje i do Jednego wraca. Wielkie słowa powstają na Śląsku, myśliciel, koń-

cząc przedmowę napominającą, zaznacza miejsce i czas: Śląsk, 7 sierpnia 1674 roku (Angelus Silesius, 2003, s. 15).

Ważne jest przeżywanie i kontemplowanie duchowego związku człowieka z universum, odbywające się poza słowem, pielęgnowanie uczucia przynależenia do Boskiej całości – to trakt mistyki śląskiej (zob. Kosian, 2001, s. 8–9). Zamiast zamkniętej i gotowej tożsamości, zamiast „obłędu historycznego" (Böhme mówi o historischer Wahn) upatrującego klucza do czytania świata na zewnętrz człowieka – poza duchem (Böhme, 1955–1961, s. 22; tłum. Kosian, 2001, s. 18); jest pokorne i zakorzenione „ja", zakotwiczone w duchu. Dla Böhmego człowiek nosi w sobie niebo i piekło, dla Angelusa Silesiusa człowiek może stawać się Bogiem albo diabłem. Dla mistyków człowiek i Natura stanowią swoistą księgę Boga. Ale wielkim dokonaniem mistyków śląskich (co różni ją od nadreńskiej mistyki chociażby Eckharta) jest uznanie życia w jego dynamice, ruchliwości, odkrycie w idei Ungrund (Bezgrunt), otwartej możliwości Boga, dynamicznej bezpostaciowości, która komasuje w sobie i nicość. Śląscy poszukiwacze Boga odkrywają dynamikę sprzeczności i jedność w wielości. Gdy się nad tym zastanowimy, to bez tego nie sposób pomyśleć żywej relacji bytu i nicości, fenomenu Życia jako jedności bytu i nicości, ruchu idei, związku wszystkich rzeczy, procesu przemiany, rozwoju z królestwa Boga-Ojca (Stary Zakon), przez królestwo Boga-Syna (Nowy Testament) do przyszłej epoki, do królestwa Ducha Świętego (czas lilii). W symbolu lilii została zawarta nadzieja na przyszłe zjednoczenie, wszechjednię i zachęta do poszukiwań prowadzonych przez każdego z osobna. Wróćmy jednak do Nic. Bez ruchu i zmienności, nade wszystko bez niepokojącego Nic, nie sposób pomyśleć teologii negatywnej, nie sposób pomyśleć człowieka ogołoconego, uwolnionego z żądz, chcenia i samolub-

stwa, nie sposób pomyśleć zjednoczenia, jedności przeciwieństw, nie sposób pomyśleć przenikania się Boga i człowieka, tej wielkiej tajemnicy jedności Boga i człowieka. I mistyka jest tego świadoma, akcentując żywą relację bytu i nicości.

Śląsk mistyczny wyznaje, że wszystko się odradza w różnorodności form, byt przechodzi w niebyt, śmierć w życie, a człowiek ma pokornie wsłuchać się w tę tajemnicę Bożą. Ma nauczyć się ciszy i czerpać z daru poznania jako przylgnięcia do Boga. Wspólnota natury Boskiej i ludzkiej zobowiązuje. Angelus Silesius wskaże, że z uwagi na to, że człowiek został zrodzony w Bogu, poznanie prawdziwe wymaga od nas podjęcia trudu uczestniczenia w Boskiej naturze, zagubienia się w Nim w miłości, rzucenia się w otchłań Bożą, by dusza mogła być w pełni zjednoczona z Bogiem, a przez to bez reszty przenikniona i przekształcona, pochłonięta przez blask Bożej wspaniałości; wtedy stanie się z łaski tym wszystkim, czym Bóg jest z Natury (Angelus Silesius, 2003, s. 8). Doskonałe zrównanie z Bogiem, stanie się jednym duchem z Nim, jest uzyskaniem całkowitego dziecięctwa (Angelus Silesius, 2003, s. 13). Stanowi to zachętę do szukania ukrytego w sobie Boga. „To muszę siebie w Bogu, Boga zgłębić we mnie / I stać się tym, czym On" (Angelus Silesius, 2003, I. 6, s. 18). Czepko von Reigersfeld zanotuje, że dusza jest bez ustanku w Bogu, „Gdzie Bóg, tam jest i dusza, a gdzie dusza, tam też jest i Bóg" (Czepko von Reigersfeld, 1930, s. 50; transl. Kosian, 2001, s. 104). Dusza uczestniczy w życiu Całości, obejmuje Niebo i Ziemię. Człowiek jest zjednoczony ze wszystkimi rzeczami. Uczestniczy w wieczności. Przyroda jest wiecznym dziełem Boga. Poznanie tajemnicy jedności, mistycznego zjednoczenia, a także uczłowieczenia Boga i boskości człowieka prowadzi do odkrycia swoistej łączności.

Człowiek jest filarem, o który rozbijają się wieczność i czas, gdyż człowiek nie jest z nimi tożsamy, jest nicością pomiędzy nimi (Czepko von Reigersfeld, 1930, s. 80). Skłaniając się ku czasowi, staje się przemijający, zaś kierując się ku wieczności, staje się trwały i niezniszczalny. Upragnionym jest zjednoczenie z Bogiem, unia mystica, co stanowi zwycięstwo nad doraźną śmiercią. By to odkryć ważne są ponowne narodziny Chrystusa w duszy człowieka, narodziny duchowe, co przejawia się jako Liebe und Hoffnung (Miłość i nadzieja). I ten trop jest tu szczególnie ważny. Ponowne narodziny duchowe, odkrycie Natury i porządku boskiego, pokorne zanurzenie się i wtajemniczenie uwrażliwia na drobne sieci powiązań wszelkich. Ślązak uczestniczy w idei mistycznej. Sobą wpisuje się w traktat teocentryczny, który powołał Śląsk. Antropologia śląska podpowiada, że anthropos to na Śląsku mało, istotne zorientowanie jest zawsze wertykalne. Śląskie bycie układa się w codziennie podtrzymywane i wypełniane dzieło teocentryczne. Naturalnie przyjmuje się konsekwencje bycia człowiekiem stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, co wymaga nałożenia odpowiedzialności i służby. Człowiek współtworzy rzeczywistość. „Ten, kto słucha, widzi światło, ten, kto widzi, poznaje obowiązek, a ten, kto poznaje, znalazł już wszystko" (Czepko von Reigersfeld, 1988, s. 49; tłum. Kosian, 2001, s. 113). Związanie obowiązku i światła jest na Śląsku oczywiste. Myśli Czepki von Reigersfelda są z tego samego śląskiego ducha utkane, co myśli górnika, leśnika, hutnika, urzędnika, stolarza, nauczyciela. Śląsk uczy wspinania się na górę milczenia i pokornego współtworzenia i podtrzymywania świata w tym, co dobre. „Sam jestem górą w Bogu, sam się na nią wspinam" (Angleus Silesius, 2003, II, 83, s. 67). Bóg najpełniej przemawia przez milczenie, podobnie człowiek modli się przez milczenie (Angleus Silesius,

2003, I. 240, s. 48); by dotknąć wieczności ma wręcz postradać mowę (Angleus Silesius, 2003, II. 68). Śląska droga milczenia jest podstawą edukacji domowej, to jedno z prostszych ćwiczeń dyscyplinujących w wychowaniu dzieci. Milczenie jest czymś więcej niż rygorem wychowawczym, jest wprowadzaniem w głąb rzeczy.

W idealnym oglądzie mistycznym człowiek ma mieć w sobie rozbudzony zmysł duchowej rzeczywistości, dla niego mistyczne wnikanie w potęgę Natury, czytanie przyrody, nie obywa się bez ciszy; jest równie proste i naturalne, co każda czynność. Prosty duch ewangeliczny. Czy duch nadziei na trzecią epokę symbolizowaną przez lilię, czas duchowej jednoczącej miłości, jest też udziałem śląskiej nadziei? „Szukajcie, a znajdziecie" (Mt 7, 7; Łk 11, 9). Na Śląsku to ważna droga wtajemniczenia. W ciszy. Jest w niej „coś" i „nic". „Nic tak niczemu równe jak cisza niezmącona" (Angelus Silesius, 2003, II 248, s. 89). Zaproszenie wiecznego Nic między to, co ludzkie, zaprowadzające pokój, a jednocześnie pilnowanie w duchu afirmacji tego, co jest i trwa, to trakt śląskiej drogi duchowej. Zjednoczenie jest pełnią. Nikt nie wydaje pochopnych sądów, powstrzymywanie się od wyrokowania jest cnotą. W służbie przyszłego, jednoczącego pokoju ułożony jest Śląsk. Może dlatego był tak bezbronny w 1945 roku, po wkroczeniu Armii Czerwonej, a potem po ustanowieniu polskicj władzy nad całością terytorium? Może dlatego było go tak łatwo ujarzmić politycznie i społecznie?

Można powiedzieć, że Śląsk jest zakotwiczony w Słowie, które zaprowadza królestwo międzyludzkie. Na Śląsku naturalnie przychodzi podpisanie się pod myślą Böhmego: „Czyż ludzie, którzy prowadzą ze sobą nieustanne spory i wzajemnie sobą pogardzają, nie są w istocie głupsi od ptaków w lesie i dzikich zwierząt, które odpowiedzialnego rozumu nie mają? Czy też przed świętym Bo-

giem nie są bardziej zbyteczni od kwiatów polnych, które przecież zachowują godne milczenie i pozwalają Bogu objawić swoją mądrość i potęgę?" (Böhme, 1803/1976, s. 35; tłum. Kosian, 2001, s. 157). Człowiek ma pokornie wsłuchiwać się w dzieło Boga, poznawać jego mądrość i potęgę, wiązać wiarę i działanie. Teologia śląskiego życia nie jest teologią martwej litery, wiąże człowieka i powołuje go „tu i teraz". To w człowieku musi zostać wyrzeczone słowo Boga, żywa litera musi być objawiona i odczytana w tym, co ludzkie. Pamiętajmy o napomnieniu Angelusa Silesiusa, że „pismo to ledwie pismo", a człowiek pragnący istotności, pragnie, by Bóg wyrzekł w nim słowo wieczne (Angelus Silesius, 2003, II 137, s. 75).

Kategoria duchowości, wydobyta przez mistykę śląską za sprawą Gemüt, odwołuje się do rozumu głębi (Verstand der Tiefe), do żywego ducha, dzięki czemu świat staje się wielkim misterium, którego człowiek ma być mądrym regentem, otwierającym cuda i wprowadzającym je w formy, figury i obrazy (Böhme, 1923, s. 74; tłum. Kosian, 2001, s. 145). Dla śląskiego obrazu, człowiek wtajemniczony w głębię życia pojmuje rzeczywistość zewnętrzną jak wędrówkę przez znaki, formuły, figury, symbole, które prowadzą do głębi wewnętrznej rzeczywistości. Człowiek jest tym, który potrafi wyczuć rytm życia, wczuć się w potok wiecznych narodzin, o którym tyle mówią mistycy, a zwłaszcza Böhme. W lasach, na łąkach, polach, ale i w głębi kopalni, sięgając po to, co ukryte, co jest czarnym złotem, odczuwa się moc Boga.

Ζωή (zōē), cisza i miłość

Angelusa powołał Śląsk, jak i naszych bohaterów codzienności, anonimowych. Śląsk jest zakotwiczony w poczuciu bliskości Źródła, czy to w rozwijanej uważności codziennego życia, rytmu zwyczajno-nadzwyczajnego, skupienia na pracy i poczuciu obowiązku, czy to w służbie i milczącej pokorze kierującej się ku Życiu. Ślązacy wrośli w ten grunt, gotowość do skoku metafizycznego była zawieszona w potencji, niejako dostępna na co dzień. Zgodnie z drogą mistyczną, śląską dynamiczną drogą wiążącą byt i nicość, wnętrze człowieka staje się bramą prowadzącą do głębi, wszak człowiek ma zdolność poznania, współuczestniczy i współtworzy świat, wsłuchuje się w głębię bytu, którego ułamek stanowi. Odnajduje iskrę Bożą w sobie i służy. Jest przeciw zamętowi świata.

Mądry człowiek trzyma się z dala od polityki, chociaż polityka nie trzyma się z dala od niego, nie oszczędza też Śląska. Jakże daleka była polityka od ludzkich niepokornych myśli, od śląskiego wsłuchiwania się w przyrodę i w Boską Naturę Rzeczy. Dla pokolenia Ślązaków uwikłanych w Wielką Wojnę, polityka została zdemaskowana po doświadczeniu frontowym, po oglądaniu martwych kolegów w okopach, po rozbudzanych przez polityków konfliktach narodowościowych, po „rozkołysaniu" mas. By potem ponownie przynieść przerażenie w czasie wojny domowej / w powstaniach śląskich w latach 1919–1921. By w końcu obnażyć niskie i prymitywne oblicze polityki w czasie drugiej wojny światowej i w katastrofie kulturowej 1945 roku i w latach następnych. Ostatecznie polityka to sztuka konfliktowania, znajdowania problemu, gdzie go nie ma; ale też sztuka zakrywania głębi i fundamentu, by umysł poruszał się w zmiennej materii

powierzchni, by szybko go można było uformować i odciąć od korzeni; wreszcie to strategia manipulacji słowem, by wtłoczyć je w masowe umysły, by „swoje" uczynić zwycięskim, by mieć władzę i by zniszczyć innego – wykładanego jako wroga. Politycy są „głupsi od ptaków w lesie i dzikich zwierząt", na pewno są zbyteczni, nade wszystko nie zachowują godnego milczenia – tak wtajemniczony człowiek mógłby to rozumieć. Człowiek, który postrzega to, co ludzkie jako noszące w sobie iskrę Boskiego światła, nie wikła się w polityczny zamęt. Bycie na uboczu, śląskie bycie na uboczu, znaczy i to, że wiara historyczna, polityki historyczne, plany społeczne i rewolty są czytane jako niepoważne, chociaż mają dotkliwe konsekwencje, jako niezakotwiczone w powadze myślenia o człowieku–świecie–Bogu. To pusta powłoka. Martwa tkanka. Nie trzeba temu służyć, bo to dalekie od autentycznego Życia.

Nawet gdy kultura upada, a duch tego, co śląskie ledwo się tli, a taki był moment katastrofy w 1945 roku, to kościec tej kultury, silny teocentryzm jest tym, co tworzy fundament, co spowoduje, że idea śląskiego domu przetrwa. Będzie okryta milczeniem, skazana na poniewierkę, pogardzana, niezrozumiała, ale pozostanie wyrazistym rysem, który odzyskany będzie za sprawą źródła, chronionego, ocienionego, które choć wymaga oczyszczenia ze śmieci, wciąż jest życiodajne.

Ζωή (zōē) to życie pełne, które jest źródłem, nie podlega stawaniu się i umieraniu; w odróżnieniu od bios, które jest skończone i biologiczne. Śląsk jest w jakiejś mierze Janową opowieścią, wiedzioną i transformowaną przez Angelusa Silesiusa czy Böhmego, przywołującą ζωή (zōē). Ewangelia św. Jana, na co wskazuje Ratzinger/Benedykt XVI, właściwie sytuuje akcenty, kładąc nacisk na rzeczywistą siłę duchową (Ratzinger 2011 a, s. 215).

Życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu, człowiek jest zorientowany „ku górze", wzrasta. Nie jest to droga w przestrzeni kosmiczno-geograficznej, ale w przestrzeni serca, do nowego wymiaru miłości (Ratzinger 2011 b, s. 303). Ćwiczenie duchowe podjęte przez śląskich mistyków to rzucenie się w otwarte ramiona Boga, by Bóg stał się wszystkim we wszystkich.

Pozostańmy przy tych śląskich ideach mistycznych. Zωή (zōē), przylgnięcie do Boga, jest tym, co przynosi życie wieczne, bez tego pragnienia łączności nie sposób przedostać się do Śląska. Tu nie idzie o świat, bo świat materii i używania skończonego, zgodnie z opowieścią nowotestamentową, nie jest tego wart. Mistycyzm łatwo przerzuca pomosty, wydobywa duchową drogę poszukiwań pośród Słowa. Ważnym wskazaniem w tym teocentrycznym traktacie śląskim jest przylgnięcie. Tu potrzeba wsparcia teologicznego. Wzorcem mogłyby stać się słowa modlitwy arcykapłańskiej: „Oni nie są ze świata, jak i ja nie jestem ze świata" (J 17, 16). Życie wieczne jest poznaniem, to znaczy przylgnięciem do Boga – „aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa" (J 17, 3). Ratzinger to zinterpretuje, że „znać" i „należeć do siebie" to właściwie to samo, działa tu zasada wzajemnej odpowiedzialności, a nie posiadania rzeczy, w sensie używania (Ratzinger 2011 a, s. 247). Poznanie, gdy przeczytamy je już w nachyleniu śląskim, to budowanie wspólnoty, stanowiące jedność z poznanym. I dalej, poznanie, gdybyśmy to jeszcze pogłębili, stanowi intymną komunię, jest wejściem w odwiecznie zapowiadaną relację wykraczającą poza wszystkie relacje ustanawiane w świecie. Śląsk – gdy patrzymy na niego jako na osobny wzór kulturowy – zaufał poznaniu jako przylgnięciu.

To terytorium duchowe zbudowane jest na mistycznym myśleniu – „Czy nie wiecie, że przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem? Jeżeli więc ktoś zamierzałby być przyjacielem świata, staje się nieprzyjacielem Boga" (Jk 4, 4). Śląski świat nie jest sprowadzony do materii, gdyż stanowi ona jedynie przesmyk do tego, co duchowe, co jest wiecznym Źródłem Życia. Złoto, srebro, węgiel, rudy żelaza etc. wyznaczają drogę medytacji, żmudnych ćwiczeń w docieraniu Tam, by głębiej i mocniej wniknąć w sens, w To, co stanowi zakorzenienie świata w Nieobejmowalnym i trudno wyrażalnym. Rzeka, las, pole, podziemia, rośliny i zwierzęta, ludzie wplątani w doczesność, podobnie tworzą prześlizg do nieskończonego. To śląskie zaproszenie do religijności. Nie wyczerpuje się ona w religijności celebracyjnej, pielgrzymkowej, parafialnej aktywności czy w uczestniczeniu w chórze, choć te działania są wyraziste na Śląsku (mogą być tak uwznioślające, jak i degenerujące wraz z postępującą instrumentalizacją, niesioną przez społeczny i polityczny świat). Idzie w mistycznym oglądzie przede wszystkim o pobożność wewnętrzną i o niewysłowioną ciszę rozpostartą między Bogiem, Ziemią, Niebem i człowiekiem, ciszę zalegającą tę przestrzeń po katastrofach górniczych, ciszę głębi Ziemi, ciszę lasów, ciszę międzyludzką, by nie zapełniać świata nadmiarem słów. Cisza, w której Bóg bada człowieka, przenika go i wypróbowuje.

Cisza i powaga to dwie wielkie figury myślenia na Śląsku, w których pobrzmiewa Życie. Do tego dorzucić trzeba radość i dystans. Powaga wspiera się na radości wewnętrznej, pogodzie ducha i pogodzeniu się z losem. Bez dystansu do siebie i świata, który pozwala uwolnić się od nadmiaru siebie w sobie, nie sposób zrozumieć Śląska. Nie byłoby tego śląskiego „pakietu" duchowego bez zatopienia się w miłości Boga czy miłości jako

Bogu, bo mowa o transcendentalnej sile, swoistym imieniu Boga: „Bóg jest miłością; kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim trwa (1J 4, 16). „Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości" (1 J 4, 17). Rzeczownik starogrecki ἀγάπη (agápē), który 116 razy powraca w Nowym Testamencie, przywołuje związanie boskiej miłości, naszego trwania w niej, wrzuca w centrum splotu narodzin i poznania: „miłość jest z Boga, a każdy kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga" (1 J 4, 7).

Grzechem staje się hybris (gr. ὕβρις), buta czy pycha, będąca wynaturzoną samowystarczalnością i uzurpowaniem sobie boskiego statusu. Człowiek nie jest bogiem. Wykładnia chrześcijańska przynosi odmieniony humanizm, o którym Ratzinger napisze, że Syn Człowieczy przychodzi od Boga i jest Bogiem, a z uwagi na fakt człowieczeństwa przynosi prawdziwy humanizm, pociąga do siebie całe człowieczeństwo i włącza je w Słowo Boże (Ratzinger, 2011 a, s. 291). Śląsk w tej materii odmienionego humanizmu, jest silnie zakorzeniony. Uwolnić człowieka od nadmiaru siebie – to śląskie ćwiczenie duchowe. Podobnie Śląsk uwalnia od nadmiaru świata. Świat tu jest przyjmowany gościnnie, ale z rezerwą wobec tego, co ostentacyjnie skończone, publiczne i narzucane przez siły społeczno-polityczne. Wycofanie, bycie na uboczu jest pokornym wrośnięciem w dom. Bez przesady. Jak gdyby otworzyć okna świata, by się nie zasklepił w sobie, by wpuścić światło, jednocześnie zachowując oddalenie.

Idea pokoju

Śląsk to wzorzec teocentryczny, budowany na idei pokoju, ogarniającego i wymykającego się skończonym wymiarom świata. Śląsk mistyczny formował niejako traktat teocentryczny przez

wzorce myślenia i życia, dołączając do tego opowieść wiążącą widzialne i niewidzialne, i wplatając rzeczy i ludzi, i ziemię w plan Boga. Śląsk wpisał się w ideę rozwijanego pokoju. Zresztą do pojęcia pokoju chętnie się odwoływano w planie materialnym, nazywając tak huty czy kopalnie, jak chociażby „Friedenshütte" (huta „Pokój"), działająca od 1840 roku w rejonie Czarnego Lasu (niem. Beuthener Schwarzwald), potem wcielonego do odległego miasta Beuthen; czy „Friedensgrube" (kopalnia „Pokój"), powstała w 1902 roku z połączenia pól górniczych „Friedrich Wilhelm", „Eintracht I" i „Saara I", potem w 1968 roku połączona z kopalnią „Wanda-Lech". Eva von Tiele-Winckler, określana jako Mutter Eva (Matka Ewa), nazwała dom dla potrzebujących kobiet i dzieci w Miechowicach właśnie Ostoją Pokoju (Friedenshort). Świątynie pokoju, czyli trzy kościoły pokoju (nm. Friedenskirchen), powstałe na Śląsku (w Jaworze, Głogowie i Świdnicy) w latach 50. XVII wieku, po zawarciu pokoju westfalskiego, kończącego wojnę trzydziestoletnią, są tu niewątpliwie kolejnym ważnym elementem stanowiącym materialne tło dla opowieści o pokoju i sąsiedztwie religii.

Nam jednak nie idzie o materialny wymiar, ale o ewangeliczną ideę pokoju w sercu. Pokojowy, teocentryczny Śląsk, manifestował się w architekturze, w urbanistycznych planach, we wzorcach myślenia i zachowania, w wartościach, w pojmowaniu człowieka i wspólnoty, w podjęciu krajobrazu, w pełnieniu służby i w rozumieniu duszy, ducha i ciała, w określonym i wyraźnym rozumieniu świata.

Kultura jako traktat teocentryczny… Jaki przywołuje obraz? Na jakim fundamencie się wspiera? „Pokój", jako grecki termin εἰρήνη (eirēnē), może oznaczać brak wojny, harmonijną koegzystencję, pokój wewnętrzny, w znaczeniu spokoju. Dawna Εἰρήνη,

bogini pokoju, córka Zeusa i Temidy, wyobrażana była z gałązką oliwną, ale i rogiem obfitości i bóstwem bogactwa Plutosem na ręku[81]. Podobnie jak rzymska Pax, córka Jowisza i Iustitii. przedstawiana była z rogiem obfitości, kłosami zboża, gałązką oliwną i kaduceuszem. Biblijna etymologia rzeczownika εἰρήνη (eirēnē) wiąże się prawdopodobnie z czasownikiem εἴρω (eirō): „łączyć"/ „wiązać"[82]. W Liście do Galatów święty Paweł używa zwrotu „łaska i pokój" (Ga 1,3), wymienia pokój wśród owoców Ducha (Ga 5,22). Używa tego terminu jako pozdrowienia. Powiązanie z hebrajskim שלום (shalóm) oznaczającym dobrobyt, powodzenie, zdrowie, bezpieczeństwo, pokój z ludźmi i Bogiem, wywodzącym się od idei bycia kompletnym, rozszerza myślenie o pokoju, co zresztą klasyczna greka włączyła[83]. „Pokój" jest na stałe wpisany w formułę pozdrowień i życzeń. Powszechnie znany utwór XVII-wiecznych kabalistów Szalom alejchem wpisuje się w wiecznie odnawianą przestrzeń domowego pokoju:

Szalom alejchem, malachej haszaret
(Pokój wam, aniołowie piastujący)
malachej eljon
(aniołowie Najwyższego)
mimelech malchej hamelachim, hakadosz baruch hu
(króla nad królami, Świętego, niech będzie błogosławiony)
boachem leszalom, malachej haszalom

[81] Zob. https://ancient-literature.com/goddess-of-peace/; https://www.greekmythology.com/Other_Gods/Minor_Gods/Eirene/eirene.html?utm_content=cmp-true; https://www.theoi.com/Ouranios/HoraEirene.html

[82] Zob. „POKÓJ I MIŁOSIERDZIE (GA 6,16)", w: Dzieło biblijne im. Św. Jana Pawła II, https://biblista.pl/ukryte/narodowe-czytanie-pisma-swietego/6469-pokoj-i-milosierdzie-ga-6-16.html

[83] Zob. Ibidem.

(Przybywajcie w pokoju, aniołowie pokoju)
malachej eljon
(aniołowie Najwyższego)
mimelech malchej hamelachim, hakadosz baruch hu
(króla nad królami, Świętego, niech będzie błogosławiony)
barchuni leszalom, malachej haszalom
(Pobłogosławcie mnie pokojem, aniołowie pokoju)
malachej eljon
(aniołowie Najwyższego)
mimelech malchej hamelachim, hakadosz baruch hu
(króla nad królami, Świętego, niech będzie błogosławiony)
cetchem leszalom, malachej haszalom
(Odejdźcie w pokoju, aniołowie pokoju)
malachej eljon
(aniołowie Najwyższego)
mimelech malchej hamelachim, hakadosz baruch hu
(króla nad królami, Świętego, niech będzie błogosławiony)[84]

To jedynie kontekst dla idei pokoju rozwijanej na Śląsku, ale na pogranicznym Śląsku, przepisującym Słowo, świadomym ciążenia sensu i odpowiedzialnie transformującym ścieżki duchowe, to ciekawe dopełnienie domu i idei pokoju. Śląsk jako kultura teocentryczna, łącząca oświeceniowy i technologiczny rytm z rytem mistycznym, wspiera się jednak głównie na trakcie nowotestamentowym, stanowiącym kamień węgielny Śląska. Nie znaczy to, że boi się splatać nowotestamentową myśl z opowieścią niesterylną teologicznie, czy nawet teozoficzną: pocieszycielem jest Duch Święty, jest przypomnieniem tego, co istotne, w tym Słowa:

[84] http://poznan.jewish.org.pl/index.php/judaizmcom/Szalom-Alejchem.html

„Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się lęka" (J 14, 27). „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój" (Mt 5, 9). Dążność Ducha prowadzi do Życia i pokoju, mieszka w człowieku. Jest zstępowaniem, a raczej ludzkim wstępowaniem w odnowioną przestrzeń miłosierdzia i zanurzeniem w rzeczach tajemnych, jest w jakimś sensie zaprowadzaniem Królestwa Bożego. Owoce ducha, o którym mówi św. Paweł, są tymi, którzy znaczą życie w pokorze: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (Ga 5, 22).

W oglądzie chrześcijańskim to rozpoznanie nie byłoby możliwe bez fundamentu, który chrześcijańska wykładnia wiąże z przebitym bokiem Chrystusa i wylewającym się cierpieniem, miłością i właśnie pokojem, który już na zawsze umocni człowieka w porządku Bóg–człowiek–świat, wiążąc to, co skończone i nieskończone, co w idei pokoju nie znajduje sprzeczności, co kieruje życie ku TAM. Kamień odsunięty od grobu (J 20, 1), trzykrotne pozdrowienie uczniów przez Jezusa słowami „Pokój wam!" (J 20, 19–27), koniec lęków (człowiek jest tym, który może przylgnąć do Boga, może dać się pocieszyć, skierować się ku domu i ku Życiu), pokój w człowieku pozwalający ćwiczyć dobroć i opanowanie, bycie wiernym i cierpliwym, doskonalącym łagodność i uprzejmość – to punkty ludzkiego otwarcia na bycie czystym, niczym rytualne obmycie, by poczuć przeszywające tchnienie Ducha Świętego. Oddanie się, pokorne zawołanie „Rabbuni" (J 20, 16) staje się niczym podjęcie zobowiązania do pełnienia służby. To trakt odkrycia w sobie człowieka duchowego, różnego od cielesnego (zmysłowego) (1 Kor 2, 14-15), po tym jak Bóg obrócił mądrość świata w głupstwo, gdy w mądrości świat Go nie poznał, po tym jak „głupie" głoszenie światu zbawienia wierzących

(1 Kor 1, 20-21) pojawiło się zamiast i stało się zwrotem w historii zbawienia.

Śląski logos

Czy można służyć Życiu, złączyć się z Życiem, bez miłości i radości? Wtajemniczenie otwiera przed człowiekiem na Śląsku drogę, na której złączyły się greckie poszukiwania opanowania, podległość naturze rzeczy i zjednoczenie z tym, co nieśmiertelne. W tym wtajemniczeniu tworzył się grunt dla chrześcijańskiej myśli radykalnie kierującej w stronę miłości i pokoju. Religijność śląska otwierała terytorium, by Królestwo Boże urzeczywistnić, mistycznie dzień po dniu, by zanurzyć się w głębię. Śląsko przeżywany Bóg nie zna przeszłości i przyszłości, BĘDZIE tym, który JEST, BYŁ stale obecny w TERAZ, Jego istotą jest istnienie. Należało się ku Niemu nakierować, aby odnaleźć opiekę. Należało otworzyć się na objawienie Boga, na moc Ducha, oprzeć się na zakrytej mądrości Boga. Nade wszystko należało do duchowych rzeczy przyłożyć duchową miarę.

Do opowieści o człowieku, o domu, o ziemi, o Śląsku trzeba użyć klucza duchowego, inaczej niewiele się zrozumie. W jakimś sensie na Śląsku człowiek znajduje podatny grunt, by stać się szafarzem tajemnic Bożych. Może nie jest to dokładne wypełnienie słów św. Pawła (por. 1 Kor, 4, 1), ale jest to pokorna teocentryczna wierność. By dawać świadectwo, by być światłem pośród ciemności. To wykładnia umocowana na silnym gruncie mistycznym. Wsparta poszukiwaniem, balansująca na granicy herezji, a może i odważnie stąpająca po myślach niepokojących, by dotknąć tego,

co nieoczywiste. Tego, co usuwa lęki, co każe pokornie pracować w ciszy i wiedzie ku dobru.

Prawda jest prosta jak Natura. Ścieżka wtajemniczenia, którą podpowiada Śląsk, ufundowany na kamieniu mistycznym, unieważnia upływ czasu; na tej ścieżce duchowej czas nie mija, czas przybywa, rozrasta się we wszystkich kierunkach, powraca, obejmując przeszłe z przyszłym, jednocząc „teraz" z wiecznością. Na Śląsku służba „jest zawsze". Wiecznie kroczymy ścieżkami, które już widzieliśmy, które przeszliśmy, które rozwiną się przed nami jako nadchodzące. Historia jest ruiną, której Śląsk nie celebruje. Cierpliwe kroczenie drogą jest odtwarzaniem kroków minionych, myśli powołanych i tych będących zapowiedzią nowego. To droga odwieczna. W tym przebywaniu na ścieżkach, które się zdarzyły, człowiek spokojnie odzyskuje dawną wrażliwość na to, co inne, co jest innym światem, innym niebem. Co jest łącznością ze światem przyrody, biegiem rzeczy, śladem Nieobejmowalnego. Uczy się cierpliwości i wyzbywa się pożądań wiedzy. Rozwija spokój, który jest echem odwiecznej ciszy, obecnej w ciszy po katastrofie w kopalni, będącej niczym cisza lasu pierwotnego czy cisza głębi Ziemi. Na tę śląską drogę natrafiamy niepostrzeżenie, ale wiemy, że jest tym, co zawsze nas przyzywało, odwiecznie zapraszało do zanurzenia się w miłość potężniejszą niż śmierć, jest tym, do czego prowadziła niewytłumaczalna tęsknota za pokojem. Będąca śladem tęsknoty wielkich mistyków, poetów, myślicieli.

Śląsk uwrażliwiony jest na wykładnię kultury, która zespolona z Naturą jako naturą rzeczy, uprawiana jest – pamiętamy o etymologii culture jako uprawie roli i doskonaleniu ducha – na wartościach właśnie duchowych, jej gruntem jest Duch. W tym obrazie rysuje się zadanie: troska o człowieka kształtującego świat i siebie, który ma poddać się ożywiającemu działaniu Ducha. Potrzebne

jest poznanie w głąb, zstępujące w odkrycie misternych i subtelnych relacji między rzeczami, potrzebne jest pochylenie się nad małymi i kruchymi sprawami, by umocnić dobro. Zawsze po stronie różnicy, nigdy za kolonializacją wiedzy, kultury, tożsamości, która powołuje jednoznaczne obrazy polityczne, cementujące wykładnię świata. Kultura Śląska wzmacnia wiedzę o dystansie i własnych ograniczeniach, uczy poddaństwa pojętego jako akt wolności i służby jednocześnie, budowanego na rozumie i pokorze wobec porządku rzeczy. Każe zanurzyć się w życiu, a nie panować nad nim. Połączenie wielkości i kruchości w myśleniu, złączenie idei łaski Boga i wolności człowieka tworzy kulturę już zawsze otwartą na Absolut. Czyni ze zwykłego rzemieślnika mistyka służącego prawdzie, powołując go na kontemplatora Boga.

Kultura Śląska zachowuje logos, osłania go, nie pozwalając go trywialnie opowiadać, chroniąc przed paplaniną samowiedzy kulturowej wykładanej społecznie, historycznie etc. Wszystko jest w ciszy. Logos jest utkany z dystansu do tego, co ludzkie i materialne, z rozszczelnienia więzi międzyludzkiej, z otwartości na nieskończone, z tęsknoty za nieobejmowalnym, z połączenia rozumu i serca (pamiętamy „myśli w sercu"), z poczucia służby w miejscu, z bycia ubocznym człowiekiem, który stoi na straży i który chroni się w obliczu Tego, który jest źródłem rzeczy, z bycia szukającego wiecznych związków i korespondencji między rzeczami, ludźmi, zwierzętami, roślinami, wzgórzami i dolinami, między rzekami, zasobami ziemi i powiewem wiatru, z pilnowania nieokreśloności jako zasady niepozwalającej na łatwą klasyfikację i antagonizowanie rzeczy wszelkich, bo tu wszystko się jednoczy, formy przechodzą w siebie, a niejednoznaczność, nieoczywistość i wycofanie (tak często opisywane w tożsamości śląskiej) są tylko wierzchołkiem góry lodowej, szczytem tego śląskiego logosu,

który jest patrzeniem w głąb, pilnowaniem „tu i teraz", będącego jednocześnie „zawsze", „tam" i „poza". Taki logos wspiera się na uważności życia, która postępuje według śląskiej zasady „patrz tam jako". Nie nadmiernie, nie absorbująco. Bez nadęcia i aspiracji życiowych. Żeby nie zapełniać sobą świata zanadto. Mieć, jakby się nie miało; być, jakby się nie było. Nie chodzi więc o posiadanie wiedzy jako zasobu informacji, ale o rozwijanie poznania jako wtajemniczenia, przylgnięcia do Życia, bycia w komunii z tym, co święte. Logos opiera się na wtajemniczeniu w ten odwieczny porządek rzeczy. W nim są przyszłe i przeszłe formy, a właściwie należałoby napisać, że w nim są już wszystkie formy. Śląsk autonomicznie rozwiązuje napięcie między zachodnim przywiązaniem do formy jako określonego kształtu a wschodnim afirmowaniem braku formy. Śląska, mistycyzmem podszyta kultura, odsłania ostateczną formę jest formę w ruchu, zmianę, która nie ma określonego kształtu, mieści w sobie brak formy jako takiej, przechowując pustkę, ale jednocześnie wciąż zachowuje wyrazistość, jakość i obecność formy, która nie niknie. Jest „w" tym, a także „mimo" tego, że nie jest. Forma, która zawiera wszystkie formy, mieszcząca i jej brak, jest śląską Formą, którą logos ochrania.

Kultura staje się drogą ćwiczenia duchowego, jako zadania do wypełnienia, to trakt, dzięki któremu człowiek ma zamieszkać w przestrzeni Ducha, niczym w lesie pierwotnym, w odnowionej kulturze dzieciństwa, gdy świat jeszcze wyraża naturalną kolej rzeczy. Śląsk uczył przerzucania pomostów wiążących widzialne z niewidzialnym, wydobywających ukryte złoża, dotykających mistycznego kośćca. Zanurzał człowieka w odwiecznym TERAZ. Gdy świat komunistycznej rzeczywistości odkleił się od więzi ze śląską naturą rzeczy, gdy porzucił grecką i chrześcijańską wykładnię, zamaskował mistyczny fundament, szczelnie przykrył

niefunkcjonalny zachwyt złożami węgla, wprowadzającymi człowieka w głąb czasu – Schlesierland, wciąż miał język, który nakładano na świat. Był to język pełen nazw, myśli, czynów i odczuć – oczywistych jak w języku dzieciństwa, bliskich jak w domowych językach terytorium, niemieckim i śląskim, przeszywających jak w języku mistycznym, który nie wyrażając wyraża, który będąc poza słowem jest jednocześnie tożsamy z odwiecznym Słowem, które było na początku. Ten język uzbrajał przestrzeń w sensy, a nie mając powiązania z rzeczywistością społeczno-polityczną powojenną, z nowonarracjami czy nowohistorią, nowodoświadczeniami, stał się tajemnym kodem, więzią z Naturą. Czasem był niemym zachwytem, czasem skrupulatnie wypełnianą pracą, czasem służbą, czasem modlitwą, czasem ciszą, czasem ptakiem na drzewie, czasem zbieranymi ziołami, czasem rąbanym drewnem, czasem raną broczącą krwią, czasem drutem kolczastym, czasem sznapsem czy spacerem. Język człowieka, którym wnikał w rzeczywistość, skłaniał go do tego, by robić, co trzeba, by podtrzymywać Dobro.

Wszechświat, wyprowadzony poza to, co materialne, kosmiczne, przyrodnicze czy społeczne, we wnikliwym wpatrzeniu i zanurzeniu, stawał się nieskończoną burzą piękna, nawet w czasie katastrofy kolejnych wojen czy reżimu powojennego. Człowiek w służbie miejscu jednoczy grecką triadę Piękna, Prawdy i Dobra z chrześcijańskim trwaniem Wiary, Nadziei i Miłości. Dobro uzgodnione z Miłością, Prawda zjednoczona z Nadzieją, Wiara rozwijająca Piękno jako nakierowanie na doskonałe i nieobejmowalne powiązania między rzeczami – w człowieku uzgadniają się wartości. Ale uzgadnia się też grecki trakt z inną triadą: Drogi, Prawdy, Życia. Ostatecznie Życie, Miłość i Dobro zlewają się. Śląsk był z Platona, Schellinga, Śląsk był z Ewangelii św.

Jana, dla której kategorią rozsadzającą porządki staje się Życie, i był z ducha mistycznego Angelusa Silesiusa czy Böhmego. Człowiek swoim życiem pisze traktat teocentryczny. Łączy się z tym, co nieśmiertelne. Śląsk na przestrzeni wieków pisał sobą traktat o naturze rzeczy.

Bibliografia

Angelus Silesius [Scheffler J.], (2003). *Cherubinowy wędrowiec* (A. Lam, przekł., ks. R. Kijowski, przedm.). Konwersatorium im. Josepha von Eichendorffa, Dom Wydawniczy Elipsa.

Böhme, J. (1955–1961). Aurora oder Morgenröte im Aufgang. In: J. Böhme: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. W.E. Peuckert. Frommann Verlag.

Böhme, J. (2013). *Sześć punktów teozoficznych* (Ś. F. Nowicki, przekł. i przedmowa). PWN.

Böhme, J. (1976). *Glaube und Tat. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk.* Hrsg. von E.H. Pältz. Union Verlag.

Bohme, J. (1803). *Christosophia oder Weg zu Christo verfasset in neun Büchlein, nun in acht zusammengezogen, welche handeln von wahrer Busse, und vom Schlüssel göttlicher Geheimnisse. Ohne Ort und Verlag.* Cyt. za: J. Böhme (1976). *Glaube und Tat. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk.* Hrsg. von E.H. Pältz. Union Verlag.

Böhme, J. (1923). Tafeln von den drei Prinzipien göttlicher Offenbarung. Erklärung über das Schema und über drei Tafeln göttlicher Offenbarung. In: *Schriften Jakob Böhmes*. Bd. I. Hrsg. von H. Kayser. Insel-Verlag.

Czepko, von Reigersfeld D. (1930). Consolatio ad Baronessam Cziganeam Obitum Sororis Plangentem. In: D. Czepko von Reigersfeld, *Geistliche Schriften.* Hrsg. von W. Milch. Priebatsch.

Czepko, von Reigersfeld D. (1988). Coridon und Phyllis. In: D. Czepko von Reigersfeld, *Sämtliche Werke.* Unter Mitarbeit von U. Seelbach. Hrsg. V. H.-G. Roloff, M. Szyrocki. Bd. 3. De Gruyter.

Eichendorff, J. von (1864). *Joseph Freiherrn von Eichendorff's sämtliche Werke.* Bd. 1. *Biographische Einleitung und Gedichte.* Voigt & Günther.

Eichendorff, J. von (2007). *Joseph von Eichendorff. Dwanaście wierszy*. (Ks. J. Szymik, przekł.). Księgarnia św. Jacka.

Hauptmann, C. (2011). *Rübezahl-Buch*. Salzwasser Verlag.

Kosian, J. (2001). *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak, Daniel Czepko*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Orygenes, (1979). *O zasadach* (S. Kalinkowski, przekł., S. Kalinkowski, W. Myszor, E. Stanula, wstęp i oprac.). Akademia Teologii Katolickiej.

Ratzinger, J./Bendedykt XVI (2011 a). *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu w Jordanie do przemienienia*. Wydawnictwo M.

Ratzinger, J./Bendedykt XVI (2011 b). *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*. Wydawnictwo Jedność.

„Poniemieckie" jako trudne dziedzictwo: architektura Kotliny Jeleniogórskiej i Dolnego Śląska w świadomości pokoleń

Katarzyna Giereło-Klimaszewska

Dla Mamy, która zawsze rozumiała
(Danusia Giereło 1944-2023)

„Zachowanie dawnej architektury jest twórczością"
Krystyna Zachwatowicz
(*Nowicka*, 2024).

Chatka. Zamiast wstępu

Chatka. Miejsce i pojęcie dla nas [autorki i jej męża] z wielu powodów bardzo osobiste. Karkonosze były dla nas naturalnym miejscem zamieszkania, choćby dlatego, że kochamy góry

oraz że tu urodziła się autorka niniejszego tekstu. Chatka to nie tylko miejsce na mapie, kilka krzywych ścian, dziwnie osmalonych kamieni[85] i resztek drewnianej konstrukcji przysłupowej. Położona na skraju Kowar, wtuliła się w łąki dawnego Arnsbergu, który niegdyś był górską wsią[86]. Kupiliśmy ruinę, którą chciano zlikwidować – nie było podłóg, brakowało kilku stropów, przez środek płynął strumień a resztki dachu z pięknym gontem śląskim zwisały smętnie. W najlepszym stanie była najstarsza, drewniana część zrębowa - oryginalna architektura sudecka. Postanowiliśmy ją ocalić, bo coraz jej mniej i ginie w szybkim tempie. Naszym celem nie było tylko odbudowanie budynku z ruin, przywrócenie go do życia przy poszanowaniu regionalnego dziedzictwa architektonicznego, ale też dowiedzenie się o jego historii i tych, którzy tu mieszkali. Paradoksalnie, o niemieckich mieszkańcach wiemy teraz więcej niż o polskich, choć i tak informacje są bardzo ubogie. Dlatego każdy gest, strzępek informacji był dla nas cenny a nasza podróż przez historię wydaje się nie kończyć, bo co jakiś czas odkrywamy coś nowego. Chcemy wiedzieć, ale staramy się nie oceniać. Dobrze to ujął Marcin Wawrzyńczak: „Czarno-białe, zerojedynkowe stereotypy są tu trudniejsze do przyjęcia niż na nizinach, gdzie ma się tylko ziemię pod sobą i niebo nad sobą, przedzielone prostą linią. W górach wszystkie perspektywy są trój-

[85] Poszukiwania w niemieckich źródłach historycznych wykazały (co potem potwierdziło się podczas wykopów w piwnicy), że w tym miejscu był mały piec hutniczy służący do wypalania żelaza z rudy pochodzącej z pobliskiej góry Rudnik. Osmalone na trwale kamienie prawdopodobnie pochodzą z jego rozbiórki.

[86] Początki wsi Arnsberg (najprawdopodobniej w XIV w.) wiążą się z eksploatacją rud żelaza głównie na pobliskiej górze Rudnik i okolicach. Licha, kamienista ziemia nie pozwalała na utrzymanie się z rolnictwa, więc mieszkańcy utrzymywali się z górnictwa, pasterstwa, wyrębu lasów i tkactwa. W XIX w. działał tu wapiennik, kopalnie rud żelaza i piece hutnicze. Obecnie jest częścią miasta Kowary (dziś Podgórze) w powiecie karkonoskim.

wymiarowe, obraz zmienia się z każdym krokiem i jest oczywiste, że nie ma jednej prawdy: wszystko zależy od punktu widzenia" (Bormann, 2021). Perspektywa, o której mówi Wawrzyńczak stwarza przestrzeń spotkań różnych mentalności, charakterów. Chatka jest pośrednikiem pomiędzy różnymi kulturami, które pokojowo ze sobą współistnieją a wszystkie umieszczone tu historie są prawdziwe. Odbudowując chatkę wyruszyliśmy w przygodę, która nie ma końca. I o tym chcemy opowiedzieć w tym tekście.



Il. 1.Chatka zaraz po kupnie, 2009 r. Zdjęcie autorki.

Dziedzictwo

Architektura, tak jak i całe dziedzictwo „Ziem Odzyskanych", długo była ciałem obcym, nie zawsze chcianym, co wpływało i wpływa na tożsamość obcujących z nią mieszkańców. Mogą czuć zarówno dumę z osiągnięć w odbudowie i rozwoju regionu, jak i pe-

wien dystans do historii i poprzednich mieszkańców tych ziem. Dla wielu osób zamieszkałych na tych terenach, niemieckie dziedzictwo może być zarówno symbolem straty, jak i narzędziem nowego początku.

Analiza poniemieckiej architektury na ziemiach polskich pozwala zrozumieć, jak przeszłość materialna może być włączona w nowoczesny krajobraz i społeczność, zachowując przy tym szacunek dla historii i dziedzictwa kulturowego. Ochrona i adaptacja tych obiektów są nie tylko wyzwaniem inżynieryjnym i artystycznym, ale także społecznym i psychologicznym, odzwierciedlającym złożone procesy pamięci i tożsamości, które są integralną częścią pojęcia „poniemieckie".

Architektura jest jedną z form komunikacji, emanacją kultury, budującą świadomość i tożsamość jej twórców, mieszkańców i obserwatorów. W przypadku Kotliny Jeleniogórskiej i w ogóle Dolnego Śląska określała przynależność do wspólnoty, lokalnej społeczności, ale po wojnie szeroko rozumiane pojęcie „poniemieckie" (również w odniesieniu do architektury i szeroko rozumianego krajobrazu) utożsamiane było z czymś obcym, gorszym, a nawet wrogim co skutkowało odrzuceniem tych wartości i jej fizyczną degradacją. Przybyła tu ludność głęboko doświadczyła traumy, więc (co oczywiste) nie utożsamiała się z dziedzictwem poniemieckim. Brak zakorzeniania się był wzmacniany przez obawę powrotu Niemców na swoje byłe ziemie. „Tamten świat został utracony" jak pisze Henryk Waniek w słynnym dziele „Finis silesiae" (Waniek, 2021, s. 595) mając na myśli Niemców, dla których na początku był to niemal raj utracony, a potem mit i miejsce tęsknoty. Najwyraźniej było to odczuwalne w pierwszych latach po wojnie. Konfrontacja między my-oni, swoi-obcy, przyjaciel-wróg dotykała wszystkich i na wielu poziomach,

jednak stopniowo zaczęła tracić swą wyrazistość. Z początku nadano nowe, polskie nazwy miejscowościom, ulicom, oswajano przestrzeń przez budowę nowych domów czy instytucji publicznych jak np. Osiedle Górnicze w Kowarach. Dewastowano pomniki, cmentarze, dokonywano rozbiórki budynków czy kościołów - zwłaszcza protestanckich, bardzo mocno utożsamianych z Niemcami. Z czasem nastąpiło przeformułowanie pojęć. Coraz częściej tutejsza architektura i krajobraz stanowią dla Polaków przestrzeń oswojoną, gdzie tworzy się już „nasza" historia, gdzie rośnie kolejne pokolenie już tu urodzone, które uważa te ziemie za naturalną i integralną przestrzeń państwa polskiego. Co ważne, pojawia się myślenie więcej niż w perspektywie jednego pokolenia. Jest to poczucie zakorzenienia - tak bardzo obce tym, którzy zaraz po wojnie się tu sprowadzili. Coś, co wydaje się naturalne po drugiej stronie Karkonoszy w Czechach, bo wiedza o przeszłości tam jest o wiele lepsza, gdyż Czesi byli u siebie i zachowali ciągłość przekazu tego, co było, tu wydaje się dopiero ugruntowywać. Po polskiej stronie Karkonoszy mieliśmy swoisty eksperyment demograficzny (największy w XX wieku). Najpierw opuścili je Niemcy, zostało bardzo niewielu autochtonów, potem przybyli z innych ziem Polacy. Wielu z nich doświadczyło trudności związanych z przejmowaniem domów i gospodarstw po niemieckich mieszkańcach, co czasem prowadziło do konfliktów i poczucia niepewności. Dodatkowo konglomerat różnych gwar, zachowań, postaw, stereotypów czy przyzwyczajeń sprawił, że dominowała wszechobecna obcość zarówno w wymiarze materialnym, społecznym, psychologicznym, jak i politycznym. Obcy byli nie tylko Niemcy, ale też rodacy przybyli z terenów byłej II RP, niejednokrotnie diametralnie różniący się obyczajami, gwarą czy pochodzeniem

etnicznym. To zróżnicowanie narodowe i etniczne sprawiło, że Dolny Śląsk stał się II RP w mikroskali, co daje pojęcie o wielkości różnic - oprócz Polaków i Niemców (co oczywista) byli Rosjanie, Żydzi, Czesi, Jugosłowianie, Łemkowie, Litwini, Bojkowie, Rusini, Ukraińcy, Białorusini, a w latach 50-tych pojawili się Grecy. I jeszcze należy dodać rozmaitość wyznań - katolicy, prawosławni, protestanci i inni. To wielokulturowe dziedzictwo wyniesione z II RP po 1945 roku miało stać się nie istotne w wyniku budowania nowej, zideologizowanej rzeczywistości, bo celem była polska homogenizacja tych terenów i ludności i zacieranie pamięci o historycznej wielokulturowości regionu. Miała ona zastąpić niechciane dziedzictwo niemieckie i stworzyć nową jakość w celu oswajania nowej rzeczywistości. Częściowo to się udało, bo choć nowi osadnicy przynieśli swoje odrębne historie, tradycje, które generowały ich pamięć i zachowania, powoli zaczęli się integrować – przede wszystkim poprzez wspólną pracę i zagospodarowanie nowego terenu[87]. Można było to obserwować w zachowaniach społecznych, takich jak sposoby użytkowania przestrzeni publicznych i prywatnych, zachowanie lub niszczenie dziedzictwa kulturowego jak np. w gospodarstwach, gdzie często nie dbało się o sprzęty i porządek, traktując je nie tylko jako (znienawidzone) poniemieckie, ale i tymczasowe („bo zaraz będzie III wojna i wrócimy do siebie"). Relacje międzyludzkie były i są często skomplikowane przez historyczne antagonizmy. Tak więc stopniowo zacierała się pamięć przedwojennego istnienia, historii tych ziem – pewne elementy zostały zupełnie

[87] Na marginesie warto wspomnieć, że z efektem tej integracji i wymieszania ludności Dolnego Śląska jest używanie przez nią podręcznikowej i pozbawionej domieszek polszczyzny, co w przeciwieństwie do innych części Polski stanowi o unikalności tego regionu.

zapomniane lub stały się o wiele mniej znane, nie istniejące w zbiorowej świadomości. Dopiero koniec komunizmu i PRL oznaczał, że na nowo zaczęto odkrywać historię i przywracać do życia fakty, postaci czy nawet zwyczaje kiedyś ważne dla tych ziem.

Chatka. Edeltraut i Charlotte

Edeltraut Anders – Honorowa Obywatelka Miasta Kowary. Urodzona w 1937 roku w Kowarach (ówczesnym Schmiedeberg) od lat buduje mosty między byłymi i obecnymi mieszkańcami Kowar i między dwoma narodami. Jest nieformalnym ambasadorem Kowar w Niemczech, przełamuje stereotypy panujące zarówno w Polsce, dotyczące dawnych mieszkańców przesiedlonych za Odrę, jak i te panujące w Niemczech dotyczące obecnych mieszkańców tych ziem. Promuje też miasto starając się uczestniczyć w ważnych dla niego wydarzeniach, zachęcając do jego odwiedzenia i będąc przewodnikiem wycieczek Niemców w Karkonosze (niem. *Riesengebirge* czyli dosłownie tłumacząc: Góry Olbrzymie).

Dzięki Edeltraut dostajemy adres do byłej mieszkanki naszej chatki Charlotte Flach, która mieszka w Kanadzie. Niezwłocznie po otrzymaniu adresu napisaliśmy list. Skromne odpowiedzi traktujemy jako skarb zawarty w strzępkach informacji, które w odpowiedzi przesłała nam Charlotte[88]:

„Kitchener-Kanada 22.06.2013.

[88] Mąż Charlotte Kurt tak jak i ona urodził się w Schmiedebergu (ur. w 1926 r., zm. W 2020 r. w Kitchener, Kanada). W 1946 r. ze Schmiedebergu do Niemiec wyjechali już razem.

Drodzy ludzie w Arnsberg, droga mała rodzino, Tutaj pisze Charlotte. Moje córki i wnuczki, Christine i Alyssa, były w Niemczech przez 3 tygodnie, chciały również odwiedzić naszą dawną ojczyznę, ale to się nie udało. […] Moja siostra Helene[89] napisała to, co bardzo mi się podoba; zmarła 6 lat temu:

Śląsk [90] i piękne Karkonosze były naszym domem do 1945 roku.
W kraju ojczystym dom rodziców, żadne miejsce nie było nigdy milsze.
Od czasu, gdy zostaliśmy wypędzeni ze Śląska, jesteśmy dużo ubożsi.
O, Karkonosze, ojczyzno, jakże byłaś piękna.
W sercu pozostajesz najlepsza w tysiącach obrazów.

[89] Helene H. Ludwig urodziła się w Schmiedebergu w 1922 r., zmarła w 2007 r. w Kitchener, Kanada.

[90] Dla niniejszego tekstu istotna jest uwaga co do traktowania Śląska i Dolnego Śląska jako jednolitego tworu. O ile historycznie i w Niemczech pojęcie Śląsk jest przedstawiane zbiorczo, jako jeden obszar (czyli Dolny i Górny Śląsk), o tyle w Polsce jest traktowane odmiennie. Współcześnie nie są to już pojęcia tożsame. Tak więc Ślązak i Dolnoślązak różnią się nie tylko historią, ale także tradycjami, zwyczajami czy kuchnią. Różnice wynikają z odmiennych dziejów regionów oraz pochodzenia ludności. Poza tym, odrębność obu grup dodatkowo pogłębiła propaganda PRL, w której Śląsk był utożsamiany jedynie z Górnym Śląskiem, zaś Dolny Śląsk był przedstawiany jako odrębny twór związany z Ziemiami Odzyskanymi. Ślązacy mają głęboko zakorzenioną, kilkuwiekową tradycję przemysłową związaną z górnictwem i hutnictwem, co wpłynęło na ich mentalność i styl życia. Dolnoślązacy, natomiast, to społeczność ukształtowana po II wojnie światowej, kiedy to zasiedlono te tereny Polakami przesiedlonymi z innych terenów. Ślązacy często podkreślają swoją regionalną odrębność, podczas gdy Dolnoślązacy identyfikują się bardziej z ogólnopolską tożsamością i dopiero w ostatnich trzech dekadach budują swą odrębność w oparciu nie tylko o historię Polski, ale również miejsca, w którym zamieszkują sięgając daleko w wieki przeszłe. Mimo tych różnic, oba regiony cechuje silne poczucie przynależności do swoich małych ojczyzn. Tak więc współcześnie Dolnoślązacy nie utożsamiają się ze Ślązakami.

Król gór Rubezahl [Karkonosz] czuwa, Polacy mieszkają teraz w naszym domu.
Śnię czasami nocą, że wracam tam jako dziecko, do domu.
Czasami słyszymy piosenkę z ojczyzny, odkąd w 1946 roku musieliśmy się rozstać,
Kto przeżył coś podobnego, ten wie, jak cierpią wypędzeni.
Nasz dom rodzinny nazywał się Haus Wiesengrund. Dopóki nie skoszono trawy, rosła wysoko, a wśród niej kolorowe kwiaty. Kiedy miałam czas, leżałam sobie w trawie i marzyłam z otwartymi oczami obserwując przesuwające się chmury. W sierpniu były grzyby, kurki, prawdziwki. Sprzedawaliśmy je [okolicznym, przyp. autorki] hotelom i sami jedliśmy. Co za uczta. Suszyliśmy je też na zimę do zup i sosów. Zbieraliśmy też jagody, maliny, truskawki. Też je sprzedawaliśmy, jedliśmy świeże albo robiliśmy przetwory.
Mieliśmy kochanych rodziców, było nas dwie dziewczyny i dwóch chłopaków. Rodzice mieli małe gospodarstwo, ojciec utrzymywał w porządku główną drogę w Sudety [droga Kowary-Kamienna Góra, przyp. autorki], mama zajmowała się letnikami z Berlina, wielu przyjeżdżało też zimą pojeździć na nartach.
Nasza kochana babcia mieszkała z nami, druga babcia trzy domy dalej, od obu otrzymaliśmy wiele miłości. Wielu spośród tych, których kochaliśmy, nie ma na tej ziemi, ale mamy nadzieję zobaczyć ich w niebie."

[tłum. Alicja Wilusz]



Il. 2.Chatka, rodzina Ludwig i Ulber, 1938 r. Zdjęcie jest darowizną Güntera Ulbera, syna Waltera Ulbera (autor nieznany). Archiwum prywatne autorki.

Tożsamość

Świat przedwojenny odszedł i jest nie do odtworzenia, ale można zachować dziedzictwo kulturowe. Pamięć o przeszłości nie musi być (i coraz częściej nie jest) obciążeniem a dodatkową wartością budującą tożsamość. Ilustracją tego zjawiska jest powstanie Wydawnictwa Wielka Izera z Chromca[91], które poprzez kolejne publikacje odkrywa w ten sposób poprzednie wieki i historię. Twórca powstałego w 2018 r. wydawnictwa Marcin Wawrzyńczak[92], znany również jako Mars Wawrzyn – tłumacz z języka angielskiego, przybył kilkanaście lat temu z rodziną na ziemię jeleniogórską z Warszawy. Wędrując po Górach Izerskich odkrył

[91] Wieś na Pogórzu Izerskim, w gminie Stara Kamienica, niedaleko Jeleniej Góry.

[92] Więcej o historii i Marcinie Wawrzyńczaku i Michelsbaude zob. (nj24 2021).

istnienie zupełnie zapomnianej pasterskiej baudy (chaty górskiej, schroniska) Michelsbaude. Jej pasjonującą historię nazywaną czasem odkrywaniem „Izerskiej Troi" (Rodowicz 2019), opisał w dwutomowej monografii historycznej, tym samym oddając hołd ludziom tam opisanym, ich ciężkiej pracy i egzystencji w trudnych warunkach górskich. „Michelsbaude: historia nieistniejącej izerskiej gospody" (Wawrzyńczak 2018) okazała się wielkim sukcesem nie tylko w gronie regionalistów. Dało to asumpt do stworzenia wydawnictwa, które regularnie wydaje książki, mapy, grafiki i inne głównie dotyczące historii Gór Izerskich, Karkonoszy, Dolnego Śląska i innych. Są to przede wszystkim tłumaczenia dawnych źródeł - pamiętników, listów, dzienników, np. „Baudy i ich mieszkańcy. Historia schronisk zachodnich Karkonoszy" (Rohkam, 2021), „Podróżnicy w Górach Olbrzymich. Antologia tekstów źródłowych" (Wawrzyńczak 2022) czy pamiętnik hrabiego „Uczonego pana z Unięcic" Adolfa T. von Gersdorfa (Gersdorf, 2022). Ten ostatni - bardzo ważna postać dla nie tylko niemieckiej nauki, Śląska, Łużyc (Lipin, 2022), to przyrodnik (mineralog, geolog, meteorolog), reformator społeczny, badacz elektryczności, artysta, miłośnik sztuki i gór. Dzięki Wawrzyńczakowi hrabia Gersdorf został wydobyty z niepamięci i na nowo jest odkrywany zarówno przez polską jak i niemiecką publiczność.

Wielka Izera i jej założyciel nie zajmuje się tylko działalnością wydawniczą, ale i edukacyjną. Na stronie prowadzonej na Facebooku od 2018 r. (Wydawnictwo Wielka Izera, 2018). regularnie umieszczane są posty, filmy, zdjęcia, mapy czy fragmenty wydawanych później tekstów, opisy dawnych zwyczajów, zjawisk, miejsc, ludzi. Jest to kopalnia wiedzy o dawnym życiu, sięgająca głęboko w kilkusetletnią przeszłość. Książki są tłumaczone na ję-

zyk niemiecki, co świadczy o zainteresowaniu niemieckojęzycznych czytelników, ale też jest jednym z czynników rzeczywistego pojednania Polaków i Niemców.

Z punktu widzenia niniejszej publikacji na szczególna uwagę zasługuje opracowanie Heinricha Rohkama pt. „*Baudy* i ich mieszkańcy. Historia schronisk zachodnich Karkonoszy" (Rohkam, 2021). Książka jest opisem życia w baudach, schronach, chatach pasterskich i pokoleń z nimi związanych. To unikalny dokument, który nie mógłby powstać zaraz po II Wojnie Światowej, bo ten świat wraz z pożogą dziejową i przemieszczaniem się ludności zniknął a potem nie było woli ani szerszego zainteresowania tym tematem. Tak więc działalność wydawnictwa Wielka Izera przerzuca most między polskim „teraz" a niemieckim „kiedyś", odkopuje i przywraca do życia świat, który do niedawna był skazany na niepamięć, przez co buduje wspólną tożsamość kulturową.



Il. 3.Widok na Arnsberg, dzielnica Schmiedeberg,
1938 r. Archiwum autorki.

Chatka. Günter i Walter

Lato 2017 rok. W chatce pojawia się Günter i jego ojciec Walter U., który ostatni raz był tu jako 14-letni chłopiec w 1945 roku. Pytają nieśmiało, czy mogą zwiedzić dom. Walter jako dziecko często tu bywał, bawił się, nocował. Od razu zapraszamy ich do domu, od początku czujemy dziwną więź, bo są częścią historii tego miejsca. Walter wchodząc do kolejnych pomieszczeń wspomina:

—O tutaj nocowaliśmy, wtedy były dwa pokoje. […] A tu zamontowano szyny kolejowe, wtedy, gdy był budowany tunel, wujek przehandlował to z jego budowniczymi – mówi pokazując strop Kleina, gdzie konstrukcja rzeczywiście wspiera się na zamontowanych w nim szynach kolejowych. Dzięki temu już wiem, kiedy mniej więcej była przebudowana obora, bo jeden z najdłuższych tuneli kolejowych w Polsce (ponad kilometr długości), przebiegający niemal pod chatką, został oddany do użytku w 1905 roku.

Wędrując dalej Walter z zachwytem małego chłopca wspomina:

—Tu była stodoła, wjeżdżało się do niej wozem od tyłu domu i bezpośrednio z niego ładowało się siano do stodoły. Pomagaliśmy w sianokosach, spaliśmy nieraz na sianie. Sianokosy były tylko raz do roku, bo słaba tu była ziemia. Wydawałoby się informacja jak każda inna, ale dla nas cenna. Teraz rozumiemy lepiej, dlaczego wszyscy mieszkańcy domu gdzieś dorabiali – w kopalni, w lesie, przy robotach publicznych, zbierając i sprzedając runo leśne. Nie dało się utrzymać z tak biednej, kamienistej ziemi i w chłodnych, górskich warunkach.

Po wizycie Günter w liście tłumaczy zawiłości koneksji rodzinnych. Okazuje się, że nasze wcześniejsze peregrynacje w różnych źródłach potwierdzają się. Wiedzieliśmy z Adressbuchów (niemieckich książek adresowych) kto był właścicielem, czym się zajmował, ale list był znacznie bardziej cennym źródłem:

> „Marta Ludwig jest drugą żoną Wilhelma Adolfa Ludwiga (mojego pradziadka). Pierwsza kobieta Berta Auguste Ludwig, urodzona jako Vielhauer, zmarła w 1919 roku, gdy moja babcia miała 16 lat. Właścicielem domu [chatki, przyp. autorki] był kuzyn Wilhelma Adolfa Ludwiga (szukam jego nazwiska, ale jeszcze nie znalazłem). Rodzina Ludwig przeniosła się w 1939 roku do tego domu kuzyna Adolfa z innego domu w Arnsbergu […]. Mieszkali w tym domu tylko 6 lat. W 1945 roku musieli opuścić ten dom i Śląsk w kierunku Niemiec. Wilhelm Adolf Ludwig pracował jako górnik w pobliskim Bergfreiheit[93] kopalni rudy żelaza [później w PRL rudy uranu, przyp. autorki], ale w 1939 roku był emerytem. Jego żona pracowała w domu w gospodarstwie rolnym na własny użytek. Jego kuzyn (właściciel domu) był robotnikiem leśnym. W 1945 roku, 5 maja, armia rosyjska zajęła Arnsberg i cały obszar Kowar. W 1946 roku, w styczniu, armia rosyjska odeszła, a wojsko polskie przyszło. W 1946 r. wszyscy członkowie rodziny Ludwig musieli opuścić to miejsce i zostali wywiezieni pociągiem towarowym do Niemiec. Od tego czasu żaden Niemiec nie mógł odwiedzać byłych niemieckich posiadłości. Kto to

[93] Związki Wilhelma z kopalnią potwierdza dowód materialny – długa na 5 metrów lutnia [bardzo wytrzymała, stalowa rura do wentylacji kopalni] zainstalowana do podziemnego przepływu strumienia tuż przy chatce.

> zrobił, dostał surową karę od polskiej żandarmerii wojskowej [pilnującej kopalni uranu R-1 „Wolność", przyp. autorki]. Nikt z rodzin Ludwig i U. nie odwiedził tego miejsca w latach 1946-2017, mój ojciec, ja i Sabine odwiedziliśmy to miejsce po raz pierwszy w 2017 roku. W tym czasie spotykamy ciebie i twoją rodzinę."

Spotykamy się jeszcze kilkukrotnie i za każdym razem witamy się jak starzy dobrzy znajomi. Dopiero pandemia przerwała nasze bezpośrednie kontakty.



Il. 4. Chatka, rodzina Ludwig i Ulber, 1938 r. Zdjecie jest darowizna Güntera Ulbera, syna Waltera Ulbera (autor nieznany). Archiwum prywatne autorki.

Ruinersi

Zakorzenienie nie wynika tylko z miejsca urodzenia, ale też z oswajania historii, która daje asumpt do tworzenia swojej. Jej tworzeniu widać w praktyce i szczególnie w Kotlinie Jeleniogórskiej i okolicach jest coraz więcej osób starających się przywrócić do życia starą architekturę. W ostatnich latach w języku polskim pojawił się coraz bardziej zyskujący na popularności termin „ruinersi". Początkowo był to hashtag #ruinersi umieszczany w Instagramie przez ludzi, którzy odbudowywali stare domy.

Ruina w nazwie podkreśla początkowy stan budynków, które są często w opłakanym stanie i wymagają znacznego nakładu pracy. Przyrostek „-ersi" sugeruje, że są to osoby, które z pasją i zaangażowaniem zajmują się przywracaniem tych budynków do dawnej świetności, które w przeciwnym razie mogłyby ulec całkowitemu zniszczeniu. Mają szacunek do zabytkowej materii i podejmują się remontów obiektów, które wydają się być już nie nadającymi się do tego. Prowadzą trudne i czasochłonne prace renowacyjne, by przywrócić dawne, zaniedbane budynki do życia. Są to entuzjaści i miłośnicy historycznych budynków, którzy angażują się w ich renowację i odbudowę. Często są to osoby pasjonujące się architekturą, historią oraz zachowaniem dziedzictwa kulturowego. Działania „ruinersów" nie tylko przywracają piękno zaniedbanym budynkom, ale także odgrywają ważną rolę w ochronie i promowaniu dziedzictwa historycznego. Odnawiają stare obiekty, niejednokrotnie zabytki. Trzeba zaznaczyć, że taki projekt jest dla pasjonatów obdarzonych dużą cierpliwością, dla których często jest to projekt życia, lub dla osób bogatych.

Pisząc o „ruinersach" na uwagę zasługuje jeszcze jeden aspekt - mianowicie ochrona środowiska. Poprzez renowa-

cję i adaptację starych budynków, przyczyniają się oni do zrównoważonego rozwoju, ograniczając potrzebę budowy nowych obiektów i wykorzystując materiały z recyklingu. Z ekonomicznego punktu widzenia ich działanie często nie ma sensu, bo remont starego domu jest dwa (lub więcej) razy droższy niż budowa nowego, ale (co często powtarza się w ich komentarzach i relacjach) daje dużo więcej satysfakcji (*Ruinersi na Dolnym Śląsku*, 2024). Jednak z punktu widzenia niniejszego tekstu najważniejsza wydaje się kwestia zachowania dziedzictwa i edukacja. Działania „ruinersów" pomagają szerzyć wiedzę o historii i kulturze danego miejsca. Najlepszym narzędziem do tego są media społecznościowe. Istnieje tam wiele grup i fanpage'ów skupiających osoby nie tylko odbudowujące stare obiekty, zainteresowanych tematem, ale też coraz większej grupy specjalistów od architektury tradycyjnej. Są to takie miejsca jak np. na Facebooku - Ruinersi na Dolnym Śląsku, Stary dom w remoncie, Sudecka architektura regionalna, Architektura Sudecka, Duchy Sudetów. Historie przedwojennych mieszkańców, Dolina Domów Przysłupowych czy Domy Przysłupowe, Czerwona lista zabytków Dolnego Śląska, Archiwum Dolnego Śląska.

Chatka. O.

- Niemiaszki do was przyjechali? Po swoje? – bardziej stwierdził niż zapytał O. Wraz z przeprowadzką na „Ziemie Odzyskane", które dla wielu takich jak on jawiły się jako raj pozyskany, wyszedł z biedy, zrobił karierę. On, urodzony na początku wojny, ojca zabili mu Niemcy, tak jak wielu z jego pokolenia, postrzegało Niemców w dwójnasób - z mieszanką pogardy, strachu i podziwu. Jako prześladowców i okupantów, z drugiej jako bogatych i skrupulatnych.

Ta mieszanina opinii opartych na rzeczywistych wydarzeniach, stereotypach i przekonaniach wytworzyła dychotomię swój-obcy, przyjaciel-wróg.

—Może dadzą wam kasę na remont tej rudery? –pyta O.

—Jak będą chcieli pomóc, to ok, jeśli nie, też ok — odpowiadam i widzę niezrozumienie w jego oczach, bo przecież „trzeba ich wykorzystać".

Depozytariusze

Powyższy dialog powtarza się z dość dużą regularnością. W podobnych formach i w wielu domach przy innych wizytach byłych mieszkańców *Niederschlesien i Hirschberger Tal* (pol. Kotlina Jeleniogórska). To ilustracja różnicy między osadnikami przybyłymi na „Ziemie Odzyskane" a tymi młodszymi, którzy już tu się urodzili lub postanowili tu zamieszkać długo po wojnie. Pokolenia te mają inne poczucie przynależności i patrzenia na trudną przeszłość obu narodów. Nie chodzi o podtrzymywane (czasem sztucznie) idee pojednania czy wrogości, ale o osobisty wymiar historii, którą opowiadają ludzie, miejsca, przedmioty, drobiazgi, pojedyncze drzazgi.

To pokazuje, że warto zachować to co zostało, zwłaszcza, gdy chodzi o „poniemieckie", bowiem Kotlina Jeleniogórska poniosła stosunkowo małe straty podczas II Wojny Światowej. Główny front ją w większości ominął i ocalała prawie cała infrastruktura. Zakłady przemysłowe, kopalnie, budynki były gotowe do zasiedlenia. Powoli je zasiedlano, ale architektura ludowa nie była doceniana i chroniona, mimo że miała zdobycze cywilizacji, których wielu osadników wcześniej nie miało - jak bieżąca woda, elektryczność, gaz itp. Obiekty takie jak chałupy, stodoły, zabudo-

wania gospodarcze i inne obiekty stanowiące o unikalności tego regionu, niszczały lub były przerabianie, remontowane w sposób, który w najlepszym razie powodował zatracanie ich pierwotnego charakteru a w najgorszym powolne umieranie.

Wśród wspomnianych wcześniej „ruinersów" często pojawia się zdanie, że są depozytariuszami tego, co mają dla ich dzieci i wnuków. Ale oprócz tego nieco wzniosłego, wręcz idealistycznego celu, istnieją jeszcze inne, bardziej praktyczne. Ruch „ruinersów" jest wyrazem szerszego trendu w turystyce, który promuje autentyczność i unikalne doświadczenia, takie jak noclegi w odrestaurowanych młynach, stodołach czy tradycyjnych chatach. Coraz więcej osób szuka nietypowych miejsc na wypoczynek, co napędza rozwój tej niszy turystycznej, bowiem architektura regionalna i niepowtarzalność tego miejsca przyciąga. Ta tendencja do szukania autentyczności, spokoju i ucieczka od masowości staje się coraz bardziej powszechna.

Odzwierciedleniem rosnącego zainteresowania renowacją starych, czasem zabytkowych budynków i turystyką związaną z autentycznymi, historycznymi miejscami jest konkurs „Ruiner Roku" (Slowhop, 2023). Celem organizowanego od 2023 roku przez platformę Slowhop jest wyróżnienie osób oraz projektów związanych z renowacją historycznych budynków w Polsce (Slowhop, 2023) . Konkurs obejmował nie tylko renowacje domów na Dolnym Śląsku, ale też chaty na Podlasiu czy dawnych siedlisk na Żuławach. Wyróżniona została Wietorówka na Pogórzu Izerskim[94]. Dziś funkcjonuje jako obiekt agroturystyczny odrestaurowany

[94] Nazwa obiektu wzięła od nazwiska Hieronima Wietora urodzonego w 1527 roku w pobliskim Lubomierzu, drukarza króla Zygmunta Starego. Jak wiele takich obiektów, jej renowację właściciele przeprowadzili w ostatniej chwili. Budynki były już częściowo zawalone.

z zachowaniem najważniejszych cech historycznej architektury łącząc nowoczesność z przeszłością.



Il. 5. Widok na chatkę po zabezpieczeniu po kupnie, w 2009 r. Zdjecie autorki.

Chatka. Wiedźma. Duch

—Wiesz, że on na was patrzy. Niepokoi się, co zrobicie z chatką, czy jej nie zniszczycie –Wiedźma nawet nie zadała pytania, tylko uznała to za pewnik. Chatka przyciąga rozmaite osobowości: Wiedźma twierdzi, że ma umiejętności postrzegania pozazmysłowego, zajmuje się zjawiskami nadprzyrodzonymi. Odwiedziła nas na początku odbudowy, akurat w momencie, gdy na nowo otynkowanej ścianie pokazał się zarys postaci. Portret zarośnię-

tego, starszego mężczyzny w kapeluszu, patrzącego spod ronda, zdaje się z fajką w ręku.

– To Wilhelm[95] – mówi Wiedźma – zamalujcie go i dajcie mu spokój. Zobaczy, że jest w porządku, to wróci do swego świata – poucza Wiedźma. Nie jesteśmy specjalnie przekonani, nie znamy się na ezoteryce, ale robimy według instrukcji. Zamalowujemy. Na razie (czyli od 12 lat) jest spokój, ale do dziś jesteśmy przekonani, że chciał nam pokazać, że czuwa i gdybyśmy chcieli chatkę zniszczyć, pewnie dałby wyraz swemu niezadowoleniu. Ale nie mamy takiego zamiaru i On pewnie o tym wie. Wilhelm Ludwig, ostatni właściciel chatki przed 1946 rokiem.

Stara i nowa architektura tradycyjna

W obliczu nieuchronnego postępu i przemian kulturowych, staje przed nami palące pytanie: czy możliwa jest harmonijna koegzystencja nowoczesnej architektury z tradycyjną tkanką budowlaną? Jak zrównoważyć nowatorskie podejścia projektowe z bogatym dziedzictwem architektonicznym regionu, nie tracąc przy tym jego unikalnej tożsamości?

Proces niszczenia przestrzeni i obiektów architektury ludowej niestety trwa, choć powstają inicjatywy, które starają się prowadzić edukację w zakresie ochrony krajobrazu i zabytków. Szczególnie samorządy i organizacje pozarządowe dostrzegają coraz większy potencjał w tworzeniu marki miejsca poprzez działania związane z dziedzictwem, historią i tradycją. Jest to bardzo wyraźny trend. Jedną z takich inicjatyw jest szereg działań podejmowanych w gminie Leśna, gdzie m.in. tworzone jest Cen-

[95] Wilhelm Ludwig ur. w 1895, zm. 1975 w Kitchener, Kanada.

trum Domów Przysłupowych, Ośrodek Edukacji Krajobrazowej w Wolimierzu (otwarcie jest planowane na 2025 r.). Ma ono umożliwić budowanie sieci współpracy w ramach partnerstw na rzecz wzmacniania tożsamości oraz czynnej ochrony krajobrazu kulturowego Górnych Łużyc, jako unikalnej wartości istotnej dla całego Dolnego Śląska i wzmacniania współpracy z regionami przygranicznych Czech i Niemiec. „W Polsce najważniejszym spoiwem z historią i obszarem „trójziemia" dawnych Górnych Łużyc jest właśnie kultura materialna – ponad stuletnie domy przysłupowe oraz inne obiekty architektoniczne (kościoły, pałace, cmentarze). Idea „trójziemia" ma coraz silniejsze znaczenie w kontekście budowy Europy regionów i transgraniczności wzmacnianej przez programy finansowe i dyrektywy UE. Zarówno Dolny Śląsk, jak i Kraj Liberecki oraz Saksonia konsekwentnie wzmacniają współpracę opierając się na wspólnej historii i kulturze przekraczającej granice administracyjne (Centrum Domów Przysłupowych, 2022).

Inną inicjatywą – jedną z najstarszych, gdy chodzi o architekturę ludową, jest „Dzień Otwartych Domów Przysłupowych" organizowany przez Stowarzyszenie Dom Kołodzieja i jego wieloletnią prezes Elżbietę Lech-Gotthardt. Impreza organizowana od 2006 roku na stałe wpisała się w kalendarz miłośników architektury tradycyjnej. Choć początkowo miała na celu popularyzację wiedzy o drewnianej architekturze ludowej historycznej krainy Łużyc, to dziś wykracza ona daleko poza ten obszar. Każdego roku w ostatnią niedzielę mają jednocześnie po polskiej, czeskiej i niemieckiej stronie są otwarte do zwiedzania domy przysłupowe. W Polsce to nie tylko Łużyce, ale obszar powiatów bolesławieckiego, karkonoskiego, lubańskiego, lwóweckiego, zgorzeleckiego, złotoryjskiego. Właściciele prywatnych domów

przysłupowych udostępniają dla publiczności ich wnętrza, lokalne organizacje i społeczności organizują wydarzenia takie jak warsztaty spotkania, festyny itp. Jest to świetna forma edukacji na temat czynnej ochrony i promocji architektury ludowej. To podnosi świadomość społeczną, ale także umożliwia wymianę wiedzy i doświadczeń na temat historii i metod konserwacji. Co ważne, impreza stała się atrakcyjnym produktem turystycznym. Kraina Domów Przysłupowych na pograniczu Górnych Łużyc, Śląska i Czech stała się marką samą w sobie i jest stałym miejscem odwiedzin turystów. Warto też wspomnieć, że Stowarzyszanie Dom Kołodzieja zainicjowało w 2012 roku konkurs na nowe domy przysłupowe. Stanowił on świetny przykład jak nowe technologie i materiały mogą służyć ożywieniu i reinterpretacji tradycyjnych form architektonicznych, jak projektowanie domów, które, choć nowoczesne w formie, nawiązują do lokalnej tradycji i estetyki. Ponad to konkurs pozwolił zwiększyć świadomość co do istnienia tego rodzaju budowli i udowodnił, że ochrona architektury ludowej nie ogranicza się tylko do jej zachowania w niezmienionej formie, ale także obejmuje adaptację i reinterpretację w kontekście współczesnych potrzeb i możliwości technologicznych.

Eksploracja tej „nowej architektury tradycyjnej" nie kończy się na konkursach. W Kotlinie Jeleniogórskiej i na całym Dolnym Śląsku, stare obiekty odnowione z poszanowaniem oryginalnej formy budynków, chałup (nie tylko przysłupowych) oraz powstają nowe budowle, które czerpią z lokalnej palety materiałów i technik. Świadczy to nie tylko o szacunku dla przeszłości, ale jednoczesnym patrzeniu w przyszłość. W tym przypadku możemy postrzegać tę nową architekturę nie jako zagrożenie, lecz jako szansę na odnowienie i zrównoważony rozwój. Jest swoista ma-

terializacja dialogu między pokoleniami, pomiędzy przeszłością a przyszłością. Jest to też wyzwanie, które stawia przed nami pytania nie tylko o estetykę i funkcjonalność, ale także o nasze wartości, o to, jak definiujemy tożsamość regionu i jak chcemy, aby była ona postrzegana przez przyszłe pokolenia. Nowa architektura tradycyjna w Kotlinie Jeleniogórskiej i okolicach może stać się nie tylko świadectwem naszego szacunku dla przeszłości, ale także manifestem nadziei na przyszłość, w której tradycja i nowoczesność idą w parze, tworząc zrównoważoną, żywą i dynamicznie rozwijającą się tkankę społeczno-kulturową.

Chatka. Wilfred

Wilfred jest tu już któryś raz i odwiedza miejsce, gdzie kiedyś była kuźnia jego ojca. Dziś nie ma po niej śladu, jedynie strumień pozostał ten sam. Wilfred urodził się tu w 1944 roku w Schmiedebergu. Nie ma prawa pamiętać tego, co tu było a jednak wraca tu co jakiś czas. Jednak dopiero za którymś razem (chyba piątym) odważył się zajrzeć do nas, choć jesteśmy prawie naprzeciwko jego ojcowizny. Słabo znamy niemiecki, ale wszyscy bardzo się staramy porozumieć – na migi, przy pomocy pojedynczych słów. Translatory dopiero mają wiek niemowlęcy, więc nie wchodzą w grę. Wilfred pokazuje zdjęcia ojca w mundurze górniczym podczas święta kopalni Bergfreihet a także wyblakły, unikatowy folder reklamowy pobliskiego pensjonatu Waldheim. Jednak najważniejsza jest mapa. Wilfrid sporządził ją własnoręcznie na podstawie tego, co pamiętali jego rodzice. Są tu numery i nazwiska wszystkich właścicieli domów na Podgórzu. Fotografujemy te okruszki pamięci, Wilfred chętnie je prezentuje. Widzę w jego oczach radość, że ktoś docenił jego pracę.

Uniformizacja czy lokalna tożsamość. Wybrane problemy

Rosnąca świadomość kulturowa i tożsamość regionalna zderza się z coraz większym naporem przeciwstawnych procesów uniformizacji i „macdonaldyzacji" przestrzeni. Jest to związane z gwałtownym rozwojem budownictwa nie tylko w najbardziej turystycznych miejscowościach takich jak Karpacz, Szklarska Poręba czy Świeradów Zdrój, ale i w całej Kotlinie Jeleniogórskiej zagrażające charakterowi tego miejsca tj. niszczeniem dziedzictwa i krajobrazu kulturowego. Nie jest to sytuacja nowa, ale wdaje się eskalować. Jej przyczyn należy upatrywać w gwałtownym rozwoju gospodarczym, braku edukacji, systemie prawnym, małej lub żadnej promocji regionalnej architektury i krajobrazu.

To powoduje chaos w przestrzeni, co oznacza również chaos w świadomości jej użytkowników. Sytuacja jest trudna, bo aby opanować ten zamęt, należałoby rozwiązać wiele problemów, które są niestety niezmienne od lat.

Pierwszym z nich jest kwestia planów zagospodarowania, które są bardzo ogólne, często brak im spójnych zasad i w wielu przypadkach można je interpretować dowolnie, co nie chroni omawianego dziedzictwa. W konsekwencji istnieje dowolność we wznoszeniu różnorodnej, nieuporządkowanej zabudowy i nawet najpiękniejszy nowo zbudowany dom, który nie będzie pasował do krajobrazu kulturowego, będzie go oszpecać. Co więcej, współczesne technologie budowlane umożliwiają szybkie realizacje inwestycji i nie kontrolowane zawłaszczanie terenu, a tym samym chaos w przestrzeni i tzw. betonozę. A przecież krajo-

braz nie tylko potrzebuje spójności architektonicznej, ale i przestrzeni właśnie. Tym samym miejsca te tracą unikatowy charakter i tożsamość upodabniając się do zabetonowanych miejskich blokowisk. Następuje niszczenie tradycyjnego krajobrazu i środowiska. Kryzys w tej materii pogłębia fakt, że wodociągi, drogi, kanalizacja i oczyszczalnie ścieków są nie wydolne i nie są w stanie obsłużyć rozrastającej się infrastruktury. Jak widać, istnieje wiele czynników decydujących o tym, jak jest kształtowana przestrzeń.

Następną kwestią jest nie tylko stworzenie wspomnianych już planów zagospodarowania, ale też ujęcia w nich konkretnych wytycznych. Jest ustalenie definicji i ścisłych zasad dotyczących tego, co ma być chronione, związane nie tylko z zabytkowym układem urbanistycznym danego miejsca tj. co i gdzie można budować, ale i ustalenie priorytetów, kierunków rozwoju danego miejsca z uwzględnieniem tego, co konkretnie ma być chronione. Nie chodzi jedynie o zabytki, ale o miejsca unikalne dla danego miejsca np. budynki, skwery, strefy ciszy, panoramy, obszary i obiekty unikalne przyrodniczo itp. Chodzi również o świadome, harmonijne i długofalowe planowanie przestrzeni publicznych, komunikacji, rodzajów zabudowy, zieleni, parkingów, punktów widokowych, stref rozrywki i gastronomii, usług sportowych czy kulturalnych. Inwestorzy, często nie związani z danym obszarem, nie mają obowiązku wiedzieć, jak wygląda architektura regionalna, jaki jest dominujący styl.

Bez tych wytycznych często nowe projekty są robione według dowolnych upodobań. Zamiast pytania o to, co jest piękne, zostaje jedynie kwestia czy to się opłaca. Efekt jest taki, że pierwotna estetyczna i „poniemiecka" harmonijna przestrzeń jest niszczona. Nowe budynki i układ urbanistyczny nie są prze-

myślane i dopasowane do otoczenia tak, by walory krajobrazowych i turystycznych nie zostały stracone. Przykładem takiego działania jest budowa mega hotelu Gołębiewski w Karpaczu. Ta przeskalowana budowla zrealizowana bez poszanowania lokalnej zabudowy, wbrew postanowieniom pozwoleń na budowę, przepisom budowlanym[96], na zawsze zniszczyła krajobraz Karpacza. Dodatkowo goście hotelu nie są zainteresowani miastem, jego zwiedzaniem, w którym przebywają, bo wszystko – restauracje, kawiarnie, SPA czy inne atrakcje, mają zapewnione w jednym miejscu. Inwestycja ta zdominowała mniejszych hotelarzy i całe miasto (powodując tu m.in. nie spotykane wcześniej korki), które poczyniło na jego rzecz wiele ustępstw, nie mając z tego dużych korzyści.

Początkowo tego rodzaju polityka ustępstw samorządów i brak jasnych wytycznych, o których wspomniano wyższej, ściąga wielu inwestorów i turystów, co na krótką metę wydaje się korzystne. Jednak w długofalowym rezultacie pojawia się zjawisko „*overtourismu*" czyli bardzo duże nagromadzeniem turystów w jednym miejscu i czasie, co powoduje szeroko rozumiane przeciążenie - ma negatywny wpływ na lokalną społeczność, gospodarkę oraz samych turystów oraz na przyrodę (Rogowski, 2023). T. Mihalic (2020). – zajmujący się tym problemem, stwierdza, że uwzględniając fundamenty spojrzenia zrównoważonego, *overtourism* to również „przyspieszenie i wzrost podaży oraz popytu na turystykę, wykorzystanie naturalnych zasobów ekologicznych miejsc turystycznych, niszczenie ich atrakcji kulturowych i negatywny wpływ na ich otoczenie społeczne i gospodarcze" (Mihalic, 2020). Omawiany tu Karpacz już ten problem ma, bo 459 miejsc noclegowych

[96] Zamiast 630 pokoi buduje 880, dwa piętra więcej, zob. (Solska 2019).

przypada na 100 mieszkańców, co sprawia, że jest niechlubnym liderem w Polsce (SOKiAS, 2024). Na razie miasto na tym zarabia, ale systematycznie się wyludnia, co w przyszłości dla władz miasta będzie poważnym problemem nie tylko ekonomicznym, ale i społecznym.

Chatka. Frank

Kopiemy w werandzie, wybieramy ziemię, by zrobić termoizolację. Znajdujemy małą monetę – jednego francuskiego franka z rządu Vichy, rok 1942[97]. Składamy puzzle w całość. Charlotte przesłała nam fotografię, gdy siedzi na łące z młodym żołnierzem Wehrmachtu w stopniu *Obergefreitera,* w galowym mundurze na tle chatki. Nie napisała kim jest. Odznaki na mundurze wskazują, że brał udział na froncie zachodnim we Francji. Być może to brat Charlotte – Ewald[98].

Zrównoważony rozwój vs. „lex deweloper"

Celem deweloperów (co oczywiste) jest generowanie swoich zysków, czasem (rzadziej) rozwój miejscowości turystycznych. Z tego względu dominuje brak poszanowania dla unikalnej przestrzeni i lokalnej architektury, co rodzi problemy i straty. Budowanie przeskalowanej czy pseudohistorycznej architektury, często niskiej jakości, powoduje, że ani turyści, ani mieszkańcy coraz częściej nie chcą w takim miejscu funkcjonować. Przeurbanizowane

[97] Znamienne, że kolaborujący z Niemcami rząd Vichy wypuszczając swoją walutę – franka tzw. „Państwa Francuskiego", zmienił stare hasło Rewolucji Francuskiej „Wolność Równość Braterstwo" na „Praca Rodzina Ojczyzna".

[98] Ewald Ludwig ur. 1924 w Schmiedebergu, zm. 1999 r. w, Kitchener, Kanada.

miejscowości tracą charakter wypoczynkowy, co będzie przekładać się na wymierne straty finansowe.[99] Turyści będą unikać takich miejsc, mieszkańcy zaś będą się wyprowadzać.

Wyjściem z tej sytuacji jest zrównoważony rozwój przestrzenny regionu, gdzie zaspokajane są zarówno potrzeby mieszkańców, jak i turystów (Forum Obywatelskie, 2015) (TV Zachodnia, 2024). Określenie jego zasad powinny być spójne, uwzględniać rozwój zrównoważony tak, by inwestorzy (ale też urzędnicy i inni decydenci) od razu wiedzieli, co jest chronione oraz jak i gdzie mogą działać. Wydaje się to dość oczywisty postulat, jednak w praktyce tak się nie dzieje. Każda gmina ma swoją politykę współpracy z inwestorami, co powoduje coraz większy chaos w przestrzeni. Dodatkowo ochroną zabytków powinien zajmować się Urząd Ochrony Zabytków, ale praktyka wykazuje, że ta służba jest nie wystarczająca, bo jest zbyt mało osób, zbyt mało środków umożliwiających działania więcej niż doraźne a przepisy prawa są trudne do wyegzekwowania lub niewystarczające. Dlatego tak ważna jest edukacja, którą można prowadzić m.in. przez stworzenie wzorów dobrych praktyk, które byłyby powszechnie dostępne w każdej gminie. Takie działania podejmuje w Szklarskiej Porębie Małgorzata Maszkiewicz i założona przez nią w 2024 r. fundacja Dolina Domów Przysłupowych (Fundacja Dolina Domów Przysłupowych, 2024). Głównym celem fundacji jest „upowszechnianie wiedzy o historii lokalnej i zabytkowej architekturze i ochrona tej architektury oraz wspomaganie rozwoju turystyki i kultury" (Fundacja Dolina Domów Przysłupowych, 2024). Fundacja zajmuje się głównie

[99] Zob. przypadek Kołobrzegu, gdzie spadają wyniki finansowe. Coraz więcej jest miejsc noclegowych, które nawet w sezonie nie są zajęte. Konkurencja jest duża, z czego cieszą się turyści, bo mają większy wybór, ale mieszkańcy i hotelarze - już niekoniecznie (GK, 2024).

Szklarską Porębą, dziś krytycznie zagrożoną zniszczeniem unikalnego charakteru tego miejsca, czyli głównie zabytkowego układu urbanistycznego. Jednak jej działania edukacyjne wychodzą poza teren tego miasta. Fundacja proponuje stworzenie wzornika dobrych praktyk inwestora dostępnego online nazywanym „biblią architektoniczną" (rodzaj podręcznika dobrych praktyk), w której Szklarska Poręba określi się czym jest i jak chce wyglądać. Drugą propozycją jest nagroda za najpiękniejszy nowy budynek w stylu regionalnym, która ma być traktowana jako narzędzie motywacyjne dla inwestorów. Trzecią propozycją jest „certyfikat lokalsa" przyznawany przez miasto, który ma wspierać lokalnych przedsiębiorców budujących jakość marki miasta (Dolina Domów Przysłupowych, 2024). Fundacja spośród wielu zadań publicznych wymienia działania mające m.in. na celu „podtrzymywania i upowszechniania tradycji narodowej, pielęgnowania polskości oraz rozwoju świadomości narodowej, obywatelskiej i kulturowej; działalności na rzecz mniejszości narodowych i etnicznych oraz języka regionalnego; działalności na rzecz integracji cudzoziemców; działalności na rzecz integracji europejskiej oraz rozwijania kontaktów i współpracy między społeczeństwami" (Fundacja Dolina Domów Przysłupowych, 2024b). Fundacja deklaruje, że będzie upowszechniać edukację w dziedzinie dziedzictwa kulturowego, budownictwa regionalnego.

Warto na chwilę zatrzymać się na kwestii „certyfikatu lokalsa". Szczególnie w ostatniej dekadzie przez omawiany teren przepływa bardzo dużo ludzi – wielu z nich osiadło tu na stałe, ale jest też wielu, którzy nie pochodzą stąd i nie czują się związani z tym miejscem. Znajdują się tu przez chwilę, wielu z nich jest tylko częściowo „tutejsza", bo mieszka gdzieś indziej. Niektórzy

związani z racji urodzenia lub/i sentymentu wracają tu i mają zamiar związać z tą okolicą swoją przyszłość, kiedyś osiąść na stałe. Inni zaś w żaden sposób związani nie są z tym miejscem i nie traktują oni dziedzictwa, *genius loci* tego terenu jako czegoś, co należy chronić. Szczególnie odnosi się to do osób inwestujących w apartamenty na wynajem w popularnych miejscowościach turystycznych traktując to jako biznes jak każdy inny. Stworzenie „certyfikatu lokalsa" dawałoby szansę mieszkańcom nie tylko na budowanie marki swojej i miasta, ale też umacnianie tożsamości lokalnej, łączącej tradycje ze współczesnością.

Fundacja Dolina Domów Przysłupowych to nie jedyna organizacja pozarządowa, która prowadzi działalność edukacyjną i sprzeciwiając się swoistemu „lex deweloper" polegającego na niczym nie ograniczanej gwałtownej ekspansji inwestycji, które niszczą przestrzeń i środowisko. Inną równie interesującą organizacją jest Stowarzyszenie na Rzecz Zrównoważonego Rozwoju Gór Izerskich FLINS, które powstało w 2021 r. przez przedstawicieli lokalnej społeczności Świeradowa-Zdroju. Stowarzyszenie powstało, bo mieszkańcy Świeradowa, czuli się pomijani w decyzjach podejmowanych przez władze miasta, gdy lokalny samorząd podejmował kluczowe decyzje bez konsultacji z nimi. Chodziło przede wszystkim o plan zagospodarowania miasta, który był „skrojony" pod dyktando deweloperów (Stowarzyszenie FLINS, 2023). FLINS w swoim programie zaznacza potrzebę długofalowego, zrównoważonego rozwoju, opartego o interes lokalnej społeczności i szacunku do dziedzictwa kulturowego regionu i troskę o środowisko (Stowarzyszenie FLINS, 2024). Dlatego FLINS protestował m.in. przeciw zezwoleniu na budowę sześciokondygnacyjnych hoteli w samym środku uzdrowiska, które nie dość, że zniszczyły pierwotny układ urbanistyczny, to

też wpłynęły na miejscowe źródła wód mineralnych i w efekcie czego może ich zabraknąć. Członkowie stowarzyszania, m.in. jego założyciel i prezes Bartosz Kijewski, poruszają jeszcze jeden problem, który będzie narastał w przyszłości. Pojawia się coraz więcej turystów „masowych", wpadających tu na krótko, ale nie kuracjuszy, którzy nie chcą spędzać czasu w gwarnym mieście, które straciło atmosferę dawnego, klimatycznego uzdrowiska. Będzie to powodować podobne procesy, jak w innych przeurbanizowanych miejscowościach – będzie coraz mniej chętnych do odwiedzania tych miejsc lub będą odwiedzać tylko jeden obiekt typu „all inclusive", z którego w ogóle nie będą wychodzić. Tym samym straty poniosą wszyscy.

Chatka. Myszka

Czyścimy ścianę w korytarzu, który kiedyś prowadził do sypialni dzieci. Walter wspominał, że nieraz zostawał tu na nocleg, by bawić się z dziećmi Wilhelma. Działo się tak zwłaszcza w zimie, gdy nie było letników. W lecie cała rodzina wynosiła się do babci do chałupy powyżej, by udostępnić jak najwięcej miejsc wypoczywającym gościom.

– W zimie ze szpar pomiędzy belkami wdzierał się mróz, więc uszczelnialiśmy je kartonem, gazetami, a nawet starymi siennikami… – snuje opowieść Walter. Wszystko to wyczyściliśmy, skrawki gazet (w większości z 1928 roku), zabezpieczyliśmy, żeby w wolnym czasie je przetłumaczyć. Pozostała ściana. Łatwo się nie poddaje, ale centymetr po centymetrze spod mieszanki wapiennego tynku wyłania się rysunek zrobiony kolorowymi kredkami. Nie dziwi, przecież to przy pokoju dzieci. To dość zgrabna sylwetka disneyowskiej Myszki

Miki. Maszerujący Mickymaus w czerwonej koszulce, uśmiecha się demonstrując salut rzymski na cześć jednego nieudanego malarza. Zachwyt odkryciem: mamy namacalną pamiątkę po tych, co byli przez nami, pomieszany z refleksją nad skutecznością propagandy oddziałującej nawet na kilkuletnie dzieci. I od razu decyzja: zostawiamy. Traktujemy to jako część historii, której nie będziemy zakłamywać.

Zakończenie

Zagłębianie się w historię chatki wymagało wysiłku, przekroczenia stereotypów, wyobrażeń, traum obu narodów. Było konsekwencją wcześniejszego zainteresowania regionem, jego historią. Po drodze odkrywamy wiele niespodziewanych opowieści, ludzi, podróżujemy w czasie. Choć na ulicy, gdzie stoi chatka nie za wiele zostało –na 30 numerów ocalało tylko 5– dalej powtarza się ta sama historia, która nie ma narodowości. Nadal są wysokie trawy, grzyby, jagody, letnicy, rodzą się dzieci. Toczy się.

Traktujemy chatkę jak żywą istotę, gdzie my jesteśmy tylko jej depozytariuszami. „Poniemieckie" już nie straszy. Szanujemy to co zostało, dodajemy i tworzymy swoje, by zachować to coś, co czyni ten obszar unikatowym na świecie.

„Poniemieckość", historia Kotliny Jeleniogórskiej i ogólnie „Ziem Odzyskanych" zyskuje inny wymiar. Od niegdysiejszej wrogości do percepcji starych znaczeń, wartości do odkrywania na nowo historii, budowania lokalnej tożsamości. Mimo wszechogarniającej „betonozy" wydaje się rosnąć świadomość bycia na tych ziemiach gospodarzem, a nie przybyszem, który (tak jak mieli to pierwsi osadnicy) nie czuje, że jest u siebie i być może zaraz znowu będzie musiał uciekać. Miejscowi

–w pierwszym, drugim a nawet trzecim już pokoleniu, przybysze spoza tych terenów, którzy tu postanowili żyć– stanowią mix kulturowy, który tworzy nową wartość. Budują ją w oparciu o przeszłość i współczesność. I jest coraz więcej inwestorów, którzy odwołują się do architektury tradycyjnej renowując ją lub wzorując się na niej tworząc nowe budynki. Wynika to nie tylko z coraz silniejszego trendu, gdzie turyści coraz bardziej doceniają poczucie oryginalności i autentyczności (związania z miejscem), ale też z coraz lepszej świadomości unikalności tego miejsca tych, którzy tu mieszkają i gospodarują. O ile sprawa jest dość oczywista w przypadku obiektów wpisanych do Ewidencji Zabytków, o tyle trudniej, gdy się w niej nie znajdują. Inwestorzy są wtedy zdani na siebie i od ich woli zależy, czy uratują dany obiekt. Na szczególną uwagę zasługują właściciele małych domów, które pojedynczo może nie stanowią o klimacie danego miejsca (choć nie zawsze), ale gdy jest ich więcej, potrafią stworzyć nową jakość z poszanowaniem historii, krajobrazu i środowiska. Można tu wymienić wieś Antoniów, miasto Bogatynia z coraz większą liczbą wzorowo zrealizowanych renowacji domów przysłupowych czy wspominany już Wolimierz. Jednak na razie nie jest to tendencja dominująca, bo jak wspomniano wcześniej nie ma zmian systemowych, które sprzyjałyby tego rodzaju działaniom.

Istotne również będzie powiązanie tej architektury z lokalną tożsamością. Dlatego tak ważne będą inicjatywy, które mają na celu ochronę i promocję tradycyjnej architektury, aktywizację społeczności lokalnej w tym organizacji pozarządowych. Będą to inicjatywy ratunkowe i ochronne, podejmowane zarówno przez organizacje pozarządowe, jak i entuzjastów lokalnej historii. Działania te nie tylko mogą zapobiec dalszej degradacji obiektów,

ale również przyczynić się do rewitalizacji i zwiększania atrakcyjności regionu.

Edukacja i działania ochronne w kontekście architektury ludowej Kotliny Jeleniogórskiej i całego Dolnego Śląska są niezbędne dla zachowania tego unikalnego dziedzictwa. Wymaga to zarówno zaangażowania instytucjonalnego, jak i indywidualnego, w celu zapewnienia przekazu i kontynuacji wartości kulturowych, jakie niesie ze sobą tradycyjna architektura regionu. Trudne dziedzictwo poniemieckie staje się dzięki zmianie społecznej świadomości ważnym elementem lokalnej tożsamości, co może być obiecującym kierunkiem dla przyszłości regionu w kontekście zrównoważonego rozwoju oraz turystyki kulturowej. Wymaga to jednak holistycznego podejścia, które łączy metody konserwatorskie z edukacją społeczną, promocją turystyczną, współpracą międzyregionalną i biznesową. Angażowanie lokalnych społeczności, ekspertów z różnych dziedzin oraz międzynarodowych partnerów może przyczynić się do skuteczniejszej ochrony i promocji tego dziedzictwa architektonicznego.

Jak więc dziś rozumieć i interpretować pojęcie „poniemieckie"? Kluczowe będzie zrozumienie, że jesteśmy w posiadaniu unikalnej wartości tradycyjnej architektury ludowej z jednej strony, a z drugiej zagrożeń wynikających z braku świadomości i niewłaściwej modernizacji. Znaczenie będzie miała edukacja i podnoszenie świadomości na temat zachowania lokalnej architektury. Oprócz aspektów estetycznych i historycznych, ważne jest również zrozumienie, jak architektura ludowa wpływa na poczucie tożsamości i przynależności wśród lokalnych mieszkań-

ców. Kiedyś przybysze dziś są, jak powiedział Wilfed, „Nowymi Ślązakami”[100], ludźmi stąd.

[100] W przeciwieństwie do „Starych Ślązaków” mając na myśli niemieckich mieszkańców tych ziem.

Bibliografia:

Architektura Sudecka, (2024). Pobrane 26 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/groups/496567307137794/

Archiwum Dolnego Śląska, (2024). Pobrane 29 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/archiwumdolnoslaskie

Bormann, A. (2021). Wielka Izera: Wielkie dzieło małego wydawnictwa, „Schlesien heute" 12/2021, Pobrane 29 czerwca 2024 z: https://www.schlesisches-museum.de/pl/referat-kultury/publikacje/wielka-izera-wielkie-dzielo-malego-wydawnictwa

Centrum Domów Przysłupowych, (2022). Ośrodek Edukacji Krajobrazowej w Wolimierzu. Model biznesowy, strategia rozwoju działalności odpłatnej. Pobrane 25 czerwca 2024 z: https://centrumspoleczne.lesna.pl/wp-content/uploads/2023/06/koncepcja_CDP_OEK_www.pdf

Czerwona lista zabytków Dolnego Śląska, (2024). Pobrane 20 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/CzerwonaListaZabytkow

Dolina Domów Przyslupwych (2024). Probane 27 czrwca 2024 z: https://www.facebook.com/dolina-domowprzyslupwych/posts/pfbid028GVqn5eSaqK-d8ui1zFvvzMKag16TC6XxWKSidhto2xea7WxgAnBWp-Jw1Aw1AwT2RBual

Domy Przysłupowe, (2024). Pobrane 29 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/groups/domyprzyslupowe1/

Duchy Sudetów. Historie przedwojennych mieszkańców, (2024). Pobrane 18 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/duchysudetow

Forum Obywatelskie, (2015). Partnerstwo dla Regionu Karkonoskiego. Zespół koordynacyjny. Tezy Karkonoskie II - zarys Strategii Zrównoważonego Rozwoju Regionu Karkonoskiego. Pobrane 28 czerwca 2024 z: http://karkonoskie.org/wp-content/uploads/2019/03/1510-fin.-red.-TEZY-KARKONOSKIE-II.pdf

Fundacja Dolina Domów Przysłupowych, (2024). Pobrane 27 czerwca 2024 z: https://takkaona.wixsite.com/dolinadomowprzyslupo/

Fundacja Dolina Domów Przysłupowych, (2024b). O nas, 2. Działania w ramach zadań publicznych. Pobrane 27 czerwca 2024 z: https://takkaona.wixsite.com/dolinadomowprzyslupo/o-nas

Gersdorf, A.T. (2022). Dzienniki podróżne 1765-1800. Wyd. Wielka Izera.

GK, (2024). 08.04.2024, Kurortom w Polsce grozi betonoza. Znany hotelarz apeluje do samorządowców. Pobrane 29 czerwca 2024 z: https://www.propertynews.pl/hotele/dlaczego-samorzady-nie-walcza-z-betonoza-w-kurortach,156409.html?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR2jBel1LsMZ9hyg-CfJMw8iwfQX7ZtTwV24q-ZvT00tIZtwseg927kdVng_aem_ompJlSip3Xa9p7oTsoAs7Q

Lipin, A. (2022). Co zostało po Adolfie?. Pobrane 27 czerwca 2024 z: https://www.goryizerskie.pl/?file=art&art_id=3351

Mihalic, T. (2020). Conceptualising overtourism: A sustainability approach. Annals of Tourism Research 84, 103025. https://doi.org/10.1016/j.annals.2020.103025

Nj24, (2021). Daje głos starym wędrowcom. Aby Góry Izerskie wyszły z cienia Karkonoszy. Pobrane 29 czerwca 2024 z: https://nj24.pl/daje-glos-starym-wedrowcom-aby-gory-izerskie-wyszly-z-cienia-karkonoszy/

Nowicka, J. (2024). Odbudował, ale czy odwiedzał?, rozmowa z Krystyną Zachwatowicz, „Spotkania z zabytkami", nr 3/2024. Pobrane 29 czerwca 2024 z: https://spotkaniazzabytkami.pl/odbudowal-ale-czy-odwiedzal/

Rodowicz, A. (2019), 2 lipca 2019, Izerska Troja. Pobrane 19 czerwca 2024 z: https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/ludzieistyle/1798448,1,izerska-troja.read

Rogowski, M. (2023). Diagnoza i optymalizacja turystyfikacji (zjawiska overtourism'u) w parku narodowym, Pobrane 25 czerwca 2024 z: https://kpn.gov.pl/pliki-do-pobrania/otworz/a5a99070-0634-4b25-aea6-302b32fb3d4f.pdf

Rohkam, H. (2021). *Baudy* i ich mieszkańcy. Historia schronisk zachodnich Karkonoszy. Wielka Izera.

Ruinersi na Dolnym Śląsku, (2024). https://www.facebook.com/groups/ruinersi/

Slowhop (2023). Ruinersi 2023. Pobrane 29 czerwca 2024 z: https://blog.slowhop.com/pl/ruinersi-2023

SOKiAS, (2024). 17.04.2024, Karpacz – niechlubny lider! 459 miejsc noclegowych na 100 mieszkańców!. Pobrane 25 czerwca 2024 z: https://sokias.pl/karpacz-niechlubny-lider-459-miejsc-noclegowych-na-100-mieszkancow/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR3mBrxj4X4oAminSiGYE6yrsWUVIsEayScH9hfIF-O31AIP4bq1n2HGSk4_aem_AuFSaJyk_8G4Ga6ZIFAkSQ

Solska, J. (2019). 23 lipca 2019, Tadeusz Gołębiewski i hotelowa gigantomania. Pobrane 19 czerwca 2024 z: https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/rynek/1801008,1,tadeusz-golebiewski-i-hotelowa-gigantomania.read

Stary dom w remoncie, (2024). Pobrane 19 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/groups/773048867407973/

Stowarzyszenie FLINS, (2023). 09.08.2023, Projekt nowego studium odrzucony. Pobrane 27 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/reel/1383031582258186

Stowarzyszenie FLINS, (2024). Stowarzyszenie FLINS ze Świeradowa Zdroju. Pobrane 27 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/stowarzyszenieflins

Sudecka architektura regionalna, (2024). Pobrane 29 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/groups/212071120334150/

TV Zachodnia (2024). 17.05.2024, Koncepcja Ponadlokalnej Strategii Zrównoważonego Rozwoju Subregionu Karkonoskiego. Pobrane 29 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/zachodnia.tv/videos/1625723954929730

Waniek, H. (2021). Finis Silesiae. Görlitz-Gleiwitz, Wydanie 3 23-55,. Silesia Progress

Wawrzyńczak, M. (2018). Michelsbaude: historia nieistniejącej izerskiej gospody. Wielka Izera.

Wawrzyńczak, M. (2022). Podróżnicy w Górach Olbrzymich 2. Antologia tekstów źródłowych. Wielka Izera.

Wydawnictwo Wielka Izera, (2018). 9 września 2018. Pobrane 09 czerwca 2024 z: https://www.facebook.com/wydawnictwowielkaizera

Niżej. Minima oikologia (I)

Paweł Paszek



Come and go with me to that land.
African American Spirituals

[…] and you've no idea how confusing
it is all the things being alive.
Lewis Carroll, *Alice in the Wonderland*

Prawdziwa droga prowadzi przez linę, której nie rozpięto na wysokości, tylko nieco ponad ziemią. Zdaje się, że przeznaczona jest do tego, żeby dbać bardziej o potknięcia niż o przekroczenia.
Franz Kafka, *Aforyzmy z Zürau*

There is not-yet-thought that never arrives – yet here we are thinking it in the paradoxical flicker of this very sentence.
Timothy Morton, *Dark Ecology*

Życie nie przestaje do nas docierać.

Nieodparte pragnienie myślenia zawsze jeszcze siebie samego, coraz częściej kojarzy mi się ze złymi snami, które stają na drodze szczęścia królewicza – gdyby ich nie miewał, nawet zamknięty w łupinie orzecha, byłby wesół, panując nieskończonym przestrzeniom[101]. Wszyscy coś śnią. Coś, a zwłaszcza sny królowania: „Tutaj, mój przyjacielu, stajemy wobec zasady wszelkiego marzycielstwa" (Schelling, 1987, s. 162). Cień, który kładzie się u podnóża tej myśli skrywa jeszcze inną zasadę – wahania, hezytacji, niezupełności. Nic tu z odkrycia. Ewolucje nie są stabilne. Ale część myślenia, która znajduje się poniżej pewności – część nieoświecona i nierozpoznana, part maudite – jest darem reszty krajobrazu poza gościńcem. Nagle, za stromą ścianą, ukazuje się ukryta dolina potoku Greenhead Ghyll: "The mountains have all opened out themselves, / And made a hidden valley of their own. / No habitation can be seen" (Wordsworth, 2006, s. 152). Zarosłe łozy wzdłuż rzeki marzeń i grząskie tereny obok wodnych cieków; ani rzeka, ani brzeg; bezścieżynowe pola i łąki łęgowe. Bezdroża i ubocza. Przekleństwo logistyki. Przyziemne błogosławieństwo przebywania i myśli.

Nigdy dość spekulacji. Spowita wyobrażeniami droga wije się w ciemności dolin. Wiedzie tropem lęków. W cieniu, nisko, przy ziemi, można wreszcie dotknąć zdrewniałej substancji, matecznika (Agamben, 2018, s. 19). Spekulatywne obrazy żywią sojusz z rzeczywistością. Wdrażanie w materię przebiega w domenach spekulowania i fantazjowania. Idea plastycznej przemiany w nas podsuwa myśl-obraz. Być może chodzi o życie w cieniu subtel-

[101] Odwołanie do słynnej kwestii Hamleta, którą wypowiada w płonnej dyskusji z Rosencrantzem i Guildensternem w 2. scenie II aktu: "O God, I could be bounded in a nut-shell, and count myself a King of infinite space; were it not that I have bad dreams" (Shakespeare, 2001, s. 68).

ności, o dostrajanie bez końca: ensemble istniejących w istnieniu. „Być obecnym – to wejść w fantasia, czyli, ściślej, w pokazującą (się) zmienność" (Malabou, 2018, s. 60). Pierwsze ocalone znaczenie słowa fantasia (φᾰντᾰσῐᾱ) poprzedza jeszcze historię obecności. Życie wciąż do nas przybywa – pokazuje siebie w zmianie, którą jest. „Docieramy do fantastycznego punktu przecięcia. Wszystko, co wkracza w obecność, pojawia się już zmienione, substytuując samo siebie. Taki jest źródłowy ontologiczny fantazmat. Obecność wymienia się źródłowo na swą modyfikację" (Malabou, 2018, s. 60). Dlatego splątanie energii i materii, ów niezrównany twist żyjącego, to wciąż bardziej incydent niż reguła. Coś, co budzi nienazwany lęk. Ślady znikają w niemetafizycznych ciemnościach. Stoimy w oddali nas samych. Trochę jak we śnie. Daleko bardziej niż klarujące języki pewności sięga niepewność. Ciemna aura nieznacznie emanuje z rzeczy i zjawisk nie opanowanych przez metody i dyskursy. Niedefinitywne fabuły, doświadczenia estetyczne, ciemne fikcje, skażone laboratoria, opuszczone infrastruktury, biedne przedmioty, obiekty poza obiegiem i to, co obok-ludzkie współtworzą życiowe kompleksy. Odpowiadają im filozoficzne fabuły, mapy i klastry słabej, niskiej ontologii, mówiące „coś" o małym byciu, poharatanym istnieniu, tkwiącym w sobie we wszystkich wymiarach – na zewnątrz i do środka, pozostającym w oszałamiającym zespole splątań, w dynamicznej przemianie. Ostoje życia i repozytoria hipo-ontologicznych obiektów przybierają formę metonimicznej pętli: "[...] dinner table, house, street, neighborhood, Earth, biosphere, ecosystem, city, bioregion, country, tectonic plate. More over and perhaps more significantly: bird's nest, beaver's dam, spider web, whale migration pathway, wolf territory, bacterial microbiome. And these places, as in the concept of spacetime, are inextricably

bound up with different kinds of timescale: dinner party, family generation, evolution, climate, (human) 'world history,' DNA, lifetime, vacation, geology; and again the time of wolves, the time of whales, the time of bacteria" (Morton, 2016, s. 10)

Możliwość myślenia zawsze jeszcze czegoś, co jest życiem. To nie tylko osłabiony, niedoświetlony negatyw Schellingowskiej intuicji, ale również możliwy początek niezbrojnej partyzantki za liniami tożsamości i identyczności: „niemożność rozpoznania w żadnym znaku i żadnym obrazie: oto pokój – albo […] pobyt – tułaczy, cierpliwy, zagubiony wśród nocy – w nierozpoznaniu" (Agamben, 2018, s. 88-89). Dywersja w pewnych warunkach przypomina ironię. Nieproduktywne przebywanie i myślenie w cieniu, praca niedyktowana logiką nadmiaru logoi (Rabinow, 2003, s. 8), jeśli nie lepiej, to intensywniej niż jasna kalkulacja kapitalnych sensów, oprowadza po załamkach i dolinach bycia. Wiedzie w zakamarki i kąty, w miejsca-łęgi, w miejsca-lasy, tam, gdzie zbiera się cień, gdzie wilgoć i ruderalne siedliska, gdzie żywina.

Pokój: las, niżej

Las to refugium. Bąbel przestrzeni albo fałd, który zawiesza perspektywę, mąci klarowne widzenie. Ciemniejszy ostęp oddziela od historycznego sensu i ekonomicznego celowania nieuchwytny horyzont. Miejsce po historii i ekonomii przejmują fabuły tego, co się zdarza i nieścieżynowy szlak naszych stóp. Możliwe, że uda się, choć przez chwilę, poczuć fakturę pewnego braku – lukę w korelacji egzystencji i rachunku wypełnia zdrewniała substancja, *hýle* (ὕλη), początek, ściółka, próchnica.

Przejście przez próg sprawia, że nagle z większą intensywnością kreślą się w nas figury oswajania, rozgadują dyskursy terapii i nawiedza nas widmo racjonalności, montującej gorączkowo znaczenia wywołane z pamięci, z poruszonego sedymentu. Znaki fuzji. Jeszcze przez chwilę wyobrażenie przedśmiertnie drga. Wraz z przejściem w tryb uważności zaskakuje nas różnica skal. „Dzieje się" codzienności i „dzieje się" leśnej ostoi. Oczywiście, każda skala musi być skończona, jeśli ma służyć poznawczej mierze. Las jest też ograniczoną przestrzenią, to również oczywiste. Ale gdy przebywamy w lesie nie otaczają nas kapitalne teleologie, przebywamy offline, tułamy się bezimiennie, w pokoju. Najpierw jednak zmącenie.



Il. 1. Fot. Autor

W sylwicznym łożysku nie wiąże nas marszruta środków zaradczych, skutecznych argumentacji. I choć sami jesteśmy agenturą kulturowego nadmiaru, to w lesie nie konkurują o nas ani rynki,

ani produkty. Stajemy się nieproszonymi gośćmi, którzy mogą kręcić się tu i ówdzie. W lesie nie przechwytują cię historie zarządzania sensem i egzystencją. W lesie otaczają cię sposoby życia. Jesteś jednym z nich: "Do not be afraid" (Morton, 2016, s. 5). Każdy świeży wykrot może stanowić niezłe legowisko, dobrą osłonę przed zawieruchą. Wykroty dają do myślenia.

Najlepsze z opowieści, którymi raczy się nasz gatunek, sprowadzić można do plastycznego kształtowania przedmiotu tak, aby pasował do braku. Coś w rodzaju odwrotnej kineplastyki. Dopasować rzecz, znaczenie, obraz do luki, ale w taki sposób, by ją zachować, by przemieścić jej funkcję w sens. Organiczne kompleksy molekuł wciąż drżą na swój widok. Ale może to tylko przedpole życia, które nazywamy świadomością, wiedzą, zrównoważonym rozwojem, komfortem czy ekologią. I dopiero kiedyś negentropiczna konstelacja materii osiągnie pierwszy oczekiwany stopień superbioorganizacji. Spekulacja ta nie będzie wszystkim obojętna, jest kolejnym przejawem lęku napływającego z ciemności, w której niknie ślad, a jednak, coś istotnego oddaje ona nam do dyspozycji – myśl, że życie jest zawsze bardziej jakąś możliwością. Metamorficzne, ulegające już zawsze przemianie, splątane: "Things are exactly what they are, yet never how they appear, yet appearance is inseparable from being, so a thing is a twisted loop like Mobius strip, in which the twist is everywhere, it has no starting or ending point. Appearance is the intrinsic twist in being" (Morton, 2021, s. 26-27).

Organizmy są odmianą obiektów. Tak jak wszelkie inne obiekty emitują czas i przestrzeń. W projektowaniu i realizowaniu czasu oraz przestrzeni obiekty nie rywalizują z antropologicznym projektem fabrykującym idee w logistykę tudzież w systemy zarządzania. Obiekty pozostają w cieniu, we własnej intymności,

podobnie jak życie, dlatego na końcu ścieżki samorozwoju pod auspicjami konieczności zarządzania i wydajności spoczywa widmo algofobii, która jest tylko odmianą lęku przed życiem.

Życie jest własną fundacją. Wytwarza własne warunki. Podjęcie tego tropu prowadzi do odkrycia zadziwiającej zbieżności: opowieści również tworzą warunki dla samych siebie. W pewnej mierze wszystko zawiera w sobie fabułę własnych dziejów. Wszelkie obiekty przecina ryft czasu. Między życiem i opowieścią biegnie istotowy uskok. W ten sposób można myśleć kolektywne bycie – hipo-ontologiczne asamblaże organizmów i obecności, które zawiązują trupę i zakładają scenę zamieszkiwania. Życie zawsze jest jakąś możliwością, nieuchronnie znosi i niesie w sobie lukę, wadliwą partię siebie, która jest własną śmiercią, apoptozą. Zadanie istnienia to ćwiczenie w przymierzu ze szczeliną, która biegnie przez istniejące: "in order to exist at all you have to have an intrinsic invisible crack running all the way through you" (Morton, 2021, s. 78). Nurt ujemnej entropii w końcu dociera do delty.

Obserwacja świata – założywszy, że spojrzenie wędruje wertykalnie, od góry do dołu i z powrotem – przynosi dość pospolity wniosek, że masa życia zawsze wzrasta w dolnych partiach, na nizinach. Im niżej, tym życie gęstnieje – splątane w pulsujących kolektywach, różnicuje się, komponuje w rodziny, symbiozy, asamblaże. Dowód jest blisko, zazwyczaj „tuż, tuż". Na klepisku. Przewaga roślin i zwierząt w całościowym rachunku biomasy – te, jak wiemy, trzymają się powierzchni ziemi. Myśląc tę niską sferę najpierw wyobrażam sobie, a następnie czuję, przyjmuję niestabilną pozycję: antropologiczne kucanie. Doświadczeniowe i poznawcze „kucki" są sytuacją, w której da się myśleć coś w rodzaju hipo-ontologii. Niska perspektywa, worm-eyes view,

oznacza nowe spojrzenie w nieznanym ciele, w nierozpoznanej formie. Życie wciąż do nas dociera, co również znaczy: odnajdywać siebie przemienionym po niespokojnych snach (Kafka, 2022, s. 70).



Il. 2. Fot. Autor

To, co nazywam przysłówkiem niżej, można pomyśleć jako wydarzenie, które nie niesie z sobą – ani jako założenia, ani jako konsekwencji – projektu metody. Jest raczej fabułą, czyli tym właśnie, co się przydarza i co może się przydarzyć. Pretenduje do praktyki „bycia w kucki" – czegoś w rodzaju zbliżania się, podchodzenia bez podstępu.

Niżej posiada najlepsze warunki, by stać się doświadczeniem. Czyli tym, czego usilnie poszukujemy, rozgorączkowani w dys-

putach, uwikłani w języki, w dyskursy, nieustannie strosząc pióra wobec strat.

Niżej to eksperyment i zamiar. Droga myślenia i dzielności, która w hybrydowej formie zamienia się w sposób życia, otwiera na siebie i angażuje aktualność. Negatywna aktywność oznacza tu ruchy subscendentne w przeciwieństwie do pozytywnej aktywności, która sprowadza się do kolonizowania zewnętrzności sensem. Niżej jest rodzajem nasłuchiwania.

Niżej zaczyna się tam, gdzie światło napotyka przeszkody, tam gdzie wzmaga się cień. W ten sposób orientuje w stronę regionu zagrożonego, nazywa konkret i fragment topograficzny, niepełny adres, utracone współrzędne. Niżej należy więc rozumieć zawsze z pewną rezerwą, jako luźną inwitację, zaproszenie tam, gdzie horyzont wprawdzie nie sinieje w odchodzącej dali, bowiem jest tu, blisko, bardzo blisko, ale jak przystało na prawdziwy horyzont, nie pozwala na objęcie, wymyka się, tropi nieuchwytność. Niżej to sfera przylegania, podobna do linii przyboju, ruchliwa, zmienna, senna, graniczna.

Dżdżownice: pochwała cienia, poświata

Po prostu lubię deszczowe dni późnego sierpnia, zwłaszcza ich wieczory, gdy wraz z nadejściem zmierzchu deszcz ustaje i przygaszone przejaśnienia wskazują na koniec dnia. Jeszcze nie docierają żadne jednoznaczne oznaki niechybnie pełznącej ku nam jesieni, ale te wieczory, w jakiś niewyjaśniony sposób, przemycają już letnią zupełność. Przejście pory w porę. Dobrze to wszystko znali i skutecznie przewidywali najstarsi, ale już nie znają i nie przewidują. Zmiana coraz bardziej dotyczy wszystkich. Tym bardziej pozwalam sobie na oddech. Sierpniowe wieczory po desz-

czu są wdzięczne. Zachęcają do wałęsania się, do przechadzek. Nie grozi już całkowite przemoknięcie, bo kłębiasto-deszczowe spiętrzenia chmur w części wyczerpały swe zasoby, a w części przesunęły się na południe. Moment po deszczu jest właściwy dla drobnych skal. Odprężenie w skrytości. Miary, których zwykle nie rejestrujemy, mają swoją chwilę po deszczu. Niewspółmierność, o której myślę przeszywa rzeczywistość, choć jest tylko fragmentem, drobnoskalowym i wyodrębnionym polem spotkania. Kiedy wolno schodzę pochylonym łagodnie na południe zboczem niewielkiego sadu, co któryś krok, po tym, jak podeszwa zagłębi się lekko w rozmokłej ziemi, spod jej powierzchni dobywa się i do mych uszu dociera specyficzny dźwięk – mieszanina ledwie słyszalnego zasysania, wodnego szmeru, miękkiego chrobotu, przelewania się. Do znanych dźwięków kroczenia po rozmokłym gruncie, powiedzmy, dźwięku taplania się w błocie, chlupotu i bulgotu, dochodzi rozchodzący się koncentrycznie odgłos pośpiesznej mobilizacji podziemnej fauny.

Wydaje się, że za te odgłosy przede wszystkim odpowiada pospolity gatunek skąposzczeta, który w dżdżyste wieczory i noce od wiosny do początku jesieni, licznie opuszcza ziemne siedlisko. Wprost – wszelki przedstawiciel Lumbricidae, który wychynął na powierzchnię, czy właśnie decydował się to zrobić, w promieniu kilku czy kilkunastu metrów, odczuwając drgania spowodowane moimi krokami, przerażony tylko sobie znanym przerażeniem, jednym skutecznym skurczem delikatnego ciała, znika w podziemnym przytulisku. Dźwięk, który wówczas da się słyszeć, jest pogłosem ucieczki, bioakustycznym znakiem pewnej realności i pewnego sposobu życia, które wiążą się w obecność powszechnie rejestrowaną wśród najniższych elementów rejonu antropologicznej kolonii. Dźwięk świadczący o ruchu dżdżow-

nic jest dorzeczną ścieżką, taktylnym linkiem do przestrzeni, których właściwości i jakość oddaje przysłówek niżej. W tych okolicznościach nie tylko znaczy, ale przede wszystkim stanowi – to właśnie w niżej dzieje się ucieczka, ratowanie życia. Nawet jeśli salwująca reakcja dyktowana jest bardziej instynktem niż pamięcią, stanowi ona element rodzaju realności. Wreszcie, to doświadczenie otwiera na inne pojmowanie i realizowanie domen przebywania pośród innych istot, obiektów i zjawisk. Zasiedlamy zasiedlone od dawna siedliska. Chodzi więc o coś, co nie należy ani do dyskursu konieczności, ani do promocji jakiejś konkretnej sfery metafizyki – mam na myśli zażyłość jako formę przyległości. Biotop to zgęstką obiektów i ruchu, bytowości, które na siebie nastają, przylegają do siebie, za-żywają rzeczywistość.

W niżej wkraczamy w pole realnej koegzystencji i kohabitacji. W tej perspektywie dżdżownicowe doświadczenie oznacza wejście w pole ciemności. Niżej oznacza zstąpienie tam, gdzie zasięg ma ciemne i nierozpoznane, otwarte i niesamowite: "[...] this feeling of openness, this uncanny sensation of finding ourselves somewhere and not recognizing it, is exactly a glimpse of living less definitively, in a world comprised almost entirely not of ourselves" (Morton, 2021, s. 37). Odpowiedzią jest delikatny ruch, jak wówczas, gdy zanurzeni w ciemności doznajemy poznawczego blackoutu. Bez wprawy poruszamy się śladem dotyku, śladem przyległości – jesteśmy zbliżaniem się, hezytacją, czujnością, nierozpoznaniem.

Schodzenie niżej ma w sobie coś ze wstępowania w ciemność. Pole życia odsłania się w cieniu. Jun'ichiro Tanizaki w swych blisko stuletnich medytacjach o tradycyjnej japońskiej architekturze – będących w istocie medytacjami o pewnym sposobie zamieszkiwania – roztacza wizję przebywania w półmroku zapośredni-

czonym przez architektoniczną organizację przestrzeni. Bycie, które orientuje się w stronę autentyczności, jest byciem w cieniu. Dla Tanizakiego tradycyjna japońska architektura staje się dobrą sceną dla tego rodzaju bycia. Przybytki przestrzenne tworzą warunki dla wydarzeń i przeżyć. Skryty w ustroniu przyświątynnego ogrodu japoński wychodek kawaya to sensu stricto laboratorium uważności: „Jest zawsze oddalony od głównego budynku, z którym łączy go przykryty oddzielnym zadaszeniem pieszy ciąg. Stoi zwykle w zadrzewionym kącie ogrodu, dokąd dolatuje świeży zapach liści i mchu. Nie da się wprost opisać uczucia, jakie nam towarzyszy, kiedy przykucnięci w półmroku, patrzymy na ogród lub pogrążamy się w zadumie, a co jakiś czas od strony shōji płyną refleksy bladego światła" (Tanizaki, 2016, s. 17). Blade światło stanowi podglebie półmroku. Cień i ciemność, inaczej niż światło, prowadzą myślenie. Wstępować w zacieniony rewir oznacza przechodzić osobliwy tuning – strojenie, które nie ma związku z konformistycznym dopasowywaniem się do sytuacji z racji zamaskowanej woli zysku czy tchórzostwa. Przeciwnie, wstępować w ciemność to przechodzić proces akomodacji, który zawsze jest pozbyciem się czegoś. W ciemności stajemy się sobą przez nierozpoznanie. Stajemy się nie przez zysk, ale przez stratę. Władza wyobrażenia ustępuje wobec energii uważności. Dlatego właśnie szlak architektury cienia prowadzi do świadomego snu: „widzialna ciemność zalegając w domach, szczególnie sprzyjała przywidzeniom, złudzeniu, że dostrzegamy widma, to pojawiające się, to znikające, a ciemność ta napawała nawet większym lękiem niż ciemność panująca na zewnątrz. To w takiej zapewne ciemności grasowały stwory i upiory" (Tanizaki, 2016, s. 66). Pojawiające się i znikające widma pouczają o życiu, które zamieszkuje. Wydaje się, że to właśnie ten dynamiczny

element, w głównej mierze, odpowiada za przemianę tradycyjnej japońskiej architektury, moderującej grę cieni, w szczególną doświadczalną architektonikę ciemności – scenę uważnego bycia, przeżywania *mono-no aware*, japońskiej wersji *lacrimae rerum*.

Dlatego też, jak pisze Tanizaki, japońskie *kawaya* to „najlepszy wyraz *fūryū*" (Tanizaki, 2016, s. 18). „Pływ wiatru" (fū – wiatr i ryū – płynąć) oddaje coś w rodzaju idei ruchomej równowagi, która odrzuca perfekcję, a przyjmuje niedoskonałość. Jest więc bardziej praktyką niż celem. Czymś na kształt ćwiczeń w cieniu. Z wydestylowanych estetycznych domen, fūryū przemieszcza się do sposobów przeżywania codzienności: „Nasz duch powinien płynąć przez życie tak jak wiatr płynie przez przyrodę" (Tanizaki, 2016, s. 18). Proste skojarzenie nie tworzy efektu symbolu czy alegorii, nie jest wprawieniem w ruch młynów semiozy, ale otwarciem na sposoby życia, oczyszczeniem przez ciemność: „wygaszenie wyobrażenia jest przebudzeniem. Ten, który wstaje, wie jedynie, że śnił, wie jedynie o pustce swego wyobrażenia, jedynie o śpiącym. Lecz sen, który sobie teraz wyobraża, niczego już nie śni" (Agamben, 2018, s. 172). Jeśli antropologiczne kucki są jeszcze wyobrażeniem, to bycie kucające zbliża się już do pustki swego wyobrażenia – sen, który nie zapoznaje, że śni, bardziej jest sposobem życia aniżeli iluzją czy projekcją, której nie należy osiągać, bo wówczas ukaże ona tylko swe widmowe ciało, godną terapeutycznych amputacji podświadomość.

Niżej to zejście na poziom krajobrazu, który dlatego, że pozostaje splątany ze sposobami życia – tak jak w przypadku doświadczania lasu i doświadczania ucieczki dżdżownic – staje się przeszkodą do przyjęcia: „Krajobraz przeszkadza mi w myśleniu – rzekł cicho – i sprawia, że moje rozważania stają się chwiejne jak wiszące mosty na wzburzonej rzece" (Kafka, 2016, s. 65).

Kafkowskie niby-obrazy budzą, lecz nie budzą ze snu, a do „snu", który „niczego już nie śni". Chodzi zwłaszcza o te, które tracą wyrazistość konturów na rzecz zacienionej strefy: „w owym miejscu, w ciemnym mchu, jestem śmiertelny" (Kafka, 2016, s. 579).



Il. 3. Fot. Autor

Wstępowanie w ciemność, które wiedzie przez pola splątanego życia, oznacza również wchodzenie na ścieżkę śmiertelności. Cień nie jest tkaniną bezpieczeństwa. Nie stanowi zbawczego palium, w które można odziać bycie. W ciemności bycie dociera do swego domostwa, którym jest jego obnażenie. Dlatego nie każda myśl okazuje się myślą zamieszkującą. Dopiero ta, która siebie znosi. Z tą intuicją Damascjusz, ostatni scholarcha ateńskiej szkoły, kilkukrotnie zawieszał dzieło swoich ostatnich lat: „w moim wywodzie tylko to zasługuje na pochwałę, że sam się on potępia, przyznaje do tego, że nie widzi jasno i pozostaje w nie-

mocy spoglądania na światło" (Agamben, 2018, s. 12). Następnie, po pewnym czasie, ostatni diadoch filozofii pogańskiej, znów zatapiał się w refleksji. Poszukując najlepszej, w jego mniemaniu, figury dla najistotniejszej dlań rozterki, odnalazł ją wreszcie pośród najniższych rejestrów – było to klepisko damasceńskiego gospodarstwa, które ledwie pamiętał z czasów dzieciństwa; coś, co nie jest nawet miejscem, a co wówczas nazywano *hálōs* (ἅλως).

Nie tylko to, co nigdy nie może być pierwsze, ale także to, co znajduje się (w) niżej „niknąc, roztacza przyćmioną łunę początku" (Agamben, 2018, s. 16). Hálōs, owa dziwna poświata, dotyka nas wśród ciemnego mchu: tam gdzie stajemy się śmiertelni, to znaczy stajemy naprawdę; tam, gdzie uchodzą dżdżownice, to znaczy niżej.

Jimenéz: łagodna tęsknota bez granic

Nie znika poświata dziwności. Osioł i jego ludzki piastun – którego nie poznajemy z imienia – włóczą się, odpoczywają, obserwują i uczestniczą, wykonują drobne prace, wymieniają spojrzenia i poglądy, spotykają inne istoty. Coś pomiędzy dwojgiem bohaterów – coś, czego nie sposób ustalić i określić – stanowi o energii ponad stuletniej opowieści. Andaluzyjska elegia Platero y yo Juana Ramona Jiméneza jest dziwaczną elegią[102]. Z dziwaczną dedykacją, wpisaną w jeden z ostatnich

[102] Juan Ramon Jiménez (1881, Moguer – 1958, San Juan na Portoryko) prozy *Platero y yo* pisał około 1905 roku, kiedy w ramach autoterapii wrócił do rodzinnego Mogueru – dzieło to powstawało „podczas kilkuletniego pobytu pisarza w rodzinnej miejscowości, dokąd przeniósł się z Madrytu po śmierci ojca. Wydanie z 1914 roku nie jest kompletne; takie jest dopiero wydanie z 1917 roku i obejmuje sto trzydzieści osiem niewielkich rozdziałów opatrzonych numerami i tytułami" (Ogłoza, 2018, s. 157-158). Drugie wydanie stanowi pełną wersję historyjek z osłem w roli głównej, które stanowią w ścisłym sensie poetyckie, to

rozdziałów krótkiej książki, w której radość i smutek tkwią w bliźniaczym uścisku: „Miły Srebrzynku, kłusaczku, osiołku mój […]. Dla ciebie ta książka, która mówi o tobie, teraz, gdy już potrafisz ją zrozumieć" (Jiménez, 1962, s. 174). Konsternacja kulminuje w słowach „potrafisz ją zrozumieć". Antropomorficzna projekcja, substytucja i suplementacja. A jednak, zostaje posmak czegoś nie do rozstrzygnięcia i nie do oszacowania, powidok albo hipnagogiczna sylweta. Na granicy światów, które domagają się jakiejś cielesności, czujemy tekstury: „mouthfeel", „thinkfeel", „truthfeel" (Morton, 2021, s. 61). Raz poruszona nierozstrzygalność nie pozwala o sobie zapomnieć. Nieusuwalna fałda drażni za każdym razem, kiedy usiłujemy wygładzić powierzchnię rzeczy i zjawisk świata, który zamieszkujemy. *Platero y yo* Jiméneza jest dziwną elegią, także dlatego, że wyłamuje się z tradycyjnej formy elegijnej. Elegia ta jest pełna przygód, wertowania w katalogu istnień i obiektów, które tworzą bardziej ensamble niż wspólnotę. Peryferia zaludnione i zazwierzęcone przez żywe i umierające obecności, rezydujące we wspomnieniach i niepamiętaniu. Dziwaczne persony, półtożsamości i nietożsamości: Darbón (lekarz Srebrzynka), Salud (mleczarka), Arrenbury (woziwoda), Sarito (służący Rozaliny), Pinito (głupiec), Villegas (pijak), Lipiani (żebrak), Raposo (kołodziej), czeredy dzieciaków, Lord (piesek), „stara koza", Diana (suka), „parszywy pies", „oszczeniona suka", „zły duch", pijawka. Perypetie osobliwych asamblaży przeszywają skryte za lekką formą napięcia, które obracają nierozłączne bieguny afirmacji i melancholii, partycypacji i wycofania. Tyle tu harmonii rustykalnego bycia, ile natywnego

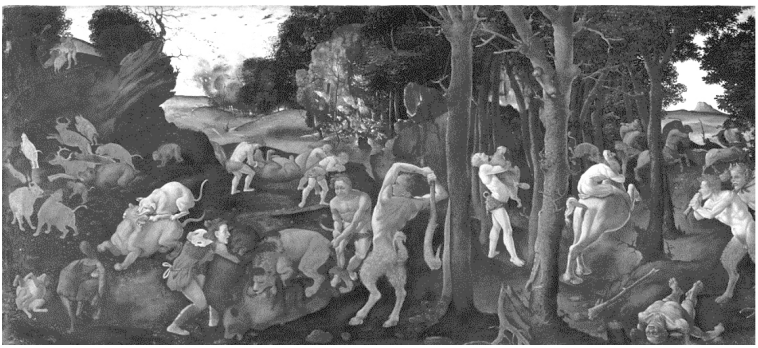
znaczy twórcze, re-kreacyjne przekształcenie rzeczywistego i doświadczonego. Wiele wskazuje, że Platero y yo jest efektem zamierzonej rekonwalescencji – pisanie miało pomóc Jimenézowi przejść życiowy kryzys.

brutalizmu. Nad wszystkim trzyma pieczę tchnienie geniusza miejsca ubocznego, zjawa postfaktyczności, bowiem znaczące dzieje opuściły już Huelvę, a miejscowość Moguer, położona tuż obok Palos de la Frontera, niegdysiejszego gniazda konkwisty, to już tylko reszta ze świata i z historii, „ubogie miasteczko ludzkich radości i smutków, występków i szlachetności" (Strasburger, 1962, s. 175), miejsce jakiegoś życia, miejsce niżej. Dlatego też przeświadczenia, że prozy *Platero y yo* to nieaktualne dzieło pewnej literackiej tendencji i bezwartościowe stanowisko archeologiczne sprzed stu lat, uznać należy za zupełnie błędne. Opowieści o oślo-człowieczym tandemie dosłownie wstępują w synchronię z dzisiejszym. To wieść przybywająca z niskich rejestrów – z antropologicznych kucków – która nastraja poznawcze, emocjonalne i sensytywne aparatury, czyniąc je czułymi błonami wobec słabych wibracji życia na uboczu, życia na „niskościach".

Andaluzyjska elegia: „Pole zostało samo ze swymi drzewami i z cieniem swoich drzew" (Jiménez, 1962, s. 90), to również andaluzyjskie wesele: „Z odświętnego miasteczka, rozjaśnionego czerwono aż ku niebu, dochodzą tęskne, ochrypłe walce w łagodnym powiewie wiatru" (Jiménez, 1962, s. 90). Przestrzeń w *Platero y yo* to przestrzeń oikologicznego przedzierzgania. Moguerskie peryferia stanowią tu znacznie więcej niż scenę czy tło przygody. Rysowana w lekturze topografia utrzymuje się w napiętej metonimicznej relacji wobec zdarzeń, oddaje rytm poszczególnych zjawień i nieobecności, pełna zakamarków, kształtów i cieni przynależnych niemistycznym obiektom realności – topografia ta jest integralną częścią i jeszcze jedną bohaterką owych fabuł, fantazji, jawienia się, a jednocześnie stanowi szczególny ontologiczny gościniec i aktyw bycia. Dosłownie emituje czas. Dlatego lekturze Platero y yo wciąż towarzyszy efekt mozaikowych, wie-

lobarwnych przyległości – w każdym z rozdziałów to, co żywe przylega do nieożywionego, antropologiczne przylega do animalnego, flora i fauna, obecność i nieobecność, podmiotowość i niepodmiotowość ujawniają swoje zaskakujące splątane stany, współistnieniowe kolektywy. Ulice niewielkiego miasteczka, niskie kamienice, tarasy, opłotki, osady, przysiółki, pola, pastwiska, lasy, źródła, dukty, rzeki – tak przedstawia się ta wielopoziomowa sceneria bytowości nieordynarnego niskiego życia. Krótka książka Jiméneza to właściwie traktat o ontologii przyległości. Tkanki tekstów nie zasłaniają tego, co opisują, tchną spowalniającym klimatem i sjestowym nastrojem prowincji, ale dzięki temu projektują wyobrażenie drobnego dynamizmu ledwie zauważalnych obecności, ćwiczą i stroją sensytywne bycie, co – przy niewielkim nakładzie sił – można przekuć na pewien rodzaj aktywności środowiskowej, wezwanie do mniej definitywnego współbycia.

Dziwna poświata witalnych kolektywów. Splątania i zgęstki tego, co już nieczłowiecze i tego, co jeszcze ludzkie; tego, co nie jest wiedzą i tego, co jest dyskursem. Linia przyboju, odsłaniająca i zasłaniająca brzeg, nieregularna gra oddalania i przylegania – to



Il. 4. Piero di Cosimo, Scena di caccia (public domain)

ekwiwalenty pewnej jakości, która cechuje uchodzące, wiotkie, nieznaczne niżej, ów derywat czasu i przestrzeni: poświata dziwnego regnum bez nazw i bez tożsamości. Pójść za nią oznacza niechybnie zbłądzić: „[…] pod czerwoną, chwiejącą się latarnią, skręca za róg samotny człowiek… Czy to ja? Nie. […] Kula obiega kręgiem, zroszona potem i miękka" (Jiménez, 1962, s. 90).

Fuego en los montes – 66. rozdział *Platero y yo* – rozpoczyna się dynamiczna sytuacja: „Dzwon na alarm! Trzy… cztery uderzenia… Ogień!" (Jiménez, 1962, s. 81). Dźwięk dzwonu przerywa kolację. Bohater-narrator odstępuje od wieczerzy i wraz z innymi wbiega na taras, który zgodnie z andaluzyjską tradycją architektoniczną, znajduje się na dachu niewysokiej kamieniczki. Z tarasu widać daleki blask – gdzieś na północnym wschodzie, w okolicach Luceny [del Puerto – P.P.]: „Jest wielki, bardzo wielki… To porządny pożar…" (Jiménez, 1962, s. 81). Niebo sierpniowej nocy na horyzoncie rozświetla łuna pożaru. W ciemnej scenerii, niby gotowej do kontemplacji, bohater-narrator, wydawałoby zgodnie z sentymentalnym protokołem, zachodzi w siebie, zapada się do swego wnętrza. Na fali introspektywnej refleksji kojarzy to, co widzi ze sceną malarską: „Na czarnym widnokręgu sosen odległy płomień zda się spokojny w swej ostro zarysowanej przejrzystości. Jest niby purpurowa i czarna emalia, podobny owemu Polowaniu Piero di Cosimo, gdzie ogień wyrażono jedynie czystą czernią, czerwienią i bielą" (Jiménez, 1962, s. 81).

Podany adres malarski nie jest jednak precyzyjny. Najbliżej przywołanego tytułu wydaje się pozostawać zaskakujący pejzaż, którego katalogowy tytuł brzmi Scena di caccia (ca 1485-1500). Olejne malowidło na desce, znajdujące się obecnie w The Metropolitan Museum of Art, przedstawia całkowite zamieszanie.

Byty różnego gatunku i proweniencji, zwierzęta, fauny, centaury, ludzie – słowem – wszelka istota żywa albo czyha na wszelką inną żywą istotę, albo ją zabija, albo ją pożera, albo ucieka, albo po prostu już nie żyje. Złowieszczy nastrój wzmagają ciemne tony, przez co odnosi się wrażenie, jakby wszechobecna atawistyczna agresja sprowadzona do jednego wielkiego aktu przemocy, pozostawała w organicznym związku z dusznym, miedzianym cieniem pokrywającym przedstawienie. Perspektywiczny pejzaż współgra z poszczególnymi epizodami w taki sposób, że całość jawi się niczym horyzontalny montaż z płonącą głębią. Pierwszy plan jest przejęty przez toczące się walki na śmierć. Wiodąc wzrokiem po frontowej linii przedstawienia natrafiamy na pewne przeszkody, bowiem w centralnej części malarz umieścił dwa drzewa. Pierwsze, bliższe widza, nosi na sobie ślady jakiegoś gwałtownego wydarzenia – nisko, niemal przy samej ziemi, widać złamany odrost, zaś nieco wyżej, zdarta kora przypomina zranienie. Jeszcze jeden detal zwraca uwagę – to samo drzewo w swej górnej partii daje schronienie zwierzęciu przypominającemu niewielką małpę. Drugie drzewo, odrobinę dalej, zdaje się nietknięte. Trudno dociec tu jednoznacznej motywacji kompozycyjnej dla tej arboralnej grupy w centrum sceny. Dopuszczalnym argumentem wydaje się wymuszony moment zawieszenia obserwacji zbierającej akty przemocy. Nie bez znaczenia wydaje się także to, że drzewa te stanowią swoistą ramę dla tunelowej głębi – stanowią coś w rodzaju bramy do centralnej perspektywy, która zatrzymuje się w głębi płonącego lasu. Nadto, na tle płomieni, w oddali od pierwszoplanowego harmideru, kroczy ciemna, ledwie dostrzegalna, diaboliczna postać. Jeszcze jeden istotny detal skupia na sobie ostrość spojrzenia – w dolnej części obrazu, po prawej stronie, leżą siniejące ludzkie zwłoki. Obnażone ciało,

które wciąż krwawi – śmierć została zadana niedawno – zostało ułożone na plecach z głową odchyloną w stronę oglądającego obraz. Szaleństwo przemocy dominuje całość.

Wydaje się, że dopiero dzięki powtórnej, nieco bardziej precyzyjnej obserwacji skupiamy się na zasłoniętej głębi. Wówczas objawia się spojrzeniu cały złowieszczy pożar lasu. Płomienie toczą ciemne zarośla, zmagają się z gęstwą mrocznego ostępu i z ciemnym przedstawieniem. Niepokój, który wynika z chaosu gwałtownej przemocy, przez obecność częściowo zasłoniętych płomieni, toczących wnętrze malowidła, zostaje dodatkowo spotęgowany – ogień dosłownie wydaje się być ogniem ciemnych, nieokreślonych energii.

Wyzierający z obrazu Cosimo panprzemocowy dynamizm, gwałtowność, nadmiar, chaos kontrastują ze spokojną medytacją bohatera-narratora Fuego en los montes. Uzasadniona jest zatem hipoteza, że wspomniane w prozie hiszpańskiego pisarza skojarzenie odnosi do innego obrazu Cosimo, mianowicie do znajdującego się w The Ashmolean Museum of Art and Archaeology, tworzonego tą samą techniką, pejzażu Incendio nella foresta (ca 1500-1505), którego tematem, wedle tytułu, pozostaje przedstawienie pożaru lasu w centralnej partii malowidła. Wizerunki toczącego bór ognia w Scena di caccia i w Incendio nella foresta są bardzo podobne: przede wszystkim kompozycja: płonący las w centralnej części przedstawienia pozostaje częściowo zakryty przez pierwszy plan, jest zasłaniany przez to, co dzieje się tuż przed oczyma widza. Tak w pierwszym, jak i w drugim obrazie, las zdaje się drążyć w głąb przedstawienia, jednak główne podobieństwo ujawnia się w domenie barw skrytego ognia. W obydwu przedstawieniach zwraca uwagę płomień, który płonie „czernią, czerwienią i bielą" (Jiménez, 1962, s. 81).

Tyle jeśli idzie o podobieństwa – istotniejsze pozostają różnice. W Incendio nella foresta jedyna gwałtowność i jedyne niebezpieczeństwo skupiają się w tajemnicy ognia. Istoty, które znajdują się na planie otaczającym ciemne i nieprzejrzyste lokum pożaru nie wydają się wrogo nastawione do siebie, nie nastają jedna na drugą. Część z nich uchodzi przed płomieniami, cześć wpatruje się w groźbę ognia. W Scena di caccia, tak i tu istotne role odgrywają detale – ogień toczący wnętrze lasu również wydaje się być zasłonięty. Na linii spojrzenia najpierw znajduje się ryczący byk, następnie pień drzewa, wreszcie ciemnozielony rozłożysty krzew. Spojrzenie do ognia dociera spóźnione i rozproszone. Na drugim planie, po stronie prawej, znajduje się postać ludzka – pasterz, który na barkach niesie jarzmo przeznaczone najpewniej dla uciekającej obok bydlęcej pary. Również inny fragment obrazu po tej samej stronie przykuwa uwagę – domostwo wynurzające się z kniei i dwie ciemne sylwetki, w których można dostrzec kobietę i mężczyznę. W dynamicznej postawie postaci te zdają się wskazywać na pożar.

W Incendio nella foresta także pojawia się wątek mityczny. Jest on jednak drastycznie zminimalizowany. W przedstawionej scenie znajdziemy zaledwie dwie istoty o zwierzęcym korpusie i ludzkich twarzach. Umieszczone zostały dokładnie po przeciwnej stronie względem wspomnianej ludzkiej pary. Ten jedyny fantastyczno-hybrydyczny akcent na malowidle, prawem kontrastu czy aberracji, zyskuje znaczeniotwórczą potencję – zwierzęco-ludzkie istoty uchodzą w mroczne uroczysko poza obrazem, wybierają wydomowienie. Ucieczka poza pole przedstawienia czyni te dziwaczne antropo-animalne figury tropami antydomestykacji. Na kanwie mitu dochodzi do zniesienia mitu. Do tradycyjnych eksplanacji i dekodowania w duchu kontekstów

zaczerpniętych, między innymi, z pism Owidiusza (2002) czy Lukrecjusza (1957), warto dodać mniej oficjalne interpretacje. Scena pierwotnej belum omnium contra omnes z pierwszego obrazu, staje się tu sceną wypierania przez rzeczywiste tego, co mityczne, czy też, stanowi alegorię przejęcia władzy nad światem przez historię sensu. Ciemne fikcje, niestabilne fabuły oddalają się, uchodzą poza granice przedstawienia, by wreszcie zupełnie zniknąć za linią demarkacyjną rozumu instrumentalnego.

Jeszcze jeden szczegół jest wart uwagi – hybrydyczne istoty zmierzają w towarzystwie zwierząt do wychodzącego z lewej strony boru, jedna z owych istot zadziera głowę i wpatruje się w ukryty zagajnik, druga spogląda w stronę widza. Detal niespodziewanie i nienachalnie naznacza całość Incendio nella foresta czymś dodatkowym, niekoniecznym, nawet przypadkowym. Wykrzywienie rzeczywistego oddala się, a przez to zmienia w dziwactwo, ale tym samym pozostawia po sobie posmak nieoczywistości, poświatę niesamowitego. Naturę trawi ogień ludzkiego wyobrażenia – przyrodzone potrzebuje jarzma. Zgodnie z tym, ludzkie wyobrażenie znosi mit na rzecz rozumu – to wciąż gotowe do użycia instrumentarium, elastyczność, trwanie na bezsennej wachcie, protokół „konieczności myślenia zawsze jeszcze samego siebie" (Schelling, 1987, s. 162). Wszystko jest przeznaczone do przedstawienia i do rozumienia. Ale przedstawienie – i to z chwilą, gdy samo siebie wypacza – opowiada coś jeszcze. W lewostronnym epizodzie widzimy, jak w kryształowej kuli, inne dzieje, fabułę kolektywu ludzkiego z obok-ludzkim, która jest już zawsze fabułą uchodzenia. Wygnana ciemna fikcja ujawnia dziwactwo, które poświadcza o istotnej nieszczelności w ludzkim bycie i jego wyobrażeniu.



Il. 5. Piero di Cosimo, Incendio nella foresta (public domain)

Należy wspomnieć także o trzecim obrazie znanym pod nazwą Il ritorno dalla caccia (ca 1494–1500), który współtworzy z dwoma omówionymi obrazami triadę malarską *Storie dell'umanità primitiva*[103]. Zgodnie z tytułem ostatnie wymienione malowidło ukazuje scenę powrotu po polowaniu. Po gwałtownej przemocy zobrazowanej w *Scena di caccia*, stworzenia, które przetrwały wojnę wszystkich ze wszystkimi, udają się najpewniej do swych siedzib. Jedni odpływają, inni przypływają, trwa, jak się zdaje, jakaś wymiana. *Il ritorno dalla caccia* można traktować jako scenę pierwszą kultury. Oto moment startu ludzkiej historii. Dzieło przemocy zostało przełożone na dzieło wspólne, względną homeostazę po natywnej burzy. W świetle pierwszego kulturowego kongresu dochodzi do uspokojenia pierwotnych instynktów, pojawia się intymność, a może nawet poczucie ujarzmienia potęgi wód, co może sugerować prymitywna technologia żeglarska. Również

[103] *Storie dell'umanità primitiva* to w istocie trójaktowy dramat, którego pierwszą część stanowi *Scena di caccia*, drugą najpewniej Il ritorno dalla caccia, a ostatnią Incendio nella foresta – wyraźne jest przejście od przemocy, przy udziale zmieniającego się mitu, do świata kultury, do rzeczywistości, w której mitogenna wizja poddaje się dyskursywnej i deiktycznej wiedzy, fikcja uchodzi na rzecz racjonalnej refleksji istot, które z dala od gwałtu płomieni, w bliskości domostwa przyglądają się żywiołowi z bezpiecznej odległości (zob. Panofsky, 1972, s. 49-57; Ważbiński, 1972, s. 89-90).

w *Il ritorno dalla caccia* można dostrzec pożar lasu, przy czym został przesunięty poza centralną część, stanowi ledwie dodatek, odległe echo, dlatego też jego kandydatura na tekstową referencję z Fuego en los montes została odrzucona.



Il. 6. Piero di Cosimo, Il ritorno dalla caccia (public domain)

Przywołanie przez Jiméneza we Fuego en los montes zaskakującego i niepokojącego malarstwa Piero di Cosimo z pewnością nie sprowadza się do wyeksponowania bogatej wyobraźni. Równie pewne jest, że nie pełni ono funkcji wyłącznie intertekstualnego dodatku czy dekoracji. Wprowadzony w tekst niepełny i nieoczywisty tytuł, niczym zaskakujący trop, ekskursywnie wyprowadza w pole, wywodzi poza tekstualne przedstawienie. To zboczenie z kursu sprawia, że niepozorny epizod *Platero y yo* wypełnia się czymś tajemniczym, dziwacznym, ciemnym.

Nie budzi wątpliwości ogólny sąd, iż Cosimo w swym cyklu Storie dell'umanità primitiva prezentuje pierwotną przemianę dziejów – od eksplozji przyrodzonej agresji do narodzin rozumu instrumentalnego, od mitu do historii sensu. Egzorcyzmy mitycznego ducha i metamorfozy mają w każdym z trzech malar-

skich przedstawień tajemniczego towarzysza – płonący las. Wydaje się, że we Fuego en los montes ma miejsce podobny proces – podobny, co do przebiegu, lecz zgoła odmienny, co do znaczenia. W miarę postępującej lektury z opowieści wprost ulatnia się geniusz sielskości, a rustykalna harmonia ustępuje groźbie. Kontemplacyjny woal nie osłania świadomości bohatera-narratora, który dociera do siebie i nie znajduje ani mitycznego widzenia, ani instrumentów racjonalności, ani pociechy w nagle zidentyfikowanej obecności wpisanej w samo bycie: „Sierpniowa noc jest nieruchoma, wyniosła; można pomyśleć, że ogień zamarł już w niej na zawsze, jak gdyby wieczny jej składnik… Umykająca gwiazda przebiega przez pół nieba i pogrąża się w błękicie nad klasztorem. Zostaję sam ze sobą" (Jiménez, 1962, s. 81). Tekstowa tkanka, stylistycznie nieróżniąca się od tych jaśniejszych i radośniejszych, zostaje niemal dosłownie spowita osobliwym cieniem. Marzyciel upada przed samym sobą, leci w nudną otchłań siebie. Głosić własne imię to zdać się na samoidentyfikację. Wskazać na siebie to puścić się w wir literackiej gry wyrobionego słowa, które nazywa miejsce nieautentycznej samotności. Zaklęcie kontemplatywnej immanencji, które wypowiada bohater-narrator, jak każde zaklęcie, zasobne jest w jakąś tożsamość czy kontekst, staje też się ostatnim tchnieniem. Wówczas, w niespodziewanym obrocie spraw, moment przed załamaniem, scenę fabuły wypełnia przyległość bez słów:

> Rżenie [Platero – P.P.] gdzieś w dole przywraca mnie rzeczywistości… Wszyscy zeszli na dół… I czuję pośród dreszczu, który rani mnie miękkością nocy zwiastującej już winobranie, jakby właśnie przeciągnął obok mnie ów człowiek, co jak

> mniemałem w dzieciństwie, podpalał lasy: rodzaj Pepe el Pollo – moguerski Oscar Wilde, starszawy już, z siwymi kędziorami, ze zniewieściałą swą okrągłością odzianą w czarny surdut oraz spodnie w wielkie białe i jasnobrązowe kraty, spodnie, których kieszenie pękały od długich gibraltarskich zapałek. (Jiménez, 1962, s. 81-82)

Platero nie wywołuje imienia. Jego „rżenie" nie wiedzie do denotacji. Jeśli już zechcieć związać ów dźwięk z logiką znaków, to należałoby przyznać mu indeksalną domenę. „Rżenie" jest znakiem sposobu życia, który prowadzi ku rzeczywistości. Dziwny symptom, który z racji, że nie jest częścią gramatycznego języka ani logosu, nie należy do paktu i utożsamienia. „Rżenie" to zew nierozpoznania, indeks bycia w nietożsamości, które nigdy nie oznacza różnicy między ludzkim i obok-ludzkim, bowiem skrywa się w niej i o niej zapomina, zamieszkuje w niej i w niej wzrasta. Oto przekroczenie samoidentyfikacji na miarę tożsamości.

„Rżenie […] gdzieś w dole" – trop orientujący ku temu, co znaczy niżej – przywraca rzeczywistości, to znaczy: przywraca funkcje życiowe. Przybywać do realności to trzymać się faktury dźwięku, dotykać powierzchni rzeczy, jak w zupełnych ciemnościach. Daleko w tym stanie do komfortu. Ale niżej od początku nie jest taką modalnością, w której forma znajduje dla siebie bezpieczne gniazdo. Niżej to pokój dla nieproszonych gości. Dlatego też, bohater-narrator może teraz wypowiedzieć przeciw-zaklęcie: „I czuję pośród dreszczu […] jakby właśnie przeciągnął obok mnie ów człowiek, co jak mniemałem w dzieciństwie, podpalał lasy" (Jiménez, 1962, s. 81-82). Doświadczenie niesamowito-

ści, którego wyrazem pozostaje stylistyka niedokończonego porównania („jakby", „mniemałem"), przez figurację lęku dziecięcia, wiedzie wprost w objęcia tego, co realne. Chłodny dreszcz, "escalofrío" (Jiménez, 1917, s. 160), jest już całkiem wyraźnym objawem bliskości rzeczywistego, ruchem eko- i oikologicznej świadomości: "It's rather hard to describe what happens but something does happen. It's like someone slit your being with a very sharp and therefore imperceptible scalpel. You started bleeding everywhere. It's something like that" (Morton, 2021, s. 41).

Mikrofabularnej sceny *Fuego en los montes* nie zamyka jednak wielka powaga, wysoki ton traumy i dreszczu rany. Kodę stanowi tu przekształcenie drastycznego wstrząsu w występ fircyka, *petit-maître*, Pepe el Pollo, który nagle wtrąca się i ironicznie nie tyle odgrywa, ile odkształca rolę tego, który w domniemaniu podpalał lasy. Trasy ku realności wiodą również przez pola rozprzężeń i niepowagi. Podobnie w *Platero y yo* – tam, gdzie raz po raz zawieszeniu ulegają fatalne obligacje wyłącznie ludzkiej historii sensu, wszelkie splątane istnienie łagodnie tęskni tęsknotą bez granic, na wygnaniu, a nieraz w wesołych podskokach.

Bibliografia

Agamben, G. (2018). *Idea prozy* (E. Górniak Morgan, przekł.). Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.

Jiménez, J.R. (1917). *Platero y yo: elegía andaluza*. Casa Editorial Calleja.

Jiménez, J.R. (1962). *Srebrzynek i ja: elegia andaluzyjska.* (J. Strasburger, przekł.). PAX.

Kafka, F. (2016). *Opowieści i przypowieści* (A. Kowalski i in., przekł.).Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kafka, F. (2022). *Gesammelte Werke*. Anaconda Verlag.

Lukrecjusz (1957). *O naturze wszechrzeczy* (E. Szymański, przekł.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Malabou, C. (2018). *Plastyczność u zmierzchu pisma: dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja* (P. Skalsk, przekł.). PWN.

Morton, T. (2016). Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence. Columbia University Press.

Morton, T. (2021). *All Art is Ecology*. Penguin Books.

Owidiusz (2002). *Przemiany (Metamorfozy)* (B. Kiciński, przekł.). Zielona Sowa.

Panofsky, E. (1972). *Studies in Iconology: Humanities Themes in the Art of the Renaissance*. Westview Press.

Rabinov, P. (2003). *Anthropos today. Reflections on modern equipment*. Princeton University Press.

Schelling, F.W.J. (1987). *Ogląd intelektualny i absolut* (K. Krzemieniowa, przekł.), W: R. Panasiuk, *Schelling*. Wiedza Powszechna.

Shakespeare, W. (2001). *Hamlet*. Penguin Books.

Strasburger, J. (1962). Posłowie. W: J.R Jiménez. *Srebrzynek i ja: elegia andaluzyjska*. PAX.

Tanizaki, J. (2016). *Pochwała cienia* (H. Lipszyc, przekł.). Karakter.

Ważbiński, Z. (1972). *Malarstwo quattrocenta*. Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Wordsworth, W. (2006) *The Collected Poems*. Wordsworth Poetry Library.

EPÍLOGO
EPILOG

Epílogo

Krystyna Paradowska

Para resaltar la importancia de lo que aspiramos es necesario reconocer su ausencia. No podemos hablar de paz sin ver la otra cara de la moneda. El tiempo transcurrido entre la escritura de los textos reunidos en este tomo y su publicación nos ha servido para confirmar una verdad dolorosa sobre la paz: La paz sigue siendo una tarea inconclusa y urgente. En estos últimos meses y años hemos sido testigos de crecientes tensiones por actos de violencia cometidos por fuerzas autoritarias en diferentes regiones del mundo, el recrudecimiento de los conflictos armados, la profunda crisis humanitaria, crímenes de guerra, asesinatos de periodistas y defensores de los derechos humanos y de la naturaleza. Los conflictos están polarizando cada vez más el contexto geopolítico, dividiendo el planeta. Entre las ruinas y cadáveres

sembrados en vastas regiones del mundo, la idea de una paz duradera parece ser más un vago deseo que una realidad alcanzable. La incertidumbre sobre el futuro va en aumento, mientras que la fe en que podemos incidir en él se está debilitando.

Los acontecimientos recientes una vez más muestran que los que inician las hostilidades y guerras, raras veces obtienen lo que reclaman. Las partes involucradas directamente en actos violentos quedan destruidas y humilladas, incluidos los ilusorios vencedores, a menudo obligadas a ceder ante acuerdos de paz. Las ganancias se las llevan los terceros o tal vez los primeros interesados en que los conflictos estallen y continúen. Pocos partidarios de la agresión pueden hoy defender, con plena convicción, aquellos argumentos que convirtieron las viejas discordias en nuevos enfrentamientos, porque el precio pagado de ninguna manera no los justifica. Las pérdidas humanas y el costo ambiental a causa de conflictos bélicos siempre son avasalladores, como ahora lo estamos viendo en casos aparentemente tan disímiles como Palestina o Ucrania, Sudán o Colombia, que tras años de sufrimiento solo anhelan la paz.

¿Será cierto que la humanidad es incapaz de vivir sin violencia? Parecería que estamos lejos de poder habitar nuestros espacios y tiempos de vida de manera respetuosa, cordial, solidaria y armoniosa. Por momentos nos dejamos hechizar por la aparente calma, creyendo que las atrocidades de colonialismo, limpiezas éticas, epistemicidios, genocidios y guerras frías son cosas del pasado o problemas de otros que ya no afectan nuestras vidas. Pero no es así. Los casos del sureste mexicano y suroeste polaco, reunidos en esta obra, revelan que este estado de conciencia en relación con nuestros contextos de vida actuales es autocomplaciente, ingenuo y engañoso al ocultar escenarios sin paz. La

no-paz actual deviene de relaciones injustas reproducidas en el tiempo, silenciadas e invisibilizadas en los discursos dominantes. Desde la sombra, dispone ella del poder capaz de desarticular territorios históricos, comunidades y familias. La no-paz que vivimos en México, Polonia o cualquier otro lugar, nos roba la memoria y la cotidianidad, destruye vidas individuales y colectivas, menguando las esperanzas de una existencia digna y libre.

Atestiguamos un colapso del mundo que conocemos y requerimos urgentemente de un modelo civilizatorio diferente: uno basado en la paz, el respeto, el cuidado y el diálogo. Este colapso tiene varias caras y dimensiones. Una de ellas es la creencia de que podemos vivir mejor a costa del otro, fundada en la lógica de exclusión, discriminación y explotación de la otredad. Aunadas a esta, enfrentamos las limitaciones reales de las instituciones regionales y globales, cuya razón de ser es velar por la paz, los derechos humanos y la sostenibilidad de vida en nuestro planeta. Se manifiesta también en la dimensión del lenguaje que nos hace dudar cada vez más sobre el significado de la noción de "paz", manipulada y tergiversada hasta quedar vacía del sentido original, de la decencia, la verdad y la dignidad. Aún hoy en día, las prácticas coloniales, imperialistas y totalitarias se disfrazan de "paz". Los intereses económicos e ideológicos a menudo imponen la definición del orden social, deciden sobre cómo este se debe entender y sobre cómo se debe edificar la paz y -claramente- sobre su precio en términos económicos, sociales, culturales y políticos que las regiones en conflicto deben pagar.

Por otra parte, como individuos y como sociedad mostramos una extraña fascinación por relatos de terror –basados en ficción o en realidad– a los que somos no solo acostumbrados, sino adictos. Como espectadores y consumidores participamos en espec-

táculos sanguinarios y horrores de las guerras en diferentes latitudes. Estos relatos e imágenes que nos invaden diariamente ya no nos proveen de la catarsis necesaria, en cambio parecen normalizar la violencia y la indiferencia ante ella. Paradójicamente, usamos un lenguaje bélico para expresar nuestro anhelo de paz, justicia y dignidad.

Pero ¿Cómo recobrar esperanza en este panorama desalentador? Se la debemos a quienes nos suceden. "Me gustaría pensar que esta realidad también la estamos resistiendo a través de lo que hacemos todos los días"– me dice mi joven amiga, Luz Coral– "como este libro y su publicación". La esperanza que se asoma desde este tomo apunta a que el reto consiste en des-aprender ciertas "verdades" y re-aprender nuevas. La tarea es, en el sentido profundo, pedagógica y formativa, puesto que tenemos mucho por aprender como personas, como sociedad y como especie para poder construir colectivamente otro patrón civilizatorio basado en la cultura de paz. Podemos empezar por estudiar más a filósofos y escuchar a poetas, redescubrir la sabiduría ancestral de los pueblos y resignificar nuestras historias familiares, al mismo tiempo que participar activamente en la vida colectiva centrada en el bien común. Desde estos lugares podremos comprender y revalorar aquellas hebras con las que se teje la paz.

Nos falta aprender que nuestra humanidad estriba en la capacidad y la voluntad de cuidar. El "cuidado esencial" del que nos habla Leonardo Boff como el fundamento de la ética de la vida, se basa en la capacidad de sentir empatía con el otro y compasión por lo que sufre. Cuidar de nuestros mundos a la mano -en los que todos interactuamos- requiere reconocer que cada ser vivo y cada relación es tan indispensable como frágil, además de importante por su valor intrínseco. Cuidar de nosotros y de

nuestro entorno desde la consciencia profunda de esta interdependencia resuena con el lema "cuidemos lo que nos cuida", cada vez más presente en el espacio público. Las filosofías indígenas, por su parte, al abrevar en las cosmovisiones ancestrales y al resignificarse en actuales contextos glocales, nos abren un nuevo panorama en el que el abismo entre el "yo" y el "otro" desaparece para que pueda surgir el "nosotros". Entender el "buen vivir" de los pueblos originarios de América nos hace inclinarnos hacia la Madre Tierra que nos da la vida, a la que pertenecemos y a la que debemos respeto y atención de manera incondicional. La "comunalidad" por su parte nos dirige a prestar servicio para el bien común como principio rector de nuestra existencia social. Lo anterior no se podrá dar sin que exista el respeto al otro en su singularidad y en su derecho a existir. Necesitamos aprender a respetar y saber co-existir con la otredad. La diversidad del mundo es algo que debemos celebrar por ser la fuente que nos nutre en múltiples sentidos, permitiendo la continuidad y la renovación constante, incrementando la resiliencia y posibilitando el futuro. Por último, el perfeccionamiento del diálogo y el consenso, guiado por el bien común y basado en la construcción de significados y horizontes convergentes, es otra tarea que debemos ensayar en colectivo y transmitir a las generaciones futuras.

Más allá de la retórica vacía, en esta obra la idea de paz se llena con reflexiones y ejemplos concretos que mantienen viva la palabra y la búsqueda.

Bibliografía

Barronet, B. (Ed.) (2018). *Educación para la interculturalidad y la sustentabilidad: aportaciones reflexivas a la acción* (pp. 59-71). El Aleph.

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Boff. L. (2002). *El cuidado esencial: ética de lo humano compasión por la tierra*. Trotta.

Bohm, D. (1997). *Sobre el diálogo*. Editorial Kairós.

De Sousa Santos, B. (2009). Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. En *Una epistemología del Sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO coediciones, Siglo XXI. Pp. 98-159.

Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos*. Bakeaz.

García Pérez, S., Domínguez Basurto, M., y Lendechy Velázquez, I.N. (Coords.) (2024). *Cultura para la paz y bienestar*. Lambda Editorial.

Jiménez Bautista, F., (2014). Paz neutra: Una ilustración del concepto. *Revista de Paz y Conflictos*, (7), 19-52.

Jiménez Bautista, F. (2018). Paz imperfecta: nuevas querellas amistosas. *Revista De Cultura* De Paz, 2, 25–43.

Jaime-Salas, J. (Coord.) (2020). *Paz decolonial, paces subordinadas. Conceptos, temporalidades y epistemologías*. Pontificia Universidad Javeriana.

Kunce, A. (2025). Schlesierland. Świadectwo. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. (en prensa)

Maturana, H. y Davila, X. (2019) *Historia de Nuestro Vivir Cotidiano*. Editorial Planeta Chilena S.A.

Merçon, J. (2017). Buen Vivir: Una casa en construcción. En K. Paradowska (Ed.), *Tejiendo Utopías* (pp. 9-14). Universidad Veracruzana.

Martínez Luna, J. (2023). *Existimos, luego… pensamos: apuntes desde la comunalidad* 2017-2021. Ed. Cámara de diputados.

Morin, E. (2011). *La vía para el futuro de la humanidad*. Ed. Paidós.

Muñoz, Francisco A. (2001) (ed.). *La paz imperfecta*. Universidad de Granada.

Muñoz, Francisco A. y Molina Rueda, B. (Eds.) (2009). *Pax Orbis. Una paz compleja y conflictiva*. Editorial Universidad de Granada.

Robles, S. y Cardoso, R. (comp.) (2007). Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Selección de Floriberto Díaz. UNAM.

Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Editorial Paidós Ibérica.

Epilog

Krystyna Paradowska

Aby podkreślić znaczenie tego, do czego dążymy, należy dostrzec jego brak. Nie możemy mówić o pokoju, nie widząc drugiej strony medalu. Czas, który upłynął od napisania do publikacji tekstów zebranych w niniejszym tomie, pozwolił nam potwierdzić bolesną prawdę o pokoju: pokój pozostaje zadaniem niedokończonym i pilnym. W ostatnich miesiącach i latach byliśmy świadkami narastających napięć spowodowanych aktami przemocy popełnianymi przez siły autorytarne w różnych regionach świata, nasilenia konfliktów zbrojnych, głębokiego kryzysu humanitarnego, zbrodni wojennych, zabójstw dziennikarzy i obrońców praw człowieka i przyrody. Konflikty coraz bardziej polaryzują kontekst geopolityczny, dzieląc świat. Wśród ruin i zwłok rozsianych po rozległych regionach planety, idea trwałego pokoju wydaje się być raczej mglistym pragnieniem niż osiągalną rzeczywistością. Niepewność co do przyszłości rośnie, a wiara w to, że możemy na nią wpłynąć, słabnie.

Ostatnie wydarzenia po raz kolejny pokazują, że ci, którzy prowokują agresje i wojny, rzadko osiągają to, czego się domagają. Strony bezpośrednio zaangażowane w akty przemocy zostają zniszczone i upokorzone, w tym pozorni zwycięzcy, często zmuszeni do ustępstw w ramach porozumień pokojowych. Zyski czerpią osoby trzecie, te najbardziej zainteresowane wybuchem i podtrzymywaniem konfliktów. Niewielu zwolenników agresji może dziś z pełnym przekonaniem bronić argumentów, które przekształciły dawne nieporozumienia w nowe konfrontacje, ponieważ cena jaką trzeba zapłacić w żaden sposób ich nie usprawiedliwia. Straty ludzkie i koszty środowiskowe spowodowane konfliktami zbrojnymi są zawsze przytłaczające, co obecnie obserwujemy w konfliktach pozornie tak różnych jak Palestyna, Kolumbia, Ukraina czy Sudan, które po latach cierpień pragną jedynie pokoju.

Czy to prawda, że ludzkość nie jest w stanie żyć bez przemocy? Wydaje się, że daleko nam do tego, aby zamieszkiwać naszą przestrzeń i czas kierując się szacunkiem, serdecznością, solidarnością i harmonią. Czasami dajemy się oczarować pozornym spokojem, wierząc, że okrucieństwa kolonializmu, czystek etnicznych, unicestwienia kulturowego, ludobójstwa i zimnej wojny należą do przeszłości lub są problemami innych, nie mającymi dziś wpływu na nasze życie. Ale tak nie jest. Wydarzenia z południowo-wschodniego Meksyku i południowo-zachodniej Polski zebrane w tej pracy pokazują, że taki stan świadomości w odniesieniu do naszych kontekstów jest naiwny i zwodniczy, ponieważ ukrywa różnorakie formy nie-pokoju. Nie-pokój wynika z niesprawiedliwych relacji powielanych w czasie, wyciszanych i niewidocznych w dominujących narracjach. Pomimo tego, jest w stanie spowodować fragmentację

historycznych terytoriów, rozbić społeczności i rodziny. Brak pokoju, którego doświadczamy w Meksyku, Polsce lub gdziekolwiek indziej, okrada nas z pamięci i codzienności, niszczy życie indywidualne i zbiorowe, zmniejszając nadzieję na godną i wolną egzystencję.

Jesteśmy świadkami upadku znanego nam świata i pilnie potrzebujemy innego modelu cywilizacyjnego opartego na pokoju, szacunku, trosce i dialogu. Upadek ten ma wiele twarzy i wymiarów. Jednym z nich jest przekonanie, że możemy żyć lepiej kosztem innych, oparte na logice wykluczenia, dyskryminacji i eksploatacji inności. Oprócz tego borykamy się z realnymi ograniczeniami instytucji regionalnych i globalnych, których istotą jest dbanie o pokój, prawa człowieka i zrównoważony rozwój na naszej planecie. Przejawia się to również w wymiarze języka, co sprawia, iż coraz bardziej wątpimy w znaczenie pojęcia „pokój", manipulowanego i zniekształconego do tego stopnia, że straciło ono swoje pierwotne znaczenie, przyzwoitość, prawdę i godność. Nawet dzisiaj praktyki kolonialne, imperialistyczne i totalitarne ukrywają się pod maską pokoju. Interesy gospodarcze oraz ideologiczne często narzucają definicję porządku społecznego i decydują o tym, jak należy rozumieć pokój, przy tym ustalając jego cenę w kategoriach ekonomicznych, społecznych, kulturowych i politycznych, którą regiony objęte konfliktem muszą zapłacić.

Z drugiej strony jako jednostki i jako społeczeństwo wykazujemy dziwną fascynację opowieściami grozy – opartymi na fikcji lub rzeczywistości – do których jesteśmy nie tylko przyzwyczajeni, ale i od których wręcz jesteśmy uzależnieni. Jako widzowie i konsumenci uczestniczymy w krwawych widowiskach i okropnościach wojen w różnych częściach świata. Te historie i obrazy,

które codziennie nas zalewają, nie tylko nie zapewniają nam dziś niezbędnego katharsis, a wręcz przeciwnie, wydają się normalizować przemoc i naszą wobec niej obojętność. Paradoksalnie używamy języka wojny, aby wyrazić nasze pragnienie pokoju, sprawiedliwości i godności.

Ale jak odzyskać nadzieję w tej ponurej sytuacji? Jesteśmy to winni naszym następcom. „Chciałabym wierzyć, że opieramy się tej rzeczywistości poprzez to, co robimy na co dzień" – mówi mi moja młoda przyjaciółka, Luz Coral – „jak na przykład ta książka i jej publikacja". Nadzieja, która wyłania się z lektury niniejszego zbioru, pokazuje nam, że wyzwanie polega na oduczeniu się pewnych „prawd" i nauczeniu nowych. Zadanie to ma głęboki sens pedagogiczny i formacyjny, ponieważ wciąż pozostaje nam wiele do poznania, aby wspólnie móc zbudować inny model cywilizacji, oparty na kulturze pokoju. Możemy zacząć od studiowania filozofów i słuchania poetów, od zrozumienia na nowo pradawnych mądrości ludów i nadania nowego znaczenia naszym rodzinnym historiom, jednocześnie aktywnie uczestnicząc w życiu społecznym skupionym na osiągnięciu wspólnego dobra. Dzięki temu będziemy w stanie zrozumieć i docenić te elementy, z których budowany jest pokój.

Musimy przyjąć, że nasze człowieczeństwo opiera się na zdolności i decyzji dbania o innych. „Elementarna troska", o której mówi Leonardo Boff, jako podstawa etyki życia opiera się na zdolności do empatii wobec innych i współczucia względem tych, co cierpią. Troska o nasze najbliższe otoczenie, w którym wszyscy współdziałamy, wymaga akceptacji każdej żywej istoty i każdej relacji jako niezbędnej, kruchej i wrażliwej, a ponadto istotnej ze względu na swoją wewnętrzną i niezaprzeczalną wartość. Troska o nas samych i nasze otoczenie, wynikająca z głębokiego zrozu-

mienia tej współzależności, współgra z hasłem „dbajmy o to, co dba o nas", coraz częściej pojawiającym się w przestrzeni publicznej. Filozofie rdzennych ludów, czerpiąc z pradawnych światopoglądów i aktualizując się w obecnych kontekstach glokalnych, otwierają przed nami nową panoramę, gdzie przepaść między „ja" i „on/a/o" zanika, aby mogło powstać „my". Zrozumienie „dobrego życia" rdzennych mieszkańców Ameryki skłania nas do zwrócenia się ku Matce Ziemi, która daje nam życie, do której należymy i której jesteśmy winni bezwarunkowy szacunek i troskę. „Wspólnotowość" zaś kieruje nas ku służbie dla wspólnego dobra jako części fundamentalnej naszego społecznego istnienia. Niezbędny jest szacunek dla innych w odniesieniu do ich wyjątkowości i prawa do istnienia. Musimy nauczyć się szanować i współistnieć z innością. Różnorodność świata jest czymś, co powinniśmy celebrować, ponieważ jest ona źródłem wzbogacającym nas na wiele sposobów, umożliwiając trwanie i ciągłą odnowę, zwiększając odporność i umożliwiając przyszłość. Wreszcie doskonalenie dialogu i konsensusu kierowanego wspólnym dobrem, opartego na budowaniu zbieżnych znaczeń i horyzontów to kolejne zadanie, które musimy wspólnie ćwiczyć i przekazać przyszłym pokoleniom.

Z dala od pustej retoryki, idea pokoju przedstawiona w niniejszym tomie wypełnia się przemyśleniami i konkretnymi przykładami, utrzymując żywe zarówno słowo jak i dążenie do jego spełnienia.

Bibliografia

Barronet, B. (Ed.) (2018). *Educación para la interculturalidad y la sustentabilidad: aportaciones reflexivas a la acción* (pp. 59-71). El Aleph.

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Boff. L. (2002). *El cuidado esencial: ética de lo humano compasión por la tierra*. Trotta.

Bohm, D. (1997). *Sobre el diálogo*. Editorial Kairós.

De Sousa Santos, B. (2009). Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. En *Una epistemología del Sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO coediciones, Siglo XXI. Pp. 98-159.

Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos*. Bakeaz.

García Pérez, S., Domínguez Basurto, M., y Lendechy Velázquez, I.N. (Coords.) (2024). *Cultura para la paz y bienestar*. Lambda Editorial.

Jiménez Bautista, F., (2014). Paz neutra: Una ilustración del concepto. *Revista de Paz y Conflictos*, (7), 19-52.

Jiménez Bautista, F. (2018). Paz imperfecta: nuevas querellas amistosas. *Revista De Cultura* De Paz, 2, 25–43.

Jaime-Salas, J. (Coord.) (2020). *Paz decolonial, paces subordinadas. Conceptos, temporalidades y epistemologías*. Pontificia Universidad Javeriana.

Kunce, A. (2025). Schlesierland. Świadectwo. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. (en prensa)

Maturana, H. y Davila, X. (2019) *Historia de Nuestro Vivir Cotidiano*. Editorial Planeta Chilena S.A.

Merçon, J. (2017). Buen Vivir: Una casa en construcción. En K. Paradowska (Ed.), *Tejiendo Utopías* (pp. 9-14). Universidad Veracruzana.

Martínez Luna, J. (2023). *Existimos, luego… pensamos: apuntes desde la comunalidad* 2017-2021. Ed. Cámara de diputados.

Morin, E. (2011). *La vía para el futuro de la humanidad*. Ed. Paidós.

Muñoz, Francisco A. (2001) (ed.). *La paz imperfecta*. Universidad de Granada.

Muñoz, Francisco A. y Molina Rueda, B. (Eds.) (2009). *Pax Orbis. Una paz compleja y conflictiva*. Editorial Universidad de Granada.

Robles, S. y Cardoso, R. (comp.) (2007). Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Selección de Floriberto Díaz. UNAM.

Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Editorial Paidós Ibérica.

RESÚMENES • STRESZCZENIA

Sandra García Pérez

Formación en la cultura de paz: deberes y posibilidades de la educación

La autora plantea vínculos entre la necesidad de una cultura de paz, la educación como herramienta esencial para alcanzarla y la proyección que este ejercicio puede y debe tener en el espacio de la cotidianidad humana. Si se instala una educación con miras a una cultura de la paz en la forma de modus vivendi, sus alcances serán superiores. Se asume que la educación entendida como formación en el pensamiento crítico lleva al cambio de condiciones, en las que los más altos valores espirituales se pueden concretar y así generar la cultura de paz. Con ella instalada, las causas de la violencia como el egoísmo, la intolerancia, la xenofobia y el racismo serán confrontadas y se podrán rechazar como fundamentos de una cultura de la guerra.

Palabras clave: Cultura de paz, Cultura de guerra, Educación, Valores.

Kształtowanie w kulturze pokoju. Obowiązki i możliwości edukacji

Autorka wskazuje na powiązania między potrzebą kultury pokoju, edukacją jako podstawowym narzędziem jej osiągnięcia oraz wpływem, jaki edukacja może i powinna wywierać na codzienne życie człowieka. Jeśli edukacja zorientowana na kulturę pokoju zostanie wprowadzona jako modus vivendi, jej zasięg będzie większy. Edukacja rozumiana jako kształcenie krytycznego myślenia prowadzi do zmiany warunków, w których można urzeczywistnić najwyższe wartości duchowe, a tym samym zbudować kulturę pokoju. Dzięki jej wprowadzeniu, przyczyny przemocy takie jak egoizm, nietolerancja, ksenofobia i rasizm będą mogły zostać odrzucone jako elementy kultury wojny.

Słowa kluczowe: kultura pokoju, kultura wojny, edukacja, wartości

Ana Corina Salas Correa y Juliana Merçon

Aprendiendo a escuchar: diálogos sobre la escucha y el cuidado de la vida.

A través de un diálogo mediado por la escritura y situado en territorios de México y Brasil, las autoras reflexionan sobre la escucha en cuanto posibilidad de vínculo y condición que favorece algún tipo de paz en experiencias cotidianas. Este diálogo incluye también a otros autores, especialmente a Carlos Lenkersdorf, quien en su libro "Aprender a escuchar" nos comparte el lugar central que tiene la escucha en la cultura tojolabal, en la que

existe una palabra hablada y otra escuchada. Para les tojolabales, la escucha también se dirige a la diversidad de seres con los cuales existimos. Esta comunidad de vida aumentada implica también la ampliación del sentido y experiencia del "nosotres". Desde una atención a la lengua y cultura tojolabal, donde no existe la palabra "enemigo", se piensa la paz como vivencia del nosotres, reconocimiento y cuidado hacia lo que vive.

Palabras clave: Escucha, diálogo, cultura tojolabal, cuidado, vida

Nauka słuchania. Rozmowy na temat słuchania i troski o życie

W dialogu prowadzonym za pośrednictwem pisma, którego akcja rozgrywa się w Meksyku i Brazylii, autorki zastanawiają się nad słuchaniem jako możliwością nawiązania więzi i warunkiem sprzyjającym pewnego rodzaju pokojowi, obecnemu w codziennych doświadczeniach. W dialogu tym biorą udział również inni autorzy, zwłaszcza Carlos Lenkersdorf, który w książce „Nauka słuchania" opisuje centralną rolę, jaką słuchanie zajmuje w kulturze tojolabal, w której istnieje zarówno słowo mówione jak i słowo słuchane. Słuchanie odnosi się również do różnorodności istot, z którymi współistniejemy. Ta rozszerzona wspólnota życia oznacza również poszerzenie znaczenia i doświadczenia „nas". Z uwagi na język i kulturę tojolabal, w których nie istnieje słowo „wróg", pokój postrzegany jest jako doświadczenie „nas", jako szacunek i troska o to, co żyje.

Słowa kluczowe: słuchanie, dialog, kultura tojolabal, troska, życie

Jaime Martínez Luna

Entre los sentidos y la respiración: Resignificación de la paz desde la ciencia natural y la vida comunal

En este ensayo planteado desde una visión no occidental, el autor zapoteco propone la búsqueda de un estado de armonía en lugar de paz. Se argumenta que la búsqueda de la paz se entiende sólo dentro de la civilización fundada en el ejercicio del poder, mientra que la armonía sería lo que podemos lograr viendo nuestra existencia desde una óptica natural y horizontal. Se sostiene que no se puede hablar de una verdadera paz desde la racionalidad individualista o la ciencia positivista, ya que esta visión es más que incompleta porque ignora lo substancial de la vida, que la conexión natural del ser humano con el entorno mediante la respiración. La posibilidad de existencia de otra civilización -fundada en la respiración- es el reto actual, que los pueblos originarios de Oaxaca nos ayudan a visibilizar.

Palabras clave: Pueblos originarios, armonía, ciencia natural, respiración, paz.

Pomiędzy zmysłami i oddechem. Znaczenie pokoju w perspektywie wiedzy naturalnej i życia wspólnotowego Zapoteków

W pracy napisanej z perspektywy kultury Zapoteków, jej autor proponuje poszukiwanie stanu harmonii, zamiast pokoju. Twierdzi on, że dążenie do pokoju można zrozumieć jedynie w ramach cywilizacji zachodniej, opartej na hierarchii i sprawowaniu wła-

dzy, podczas gdy harmonię można osiągnąć postrzegając nasze istnienie z naturalnej i horyzontalnej perspektywy. Uzasadnia, iż nie można mówić o prawdziwym pokoju z punktu widzenia indywidualistycznego racjonalizmu lub pozytywistycznej nauki, ponieważ wizja ta ignoruje naturalną łączność człowieka z jego otoczeniem, przejawiającą się choćby poprzez oddychanie, co jest istotą naszej egzystencji. Możliwość zaistnienia innej cywilizacji, opartej na harmonii, jest obecnym wyzwaniem, które pomagają nam dostrzec rdzenni mieszkańcy stanu Oaxaca w Meksyku.

Słowa kluczowe: ludy rodzime, harmonia, nauka naturalna, oddychanie, pokój.

Gustavo López Mendoza

Comunicación espiral: Contribución a la paz desde Guelatao de Juárez

La comunalidad, forma de vida y razón de ser de las comunidades originarias de la Sierra Juárez de Oaxaca, se recrea a través de los llamados "valores comunitarios" los cuales son reciprocidad, respeto, ayuda mutua, amor, igualdad, solidaridad y consenso, mismos que, en el ámbito de la cultura occidental han sido tomados en cuenta como parte de la cultura de la paz. Las comunidades originarias tienen una forma específica de organizarse, de comunicarse y sobre todo de tomar decisiones, privilegiando el consenso en asamblea. La propuesta desde este texto es llamarle a esta forma de lenguaje "comunicación espiral", basada en la visión de la comunalidad y en la organización natural de la vida en las comunidades serranas del estado de Oaxaca. Se pro-

pone retomar a Iván Ilich quien plantea que la humanidad ha pasado por tres formas de pensamiento: la oral, la textual/alfabética y la cibernética; la oralidad es donde se situaría la comunicación espiral. Es importante articular estas formas de comunicación al concepto de comunalidad, estrechamente relacionada con la oralidad.

Palabras Clave: Comunalidad, consenso, cultura de la paz, comunicación espiral, oralidad.

„Komunikacja spiralna" i jej wkład w kulturę pokoju

„Wspólnotowość" to sposób i podstawa życia rdzennych społeczności z regionu Sierra Juárez w stanie Oaxaca, która odzwierciedla wartości takie jak wzajemność, szacunek, wzajemna pomoc, miłość, równość, solidarność i konsensus, uznawane w kulturze zachodniej za elementy kultury pokoju. Społeczności tubylcze mają specyficzny sposób organizacji i komunikacji, a przede wszystkim podejmowania decyzji, preferując konsensus. W niniejszej pracy autor proponuje pojęcie „komunikacji spiralnej", opartej na wizji wspólnotowości i naturalnej organizacji życia, jaka charakteryzuje górskie społeczności Oaxaki. Powraca do myśli Iwana Iljicza, dotyczącej trzech form myślenia i komunikacji: ustnej, tekstowej/alfabetycznej i cybernetycznej, gdzie „komunikacja spiralna" sytuuje się w ramach oralności, ściśle wiążącej się z organizacją społeczną opartą na wspólnocie.

Słowa kluczowe: wspólnotowość, konsensus, kultura pokoju, komunikacja spiralna, oralność.

Gialuanna Ayora Vázquez, Yonatan Duque Villa, Zuleima Alejandra Delgado Vicuña

Territorialidades y aprendizajes colectivos para la construcción de paces comunitarias con las niñeces

El texto describe procesos en los que las infancias y la lectura permiten construir importantes espacios de reflexión y acción transformadora, fortaleciendo prácticas de resistencia creativa y pacífica ante los embates de las violencias en la región de Xalapa, Veracruz. Se recuperan aprendizajes colectivos del acompañamiento a dos procesos con las niñeces para la construcción de una cultura de paz. La primera experiencia es con La Red de Custodios del Archipiélago de Bosques y Selvas de Xalapa, en la que acompañamos a la "comisión de niñeces", creada espontánea y voluntariamente por ellas/os a partir de un taller de lectura de literatura infantil. La segunda es la experiencia del Parque de La Loma, en la que damos fuerza al uso y defensa del espacio público. Se aportan ideas en torno a la construcción de "identidad territorial" y "paces comunitarias", así como sobre el papel central de la infancia, que permiten reflexionar y detonar estrategias que aportan a la cultura de paz en espacios concretos.

Palabras clave: Cultura de paz, niñez, defensa del territorio, paces comunitarias, territorialidades.

Terytorialność i wspólne uczenie się na rzecz budowania pokoju z dziećmi

Tekst opisuje procesy, w których dzieciństwo i lektura pozwalają budować ważne przestrzenie dla rozważań i transformacyjnego działania, wzmacniając praktyki kreatywnego i pokojowego oporu wobec codziennych form przemocy. Autorzy towarzyszą dzieciom z okolic Xalapy w stanie Veracruz w procesach na rzecz budowy kultury pokoju. Śledzimy doświadczenia zdobyte w ramach organizacji pozarządowej „Kustoszy Archipelagu Lasów i Dżungli" i jej sekcji dziecięcej. Następnie uczestniczymy w zajęciach „Taczki Literackiej" w miejskim parku La Loma, promujących ochronę i rewitalizację przestrzeni publicznej poprzez aktywne z niej korzystanie. Istotnym wkładem tej pracy są kategorie „tożsamości terytorialnej" i „pokoju wspólnotowego" (wyrażonego w liczbie mnogiej) a także centralne usytuowanie roli dzieci, pozwalające na refleksję i opracowanie strategii przyczyniających się do rozwijania kultury pokoju w konkretnych przestrzeniach.

Słowa kluczowe: kultura pokoju, dzieciństwo, obrona terytorialna, pokój wspólnotowy, rewitalizacja przestrzeni publicznej.

Litay Ortega Hueso

Lucha multidimensional del pueblo de Barranca Grande y acompañamiento creativo para su reexistencia simbólica

El capítulo aborda una experiencia comunitaria lúdica y creativa facilitada por estudiantes de la maestría en Estudios Transdisciplinarios para la Sostenibilidad de la UV con infancias, madres y padres de la localidad de Barranca Grande, Ixhuacán de los Reyes, Veracruz encaminada a la praxis de la comunalidad

y a la expresión artística comunitaria para el cuidado del bien común y el florecimiento de un entorno de paz. Se explora la situación geopolítica y ambiental de una localidad abundante en recursos hídricos y biológicos, ahondando en los desafíos ante los acechos neoliberales y las políticas gubernamentales que han propiciado la fragmentación de la localidad. Hasta la fecha persiste una política de desalojo de baja intensidad con la supresión de la obra pública, de los servicios de salud y educación así como una política de "fantasmalización" que se ha ejercido desde el gobierno vistiendo distintos rostros de violencia. Posteriormente se examina cómo se gestó el proceso de indagación-acción centrada en la praxis de la comunalidad para la recuperación del espacio público y de los vínculos sociales donde destacan las infancias por su papel en el intercambio de saberes y haceres que suman al cuidado de los cuerpos-territorios. Se profundiza en el papel de las infancias en el corazón del tejido comunitario, sus prácticas de resistencia y siembra de paz.

Palabras clave: Infancias, violencia estructural, territorio, estrategias pacíficas, Barranca Grande.

Wielowymiarowa walka o przetrwanie społeczności Barranca Grande i strategie pokojowe na rzecz jej symbolicznego odrodzenia

W prezentowanej pracy autorka dzieli się z nami swoimi doświadczeniami z udziału w pokojowym oporze społeczności Barranca Grande wobec nałożonej przez władze przymusowej eksmisji pod pretekstem ochrony życia mieszkańców w warunkach klęsk żywiołowych. Świadectwo to przyczynia się do zro-

zumienia złożonej tematyki często mało widocznych - choć powszechnych w regionie - „zmagań ontologicznych", toczonych przez niewielkie społeczności lokalne, których całokształt egzystencji jest zagrożony przez plany rozwoju o charakterze neokolonialnym i jednostronne decyzje polityczne, faworyzujące obce interesy. Ta położona w górzystym regionie stanu Veracruz miejscowość, której mieszkańcy zajmują się uprawą kawy, jest przykładem tego jak siła kapitału może wymazać z mapy niewygodny punkt. Poprzez rekonstrukcję lokalnej historii pokazano tu logikę, interesy i siły zaangażowane w fizyczną, społeczną i symboliczną dezintegrację tkanki społeczno-terytorialnej, przekształcając tę miejscowość w „wioskę widm". Praca zagłębia się w analizę różnych form przemocy stosowanej przez władze - od krzywdzących narracji po opresyjne działania - pokazując jednocześnie, że głównym poziomem walki o zbiorowe przetrwanie jest życie codzienne i wzajemna troska mieszkanców, która podtrzymuje ich istnienie od pokoleń. Praca z dziećmi jest centralnym tematem interwencji autorki na rzecz rewitalizacji społecznej i kulturowej w Barranca Grande. Podkreśla się potrzebę pokojowych procedur w kontekście przemocy strukturalnej jako sposobu na umocnienie praw człowieka, lokalnej autonomii i pokoju w pluralistycznym świecie.

Słowa kluczowe: dzieciństwo, przemoc strukturalna, terytorium, strategie pokojowe, Barranca Grande.

Adrián Ciprés Chávez y Krystyna Barbara Paradowska

Proyectar la paz en escenarios socioambientales: un reto para la conservación participativa en Veracruz

Este trabajo retoma el reto de la integración de la perspectiva de paz en el campo de la conservación ecológica, sobre todo en contextos socioambientales dominados por conflictos y la violencia. Se presenta el caso del Sistema Lagunar Costero de Mandinga, una región de lagunas y bosques de manglar colindante con el Golfo de México, actualmente amenazado por la rápida expansión del proyecto inmobiliario llamado "Rivera Veracruzana". El desarrollo de nuevos fraccionamientos, marinas y centros comerciales junto a los pueblos pesqueros tradicionales contribuye a agudizar los viejos problemas y genera nuevos conflictos, creando una situación en la que una colaboración coordinada de partes implicadas en el uso sustentable y la conservación de los recursos locales se vuelve complicada. Este ejemplo nos invita a mirar el tema de la conservación como un campo de acción para promover la cultura de paz, específicamente como una posibilidad de construir espacios de paz mediante la participación colectiva en el cuidado del medioambiente y la biodiversidad. Se concluye que tanto la preocupación por la naturaleza como por la paz, requieren de la participación de todos los sujetos involucrados en un territorio en el marco de la gobernanza ambiental.

Palabras clave: Conflictividad socioambiental, conservación participativa, cultura de paz, gobernanza ambiental, Mandinga.

Promocja pokoju w warunkach konfliktu społeczno-środowiskowego: wyzwanie dla ochrony przyrody w Veracruz

Autorzy podejmują wyzwanie jakim jest wdrożenie perspektywy pokoju na polu ochrony środowiska, zwłaszcza w kontekstach społeczno-środowiskowych zdominowanych konflik-

tami i przemocą. W pracy skupionej na potrzebie krzewienia pokoju również na polu ochrony przyrody, przedstawiono przypadek systemu lagun Mandinga i przylegających lasów namorzynowych nad Zatoka Meksykańską, zagrożonych obecnie szybką ekspansją projektu deweloperskiego o nazwie „Riviera Veracruzana". Rozbudowa luksusowych osiedli, przystani dla jachtów i centrów handlowych w sąsiedztwie tradycyjnych osad rybackich przyczynia się do pogłębienia starych problemów i powstania nowych konfliktów, co utrudnia w dużej mierze skoordynowany udział stron zainteresowanych we wspólnym i zrównoważonym gospodarowaniu miejscowymi zasobami naturalnymi. Przykład naprowadza nas by spojrzeć na temat ochrony środowiska również jako pole działań na rzecz pokoju, na przykład poprzez wspólne i polubowne uczestnictwo w dbaniu o środowisko naturalne i jego bioróżnorodność. Przykład ten ukazuje, iz zarówno troska o przyrodę, jak i o pokój, wymagają udziału wszystkich podmiotów w ramach demokratycznego zarządzania danym terytorium.

Słowa kluczowe: konfliktowość społeczno-środowiskowa, partycypacyjna ochrona środowiska, kultura pokoju, wspólne zarzadzanie środowiskiem, Mandinga.

María del Carmen Maganda Ramíerz, María del Socorro Aguilar Cucurachi, Xóchitl del Ángel León Estrada, Hugo López Rosas y Patricia Moreno-Casasola

Gestión comunitaria por el agua en el Sistema Lagunar de Alvarado, Veracruz

El capítulo explora la gestión comunitaria por el agua en Costa de San Juan, comunidad ribereña del Sistema Lagunar de Alvarado, donde los habitantes no tienen acceso regular al agua potable ni a servicios de saneamiento. El agua la obtienen comprando garrafones para beber y cocinar, y por captación de agua de lluvia para la limpieza del hogar. Estas prácticas cotidianas trascienden lo material, contribuyen a la organización comunitaria y a la construcción de una paz cotidiana sobre el acceso a un recurso vital, cuya carencia en otros territorios llega a ocasionar conflictos. Se ofrece una contextualización y reflexión sobre el Derecho Humano al Agua y Saneamiento, así como la urgente necesidad de visibilidad y reconocimiento, por parte de la academia y del Estado, que la gestión comunitaria por el agua merece en México. El trabajo se vincula con la línea temática de la dimensión ambiental de la paz, que implica mantener la armonía cotidiana a través del abasto mínimo necesario del agua para los hogares.

Palabras clave: Derecho humano al agua y saneamiento, construcción de paz, gestión comunitaria del agua, Sistema Lagunar de Alvarado.

Wspólnotowe gospodarowanie wodą w kompleksie lagun Alvarado

Autorzy podejmują temat środowiskowego wymiaru pokoju, w szczególności w odniesieniu do społecznego zarządzania wodą pitną. Rozdział przedstawia przypadek nadrzecznej wioski Costa de San Juan, położonej w systemie lagun Alvarado w stanie Veracruz, której mieszkańcy nie mają regularnego dostępu

do wody pitnej ani do usług sanitarnych. Ich strategia polega na skutecznej organizacji w celu zapewnienia każdej rodzinie wystarczającej ilości wody pitnej do codziennego spożycia. Wpływ tych działań wykracza poza kwestie czysto materialne, ponieważ zapewniając wszystkim członkom społeczności dostęp do tego istotnego zasobu - którego niedobór w innych regionach często prowadzi do konfliktów - mimowolnie mieszkańcy przyczyniają się do budowania codziennego pokoju. Rozdział ten oferuje niezbędną kontekstualizację prawa człowieka do wody i udogodnień sanitarnych, a także pilną potrzebę uwidocznienia korzyści płynących ze wspólnotowego gospodarowania wodą i potrzebę wsparcia, na jakie ten system zarządzania zasługuje w Meksyku.

Słowa kluczowe: prawo człowieka do wody i udogodnień sanitarnych, budowanie pokoju, wspólnotowe zarządzanie wodą, system lagun Alvarado.

Francisco Xavier Martínez Esponda

El emerger de la democracia biocultural: Transformación de la violencia desde el acceso a la justicia

En este artículo se reflexiona cómo las esperanzas y resistencias de pueblos y comunidades son el corazón del ciclo de acceso a la justicia, y que al activarse generan nuevas redes de apoyo, nuevos conocimientos, nuevos sueños y claro, nuevas esperanzas. La lucha por la justicia socioambiental que realizan los pueblos puede transformar el mundo y contribuir a hacer frente a las crisis, pues para combatir las violencias que les aquejan, se ponen en marcha una serie de estrategias que buscan, por una parte, el

respeto de sus derechos humanos, la conservación de sus patrimonios bioculturales y la reafirmación de sus proyectos de vida, y por el otro, la transformación de las estructuras, instituciones y normas que les violentan, en aras de la construcción de procesos de paz. Esta lucha es también el origen de una nueva idea: la democracia biocultural, anunciada en este trabajo.

Palabras clave: Democracia biocultural, derechos humanos, justicia socioambiental, pueblos originarios y equiparables, paz.

Powstawanie demokracji biokulturowej - przekształcając przemoc poprzez dostęp rdzennej ludności do wymiaru sprawiedliwości

W NINIEJSZYM TEKŚCIE autor zastanawia się nad tym, w jaki sposób nadzieja i opór ludów i społeczności są sercem cyklu dostępu do sprawiedliwości, który aktywując się, stwarza nowe sieci wsparcia, nową wiedzę, nowe marzenia i oczywiście nowe nadzieje. Mówiąc z perspektywy prawnika i obrońcy praw człowieka i środowiska, autor wskazuje, iż walka o sprawiedliwość społeczno-środowiskową prowadzona przez rdzenną ludność i tak zwane „społeczności z nią porównywalne", może przekształcić świat, przyczyniając się do mitygacji kryzysów i zbudowania procesów pokojowych. Na podstawie kilku przykładów z południowego Meksyku obserwujemy, jak w celu zwalczania przemocy dotykającej rdzenną ludność, wdraża się szereg strategii, które z jednej strony dążą do poszanowania ich praw człowieka, zachowania własnego dziedzictwa biokulturowego i afirmacji ich projektów życiowych, a z drugiej strony zmierzają do przekształcenia struktur, instytucji i norm, które naruszają wspomniane

prawa, w celu zbudowania procesów pokojowych. Walka ta jest również źródłem nowej idei: demokracji biokulturowej, która została przedstawiona w tej pracy.

Słowa kluczowe: demokracja biokulturowa, prawa człowieka, sprawiedliwość społeczno-środowiskowa, ludność rdzenna i z nią porównywalna, pokój.

Ilona Copik (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

*Espacios de (no)paz – imágenes cinematográficas de Tierras Occidentales en la perspectiva de experiencias de migración y cambio cultura*l

El tema es la representación de espacios perdidos/recuperados después de 1945 en algunos largometrajes polacos seleccionados. Como explica la autora, el resultado de la Segunda Guerra Mundial y de los acuerdos de los aliados celebrados en Yalta y Potsdam (1945) fue el desplazamiento de las fronteras estatales polacas hacia el oeste y un traslado a gran escala de la población civil. De esta forma se creó una amplia zona de territorios de transición, que abarca áreas geográficas como: Silesia, Tierra Lubusca, Pomerania, Warmia y Mazury, donde se produjo un completo intercambio de población. En su texto titulado "Espacios de (im) paz: Imágenes cinematográficas del oeste polaco/este alemán en la perspectiva de las experiencias de migración y cambio cultural" la autora analiza la percepción de las tierras perdidas (desde la perspectiva alemana) o las llamadas tierras recuperadas (desde el lado polaco), de las que la primera estuvo influenciada por el

sentimiento de nostalgia, mientras que la segunda estuvo dominada por la misión de colonización. En ambos casos, las imágenes de este espacio son controvertidas, marcadas por la ansiedad, el recuerdo traumático de la migración, el cambio cultural y la pérdida de identidad. Los ejes de análisis se refieren a cómo los largometrajes muestran lo que es „post-alemán", cómo el antiguo Este alemán y el Oeste polaco colonizados después de la guerra funcionan en la imaginación de los cineastas y cómo el cine muestra el conflicto entre la memoria polaca y la alemana. Destaca el potencial del cine y la película como advertencia narrativa contra las inclinaciones totalitarias, llevando un mensaje sobre la posibilidad de un diálogo internacional sobre el pasado y la paz.

Palabras clave: Tierras perdidas/recuperadas, cine polaco, cambio cultural, migración, paz

Przestrzenie (nie)pokoju – filmowe wyobrażenia Ziem Zachodnich i Północnych w perspektywie doświadczeń migracji i zmiany kulturowej

Celem artykułu jest analiza reprezentacji przestrzeni utraconych/ odzyskanych po 1945 roku w wybranych polskich filmach fabularnych. Skutkiem II wojny światowej i układów aliantów zawartych w Jałcie i Poczdamie (1945) było przesunięcie polskich granic państwowych na zachód i przeprowadzony na szeroką skalę transfer ludności cywilnej. W ten sposób powstał szeroki obszar terytoriów przechodnich, obejmujących takie krainy geograficzne jak: Śląsk, Ziemia Lubuska, Pomorze, Warmia i Mazury, na których nastąpiła całkowita wymiana ludności. Na postrzeganie ziem utraconych (z niemieckiej perspektywy) wpłynęło uczu-

cie nostalgii, z kolei wizerunek tak zwanych ziem odzyskanych (z polskiej strony) zdominowała misja osadnictwa. W obu przypadkach wyobrażenia tej przestrzeni pozostawały kontrowersyjne, nacechowane niepokojem, traumatyczną pamięcią migracji, zmianą kulturową, utratą tożsamości. Pytania badawcze dotyczą tego, jak filmy fabularne ukazują to co „poniemieckie", jak dawny niemiecki wschód i kolonizowany po wojnie polski zachód funkcjonuje w wyobraźni filmowców, jak kino tematyzuje skonfliktowane kultury pamięci polskiej i niemieckiej. Rozważany jest potencjał filmu jako narracji o przestrodze przed inklinacjami totalitarnymi, niosącej przesłanie na temat możliwości międzynarodowego dialogu o przeszłości i pokoju. Obszarem badawczym są wybrane filmy polskie i koprodukcje: Rok spokojnego słońca (1984) w reż. Krzysztofa Zanussiego, Odjazd (1991) w reż. Magdaleny, i Piotra Łazarkiewiczów, Wróżby kumaka (2005) w reż. Roberta Glińskiego, Weiser (2000) w reż. Wojciecha Marczewskiego; Róża (2011) w reż. Wojciecha Smarzowskiego.

Słowa klucze: ziemie utracone/ odzyskane, kino polskie, zmiana kulturowa, migracje, pokój

Dariusz Kulas (Investigador independiente)

La inquietante paz de los bunquers. Un relato local

El autor nos propone mirar el fenómeno de la paz a través del prisma de una historia local de la zona fortificada que se estableció en la década de los treinta en la entonces frontera polaco-alemana de Alta Silesia (Górny Śląsk). Las llamadas actualmente "fortificaciones alemanas" consisten en realidad de edificios militares

y fortalezas tanto alemanas como polacas, cuya construcción se remonta a los años 1930, aunque la intensificación del trabajo en el lado polaco condujo a la aparición de los primeros refugios de combate en 1933, y el efecto del trabajo alemán se logró en 1939, resultando en un tejido acertadamente comparado con la Línea Maginot, aún más interesante porque está incrustada en un denso tejido urbano. El texto "La inquietante paz de los búnkeres. Una historia local" es un acercamiento a la „vida cultural" de la propia zona fortificada de „Śląsk", centrada en el aspecto local, humano y cultural en lo que fue, es y puede ser esta ruta de fortificación en la percepción de los habitantes de las „ciudades fortaleza" de la Alta Silesia. Su funcionamiento en la cultura nos muestra cómo se superponen dos tragedias, por un lado la modificación de fronteras y por el otro, el desplazamiento de personas de ambos lados a consecuencia de este cambio. La redefinición de fronteras al finalizar la segunda guerra mundial (en cuyo resultado Polonia "perdió" grandes superficies a favor de la Unión Soviética y "ganó" la franja occidental anteriormente bajo la administración alemana) es un momento importante en la historia, pues la zona militarizada que alguna vez „guardaba" la paz de ambos lados de la frontera fue devaluada, y la antigua herencia polaca se convirtió -debido a la ignorancia cultural programada después de 1945- en una herencia alemana no deseada a los ojos de los recién llegados a este lugar y de los „viejos" que „ya han olvidado". Es una historia local que tiene lugar a la sombra de la historia pasajera, efectivamente desplazada por una nueva propaganda que utiliza una imagen unificada para todos.

Palabras clave: Alta Silesia, historia, localismo, fortificaciones, la paz inquietante

Niepokojący pokój bunkrów. Opowieść lokalna

Artykuł jest propozycją spojrzenia na zjawisko/fakt pokoju przez zaru Warownego „Śląsk" i niemieckich fortyfikacji tzw. Oberschlesien-Stellung (Pozycja Górnośląska), które powstały na ówczesnej granicy polsko-niemieckiej. Powstanie niemieckich, jak i polskich fortyfikacji to lata 30. XX wieku, aczkolwiek intensyfikacja prac po stronie polskiej owocuje już pojawieniem się pierwszych schronów bojowych w 1933 roku, a efekt prac niemieckich to rok 1939. Osią namysłu nie będzie jednak sama tkanka budowli militarnych i fortecznych, słusznie porównywana z Linią Maginota (o tyle ciekawszą, bo umocowaną w gęstej tkance miejskiej), choć wydźwięk tego przeznaczenia będzie pobrzmiewał w proponowanym ujęciu; ale samo „życie kulturowe" Obszaru Warownego „Śląsk" przywołujące „niepokojący pokój". Pozwoli to skupić się na aspekcie lokalnym, ludzkim i kulturowym, na tym, czym ten szlak fortyfikacji był, jest i może się stać w odbiorze mieszkańców „miast twierdz" Górnego Śląska. Należy zwrócić uwagę na czas funkcjonowania OW „Śląsk" w kulturze, na to, jak nakładają się na siebie dwie tragedie: przesunięcia granic i wysiedlenia ludności po obu stronach. To ważny moment w Historii, związany z tym, jak obszar zmilitaryzowany po obu stronach granicy, niegdyś „stojący" na straży pokoju, uległ dewaluacji, a dawne polskie dziedzictwo stało się – przez programowaną niewiedzę kulturową po 1945 roku – niechcianym dziedzictwem niemieckim w oczach „nowych" mieszkańców i „starych", którzy „już zapomnieli". Będzie to opowieść lokalna tocząca się w cieniu historii odchodzącej, wypychana skutecznie przez nową propagandę operującą ujednoliconym obrazem dla wszystkich, zapeł-

niona nowym doświadczeniem kulturowym zaprowadzającym pokój.

Słowa klucze: Górny Śląsk, historia, lokalność, fortyfikacje, niepokojący pokój

Aleksandra Kunce (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Silesia, un diseño místico. Ζωή (zōē), amor, paz

El ensayo mira la región de Silesia como espacio que conduce hacia la idea mística de la paz. Se trata de una región de Europa Central, que a lo largo de los siglos ha sido gobernada por checos, alemanes, austriacos y polacos, pero que también estuvo marcada por la singularidad del Ducado de Silesia, aunque dividida en Alta y Baja Silesia, luego atenazada por numerosos principados silesianos menores. Sin embargo, si nos enfocamos en lo inmaterial, podemos ver que desde la peculiaridad histórica y paisajística se desarrolló un patrimonio cultural propio, que hoy constituye una especie de testamento cultural. Curiosamente, este testamento no puede reducirse a un repertorio de costumbres, rituales, tradiciones culinarias, características de la vestimenta, tradición de trabajo en una mina o en una siderúrgica, etc. (aunque esto marca hasta cierto punto "lo silesiano"), porque se trata de un testamento que invoca un cierto proyecto teocéntrico. Si observamos de cerca Silesia como espacio del espíritu, descubrimos un proyecto construido sobre tres ejes: (1) la idea de Paz, abarcando y eludiendo las finitas dimensiones del mundo-; (2) el Camino Místico, caminado en su día por Angelus Silesius, Daniel von Czepko und Reigersfeld y Jakob Böhme, y que Silesia

desarrolló después a través de patrones de pensamiento y vida, entrelazando cosas, personas, tierra y cielo; y finalmente sobre (3) la idea de Vida, es decir, sobre la idea de ζωὴ [zōē] proveniente de Nuevo Testamento. La antropología silesiana sugiere que anthropos es poco en Silesia, y la orientación esencial es siempre vertical. El ser/estar silesiano se ordena en una obra teocéntrica, sostenida y cumplida cotidianamente.

Palabras clave: Alta Silesia, paz, misticismo, zōē, teocentrismo

Śląsk – wzorzec mistyczny. Zωή (zōē), miłość, pokój

Śląsk to kraj, który – gdy poruszamy się w obrębie tego, co widzialne – prowadzi nas do mapy i namacalnego terytorium pomieszczonego w Europie Środkowej. To region na przestrzeni wieków będący pod panowaniem czeskim, niemieckim, austriackim, polskim, ale też naznaczony osobnością Księstwa Śląskiego, chociaż podzielonego na Śląsk Górny i Dolny, ale i uchwytnego przez rozliczne pomniejsze księstwa śląskie. Gdy jednak spojrzymy niematerialnie, to dostrzeżemy, że pod osobnością historyczną i krajobrazem, wypracowano tu swoisty testament kulturowy. Co ciekawe, niesprowadzony do repertuaru obyczajów, obrzędów, tradycji kulinarnych, cech ubiorów, tradycji pracy w kopalni czy hucie etc. (chociaż to w jakiejś mierze jest śląsko znakowe), ale powołujący swoisty projekt teocentryczny. Gdy wnikliwie się przyjrzeć Śląskowi, jako przestrzeni ducha, to odkryjemy projekt budowany na: (1) idei pokoju – ogarniającego i wymykającego się skończonym wymiarom świata; (2) mistycznej ścieżce – którą niegdyś kroczyli Angelus Silesius, Daniel von Czepko und Reigersfeld, Jakob Böhme, a którą Śląsk rozwijał potem przez

wzorce myślenia i życia, splatając rzeczy, ludzi, ziemię i niebo; wreszcie na (3) idei Życia – to jest na nowotestamentowej idei Zωή [zōē]. Antropologia śląska podpowiada, że anthropos to na Śląsku mało, a istotne zorientowanie jest zawsze wertykalne. Śląskie bycie układa się w codziennie podtrzymywane i wypełniane dzieło teocentryczne.

Słowa klucze: Górny Śląsk, pokój, mistycyzm, zōē, teocentryzm

Katarzyna Giereło-Klimaszewska (Uniwersytet WSB Merito we Wrocławiu)

"Lo postalemán" como herencia difícil. La arquitectura del valle de Jelenia Góra y la Baja Silesia en la conciencia de las generaciones

La autora explora la compleja relación entre el patrimonio cultural y la identidad de los habitantes contemporáneos de la región. Tras la Segunda Guerra Mundial, como consecuencia de los desplazamientos fronterizos y los cambios demográficos, las llamadas "tierras recuperadas" se convirtieron en el hogar de nuevos colonos polacos que sustituyeron a los anteriores habitantes alemanes. El trauma de la guerra y la falta de sentido de pertenencia a las "tierras recuperadas" contribuyeron a cierta ignorancia programada hacia el patrimonio arquitectónico postalemán. La cuenca de Jelenia Góra, con su rico y casi intacto patrimonio arquitectónico legado por los alemanes, ofrece un campo de investigación único para analizar el impacto de los legados históricos en la percepción contemporánea del patrimonio. Con el paso de los años, muchos de estos edificios se han deteriorado o

han sido adaptados sin conservar sus rasgos estilísticos originales. Sin embargo, la creciente conciencia cultural y la popularidad del turismo patrimonial han propiciado un cambio de actitud y una apreciación de la arquitectura local como elemento valioso de la identidad regional. El reto sigue siendo educar y concienciar sobre el valor de conservar el patrimonio postalemán no como algo ajeno, sino como parte integrante de la historia de la región. Los proyectos de restauración contemporáneos que intentan devolver a estos edificios su antiguo esplendor son testimonio de un cambio de actitud. Al mismo tiempo, algunos inversores y arquitectos locales se esfuerzan por crear nuevos diseños que se inspiren en las formas tradicionales, lo que apunta en una dirección positiva en la conservación del patrimonio regional. El difícil patrimonio postalemán del valle de Jelenia Góra se está convirtiendo en un elemento importante de la identidad local gracias a un cambio en la conciencia social, lo que puede ser una dirección prometedora para el futuro de la región en términos de desarrollo sostenible y turismo cultural.

Palabras clave: Casa con entramado de madera, arquitectura de los Sudetes, conservación del paisaje, postalemán, patrimonio, identidad local, protección del patrimonio, Montes Gigantes, Lusacia, Montañas de Jizera.

„Poniemieckie" jako trudne dziedzictwo – architektura Kotliny Jeleniogórskiej i Dolnego Śląska w świadomości pokoleń

Artykuł złębia skomplikowane relacje między dziedzictwem kulturowym a tożsamością współczesnych mieszkańców regionu. Po II wojnie światowej, w wyniku przesunięć granic i zmian de-

mograficznych, „Ziemie odzyskane" stały się domem dla nowych polskich osadników, którzy zastąpili poprzednich niemieckich mieszkańców. Trauma wojenna oraz brak poczucia przynależności do nowo przydzielonych terenów przyczyniły się do pewnej formy zaprogramowanej ignorancji wobec poniemieckiego dziedzictwa architektonicznego.

Kotlina Jeleniogórska, z bogatym i prawie nienaruszonym zasobem architektonicznym pozostawionym przez Niemców, stanowi wyjątkowe pole badawcze dla analizy wpływu historycznych zaszłości na współczesne postrzeganie dziedzictwa. Przez lata, wiele z tych budynków popadło w ruinę lub zostało adaptowane bez zachowania pierwotnych cech stylowych. Jednakże, rosnąca świadomość kulturowa oraz popularność turystyki dziedzictwa doprowadziły do zmiany podejścia i docenienia lokalnej architektury jako cennego elementu tożsamości regionalnej.

Wyzwaniem pozostaje edukacja i zwiększenie świadomości na temat wartości ochrony dziedzictwa poniemieckiego nie jako obcego, ale jako integralnej części historii regionu. Współczesne projekty renowacyjne, które starają się przywrócić dawny blask tym budynkom, są świadectwem zmieniających się postaw. Jednocześnie, niektórzy lokalni inwestorzy i architekci dążą do tworzenia nowych projektów, które czerpią inspiracje z tradycyjnych form, co wskazuje na pozytywny kierunek w ochronie regionalnego dziedzictwa.

Trudne dziedzictwo poniemieckie Kotliny Jeleniogórskiej staje się dzięki zmianie społecznej świadomości ważnym elementem lokalnej tożsamości, co może być obiecującym kierunkiem dla przyszłości regionu w kontekście zrównoważonego rozwoju i turystyki kulturowej.

Słowa kluczowe: dom przysłupowy, architektura sudecka, ochrona krajobrazu, poniemieckie, dziedzictwo, lokalna tożsamość, ochrona zabytków, Karkonosze, Łużyce, Góry Izerskie

Paweł Paszek (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Más abajo. Oicología mínima (I)

El texto parte del análisis literario de algunas obras contemporáneas de autores como Juan Ramon Jiménez (Platero y yo), Stanisław Vincenz (Na high połoninie), Elizabeth Bishop (Geografía), Teresa Murak (Escultura para el La Tierra), Jun ,ichirō Tanizaki (El elogio de la sombra), Anne Lowenhaupt Tsing (El hongo en el fin del mundo) centrados en los microclimas, paisajes y formas de vida, para construir una mirada que engloba niveles aparentemente disímiles para encontrar relaciones y construir entrelazamientos entre estas presencias "periféricas", que se muestran como un amplio y heterogéneo mundo alterno, en el que se acuñan las narrativas que posibiliten la paz.

Palabras clave: antropoceno, ecocrítica, forma de vida, tercera naturaleza, paisaje

Niżej. Minima oikologia (I)

Antropoceniczne geohoryzonty i topografie, od centrów po peryferie, charakteryzuje znaczne zróżnicowanie – od maksymalistycznie zagospodarowanych i zorganizowanych przestrzeni, w tym lokacji miejskich i terenów industrialnej intensywnej eksploatacji, przez przestrzenie pośrednie, tereny wiejskie, eks-

ploatowane ekstensywnie i wybiórczo, choć bardziej subtelnie to nie mniej destrukcyjnie, dalej przez antropogeniczne enklawy parków i rezerwowanych krajobrazów, aż po nieliczne już miejsca, w których bezpośredni udział człowieka zdaje się niewielki, nieznaczący. Przyglądając się tej bardziej i mniej ekumenicznej przestrzeni z pewnej wysokości, takiej mianowicie, która pozwala na ogólny ogląd, a jednocześnie nie pozbawia widoku detalicznych elementów, dostrzec można, że tę spektralną całość coś łączy – wszędzie, od centrów po peryferie odnaleźć można porzucone post-miejsca, przestrzenie odsunięte, wykluczone, leżące odłogiem, terenowe marginesy, strefy, trzecie natury, rezydua ruderalnego życia. Te przestrzenne pasma i archipelagi stanowią dowody na istnienie pewnego splątania. Wobec wspomnianych pasm i archipelagów topografii niższych i mniejszych, zachodzi pewna analogia w kulturze – to znaczy w pewnej jej tradycji oligooptycznego spojrzenia, które skupia się na niższych i mniejszych splątanych życiach i obecnościach, pozostających w cieniu tego, co nieobecne, śmiertelnych i słabych, nadto niewidocznych w jaskrawości wielkich narracji postępującej ludzkości. Niskim przestrzeniom trzeciej i czwartej natury towarzyszą znaczenia i sensy opowiadane i tworzone, między innymi, przez Juana Ramona Jiméneza (Platero y yo), Stanisława Vincenza (Na wysokiej połoninie), Elizabeth Bishop (Geography), Teresę Murak (Rzeźba dla ziemi), Jun'ichirō Tanizakiego (Pochwała cienia), Anne Lowenhaupt Tsing (The Mushroom at the End of the World). Esej niniejszy stanowi konstelacyjną lekturę-praktykę owych przestrzeni i tekstów. Próba ukazania swoistej zależności pomiędzy pozornie tak różnymi wymiarami, to znaczy próba przedstawienia „splątania" owych „splątań" typu bardziej światowego i typu bardziej kulturowego, staje się ostatecznie próbą

dziejów mniejszych i niższych form życia. W świetle dziejących się katastrof i przemian takowe fabuły tworzą opowieść o możliwości pokoju „obietnicy i ruin", którą musimy poznać: „This is a story we need to know. Industrial transformation turned out to be a bubble of promise followed by lost livelihoods and damaged landscapes. And yet: such documents are not enough. If we end the story with decay, we abandon all hope – or turn our attention to other sites of promise and ruin, promise and ruin" (Lowenhaupt Tsing 2015: 18).

Słowa klucze: antropocen, ekokrytyka, forma życia, trzecia natura, krajobraz.

NOTAS SOBRE AUTORES

Florence Rosemberg Seifer
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, posee una maestría en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, cuenta con otra maestría en Terapia Familiar por el ILEF (Instituto Latinoamericano de Estudios sobre la Familia), también es doctora en Antropología por el IIA (Instituto de Investigaciones Antropológicas) de la UNAM. Ha sido profesora en la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia) donde es miembro del Posgrado en Ciencias Antropológicas y dirige la línea Antropología de la violencia, género y emociones. Conduce el Proyecto de Investigación Formativa (PIF) titulado: Antropología, violencia y complejidad. Sus principales áreas de investigación son: la violencia y sus formas en la sociedad contemporánea.

Sandra García Pérez
Universidad Veracruzana
Doctora en Filosofía por el IIF-Universidad Veracruzana (UV) adscrita al CONACyT. Realizó una estancia doctoral en el Centro de Estudios Orteguianos, Madrid, España. Posee una Maestría en Educación Superior por la Universidad Pedagógica Veracruzana, una Especialidad en Docencia por el IIE-UV y una Licenciatura

en Pedagogía por la UV. Es Profesora-Investigadora de Tiempo Completo en la Facultad de Pedagogía de la UV y profesora invitada con mérito académico en el Doctorado en Humanidades de la Universidad Anáhuac-Xalapa. Cultiva la LGAC: Innovación social educativa y ética, con un enfoque en el pensamiento de José Ortega y Gasset. Ha dirigido proyectos y trabajos de investigación en educación superior, ética y procesos de enseñanza--aprendizaje.

Ana Corina Salas Correa
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

De origen venezolano, su formación se desarrolló en el entorno cooperativo de Cecosesola, sobre el cual se basó su tesis de Maestría en Educación, reconociendo a este organismo como una escuela de aprendizaje práctico. Estudió Filosofía en la Universidad Central de Venezuela, motivada por la idea de que todo puede ser diferente. Desde 2008, es miembro de la Asociación Masaya: teatro + convivencia (Venezuela/Costa Rica) y desde 2014, forma parte del Núcleo de Estudos de Filosofías e Infâncias en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil, donde realizó la maestría y actualmente cursa el doctorado. También colabora con la asociación Quintal Escola da Leste (Belo Horizonte, Brasil). Su trabajo se centra en la creación de espacios cooperativos de formación, con un enfoque en las relaciones humanas y no humanas como fundamentos para la educación.

Juliana Merçon
Universidad Veracruzana

Originaria de Brasil, radica en México desde 2009. Su formación académica incluye Psicología, Filosofía, Educación y Agroecología. Desde 2011, se desempeña como investigadora en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana. Su interés se centra en las formas colaborativas de creación de mundo, las cuales han influido profundamente en su vida. Enseña y acompaña a estudiantes de posgrado en sus procesos de investigación colaborativa, así como en el co-aprendizaje con colectivos y redes que se organizan para proteger sus territorios. Actualmente, coordina la Maestría en Educación para la Interculturalidad y la Sustentabilidad, un espacio clave para su autorrealización académica. Es madre de Michelle y custodia de un pequeño territorio cerca del bosque de Niebla y el río Pixquiac, en Xalapa, Veracruz.

Jaime Martínez Luna
Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca

Nacido en Guelatao de Juárez, Oaxaca, México, en 1951, pertenece a la etnia zapoteca serrana. Se formó académicamente en la Universidad Veracruzana. En 1976, regresó a su comunidad para dirigir un proceso de defensa de los bosques regionales, logrando la eliminación del régimen de concesiones forestales en toda la República en 1983. Ha publicado varios libros, siendo el más reciente „Existimos, luego…..pensamos", actualmente en proceso de presentación. Fue Rector Fundador de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO) y actualmente es profesor investigador en dicha universidad.

Gustavo López Mendoza
Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad del Mar, campus Huatulco. En 2010 regresó a su comunidad para desempeñar cargos comunitarios y ha sido asesor investigador en los bachilleratos integrales comunitarios y en el Instituto de Ciencias de la Educación de la UABJO. Trabajó en IDEAS Comunitarias, participando en el proyecto „Escuela Para el Bien Común", enfocado en educación para la paz y consensos comunitarios. En 2019 publicó el libro „Desgranando la Historia del Pueblo de Guelatao", y desde 2020 se desempeña como Coordinador General del Centro Universitario Comunal de Guelatao, perteneciente a la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO).

Gialuanna Ayora Vázquez
Universidad Veracruzana

Dedicada a la Investigación Educativa, es profesora en la Maestría en Educación para la Interculturalidad y la Sustentabilidad de la Universidad Veracruzana (MEIS). Es miembro activa de la Red de Custodios del Archipiélago de Bosques y Selvas de Xalapa y Co-coordinadora de Custodios Niñas y Niños.

Yonatan Duque Villa
Corporación Mi Comuna de Medellín

De nacionalidad colombiana, es comunicador comunitario y egresado de la Maestría en Educación para la Interculturalidad y la Sustentabilidad (MEIS) de la Universidad Veracruzana, en su

tercera generación. Se desempeña como coordinador del proyecto „Hacemos parte del mismo cuento" como parte de su trabajo recepcional. Es miembro de la Corporación Mi Comuna de Medellín y participante de la Comuna 2 Santa Cruz.

Zuleima Alejandra Delgado Vicuña
Universidad Veracruzana

De origen mexicano, actualmente es estudiante de la Maestría en Educación para la Interculturalidad y la Sustentabilidad (MEIS), en su cuarta generación. Es Ingeniera Ambiental de formación y miembro de la Cooperativa COOSOALI. Se desempeña como coordinadora de la Carretilla Literaria del Parque La Loma.

Litay Ortega Hueso
Universidad Veracruzana

Licenciada en Artes con especialidad en cine y maestra en Antropología Visual. Actualmente se desempeña como realizadora audiovisual, editora y gestora cultural, participando en proyectos comunitarios que integran cine, antropología y ecología. Ha trabajado como documentalista y tallerista en el CESC y otros colectivos, acumulando más de 12 años de experiencia como editora de video freelance. Codirigió cortometrajes como „Chikon Nindo y los Cazadores" (selección oficial del 18 Festival de Cine de Morelia) y „Jtam Alal" (mención especial en el Festival Internacional de Cine Viña del Mar 2020). Actualmente, cursa la maestría en Estudios Transdisciplinarios para la Sostenibilidad en la Universidad Veracruzana y trabaja como gestora cultural en el

colectivo Ndosen, elaborando materiales pedagógicos en lengua mazateca sobre medicina tradicional, ecología y herbolaria.

Adrián Ciprés Chávez
Universidad Veracruzana

Estudiante de Doctorado y Maestro en Ecología Tropical por el Centro de Investigaciones Tropicales de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz. Licenciado en Biología por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México. Se especializa en el estudio de las aves costeras y la ecología del paisaje en humedales costeros de Veracruz. Su trabajo también abarca la educación ambiental, con un enfoque en el aviturismo. Recientemente, ha mostrado interés en estudios etnográficos y en la investigación acción participativa con grupos sociales organizados para la conservación ecológica y territorial en la costa central de Veracruz.

Krystyna Barbara Paradowska
Universidad Veracruzana

Doctora en Ecología Tropical por la Universidad Veracruzana y Maestra en Estudios Humanísticos por la Universidad de Silesia, Polonia. Desde 2013 trabaja como investigadora y docente en el Centro de Ecoalfabetización y Diálogo de Saberes de la Universidad Veracruzana. Sus líneas de investigación incluyen epistemologías del Sur, diálogo de saberes, manejo de recursos bioculturales del trópico y procesos regionales de innovación. Ha coordinado proyectos transdisciplinarios y colaborativos que integran patrimonio biocultural y perspectiva de buen vivir en procesos de transformación social hacia la sostenibilidad.

Patricia Moreno-Casasola Barceló
Instituto de Ecología A.C.

Investigadora en el Instituto de Ecología A.C., Xalapa, México. Bióloga con Doctorado en Ecología Vegetal y especialidad en Desarrollo Sustentable. Se especializa en ecología de ecosistemas costeros como playas, dunas y humedales, así como en el desarrollo sustentable de comunidades costeras. Su investigación aborda el funcionamiento de estos ecosistemas, sus usos, los servicios ambientales que proveen, y su restauración frente al cambio climático. Ha colaborado con comunidades locales en la organización de proyectos productivos y ha publicado más de 250 artículos científicos, capítulos de libros y libros. Ha dirigido más de 50 tesis de maestría y doctorado, y ha impartido cursos en diferentes universidades en México América Latina y España.

Hugo López Rosas
El Colegio de Veracruz

Biólogo egresado de la UNAM con doctorado en Ecología y Manejo de Recursos Naturales por el Instituto de Ecología. Es profesor-investigador de El Colegio de Veracruz y miembro de la Academia de Desarrollo Regional Sustentable. Su investigación aborda temas de ecología de ecosistemas costeros tropicales. Ha impartido cursos de licenciatura, maestría y doctorado sobre manejo de recursos naturales, ecología de humedales, restauración de humedales, resarrollo sustentable, rétodos estadísticos multidimensionales, rétodos de diagnóstico socio-ambiental, ambio

climático. Trabajó en proyectos de restauración, conectividad hidrológica y dinámica de la vegetación de humedales.

Xochitl del A. León Estrada
El Colegio de Veracruz

Antropóloga, Maestra y Doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Es profesora investigadora de El Colegio de Veracruz y pertenece a la Academia de Desarrollo Regional Sustentable con la línea de investigación Patrimonio, Cultura y Medio Ambiente. Sus intereses académicos son: Antropología, territorio y sustentabilidad; Desarrollo cultural comunitario; Gestión sustentable del patrimonio; Paisajes culturales y bioculturalidad; Género y cultura, temas de los cuales ha impartido cursos en licenciatura, maestría y doctorado.

María del Socorro Aguilar Cucurachi
INECOL

Doctora en Investigaciones Educativas por la Universidad Veracruzana. Durante dos años se desempeñó como investigadora posdoctoral en el Instituto de Ecología, A.C. bajo el auspicio del CONACYT. Actualmente ocupa el cargo de directora de Comunicación de la Ciencia en la Universidad Veracruzana. Ha impartido cursos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Universidad Autónoma de Guerrero, la Universidad Veracruzana y el Instituto de Ecología. Entre sus intereses académicos están temas como la comunicación de las ciencias, la relación entre las personas y el entorno natural, y la educación para la conservación de las especies y los ecosistemas.

María del Carmen Maganda
INECOL

Investigadora titular en el Instituto de Ecología (INECOL), con licenciatura en planeación territorial (UAM-Xochimilco), maestría en estudios regionales (Instituto Mora) y doctorado en antropología (CIESAS-México). Sus intereses de investigación giran en torno a la relación entre sociedad y naturaleza, ciencias cognitivas y sostenibilidad, aguas transfronterizas, acceso/participación/derecho al agua para consumo humano y gestión del agua, tanto en contextos urbanos como rurales. Sueña con un mundo más empático e interconectado con la naturaleza. Es fundadora y coordinadora del grupo de trabajo socioambiental del Consorcio RISC-RISE, red que promueve asociaciones académicas con participación comunitaria; y coeditora de Regions and Cohesion. Actualmente realiza una estancia sabática en Luxemburgo en el campo de las ciencias cognitivas, comparando el potencial de dos APPs socio-ambientales para promover ciudadanías sostenibles. Es también hija, hermana, amiga, tía, colega, esposa y madre. Está convencida de la relevancia de la igualdad y respeto a los derechos de género, y desde la academia aboga por el empoderamiento de mujeres y niñas.

Francisco Xavier Martínez Esponda
Territorios Diversos para la Vida (TerraVida, AC.)

Maestro en Ecología Tropical por la Universidad Veracruzana y licenciado en Derecho por la Universidad Iberoamericana. Desde 2005 es defensor de derechos humanos, trabajó como director operativo del Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. (CEMDA) de 2016 al 2023, y desde 2023 es fundador y coordinador de TerraVida. Sus líneas de trabajo son la autonomía y los

territorios de los pueblos indígenas y comunidades equiparables, el manejo pluricultural del agua, las semillas nativas y los sistemas tradicionales de producción de alimentos, y la democracia biocultural. Trabaja de manera multi e interdisciplinaria con diversos pueblos y comunidades, organizaciones de la sociedad civil y la academia en el diseño e implementación de estrategias integrales para la defensa y protección de la naturaleza y los derechos humanos de pueblos y comunidades en México.

Ilona Copik
Uniwersytet Śląski

Experta en cine y cultura, doctora y profesora en el Instituto de Ciencias de la Cultura de la Universidad de Silesia, donde también es subdirectora. Sus investigaciones se centran en el cine polaco, la antropología del cine y los medios, y la educación en los medios. Es autora de las monografías *"Entre Gliwice y Gleiwitz. El espacio cultural de la ciudad en la escritura de Horst Bienek" (2013) y „Topografías y paisajes. Silesia en el cine" (2017), por la cual recibió el premio al mejor libro en el concurso de la Sociedad Polaca de Estudios sobre Cine y Nuevos Medios. También ha coeditado varios volúmenes colectivos sobre educación y cultura visual. Es miembro de la Sociedad Polaca de Estudios sobre Cine y Nuevos Medios y del Comité de Ciencias de la Cultura de la Academia Polaca de Ciencias (PAN).

Dariusz Kulas
Investigador independiente

Doctor en filosofía, especializado en posmodernismo, filosofía nómada y libertad en la cultura e identidad posmoderna. Es autor

de la disertación „Categorías de la filosofía posmodernista" (2007) y de varios artículos sobre temas relacionados. También ha explorado la cultura industrial de Silesia. Ganó el segundo premio en el concurso „Filosofía del siglo XXI – ¿hacia dónde ahora?" de la Universidad de Szczecin y participó en el proyecto de investigación „Lugares postindustriales como objeto de estudios transdisciplinarios. Del diseño al arraigo" (2016-2019). Es miembro de la Red de Investigación New Directions in the Humanities.

Aleksandra Kunce
Uniwersytet Śląski

Experta en cultura y literatura, profesora de humanidades en el Instituto de Ciencias de la Cultura de la Universidad de Silesia. Sus investigaciones abordan temas en la intersección de la antropología, la literatura y la filosofía de la cultura, centrándose en la problemática del hombre local, la experiencia del lugar, y la oicología como ciencia del hogar. Es autora de varios libros, entre ellos „Identidad y posmodernismo (2003), „Pensar Silesia" (2007, coautor: Zbigniew Kadłubek), „Oicología. Ciencia del hogar" (2013, coautores: Tadeusz Sławek y Zbigniew Kadłubek), y „Donde la casa se encuentra con el mundo" (2022). En 2016, recibió el premio The Arts in Society International Award for Excellence (EE.UU.) por su publicación „The Philosophy of Localness and the Arts".

Katarzyna Giereło-Klimaszewska
Uniwersytet WSB Merito Wrocław

Politóloga, experta en medios, docente, periodista y formadora. Graduada de la Universidad de Wrocław, del Estudio Polaco-

-Americano de Comunicación Social en Organización y Gestión de la Universidad de Tecnología de Wrocław y Central Connecticut State University, y del Estudio sobre Países en Vías de Desarrollo de la Universidad de Varsovia. Ha investigado durante varios años temas relacionados con la desinformación y las noticias falsas, y anteriormente se enfocó en la creación de la imagen política en los medios y el impacto de la política en el funcionamiento de los medios. Es autora del libro *El papel de la televisión en la formación de la imagen política. Estudio de la mediatización de la política basado en las elecciones presidenciales en Polon*ia. Además, está comprometida con la promoción del conocimiento sobre la región de Karkonosze y el Valle de Jelenia Góra, siendo propietaria de una casa tradicional en Kowary y divulgadora del conocimiento sobre la preservación de la arquitectura vernácula y del paisaje tradicional. Actualmente, es profesora adjunta en la Universidad WSB Merito Wrocław.

Paweł Paszek
Uniwersytet Śląski

Doctor en estudios culturales y profesor en el Instituto de Ciencias de la Cultura de la Universidad de Silesia en Katowice. Su investigación se centra en la antropología de la cultura y la literatura, la filosofía moderna, la filosofía de la cultura, la antropología de la experiencia y la antropología del espacio. Es autor de los libros monográficos *Literatura de la vida abierta. Fragmentos de lectura en los poemas de Mariusz Grzebalski* (2017) y *Aleksander Wat: forma de vida. Estudio sobre la escritura, la experiencia, la presencia* (2021). Ha publicado varios artículos científicos y coeditado dos libros sobre la subjetividad en la literatura.

O AUTORACH

Florence Rosemberg Seifer

Narodowa Szkoła Antropologii i Historii

Absolwentka antropologii społecznej (Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH), magister antropologii społecznej (Universidad Iberoamericana), magistrer terapii rodzinnej (Instituto Latinoamericano de Estudios sobre la Familia), doktor antropologii (Universidad Nacional Autónoma de México). Jest wykładowcą na studiach podyplomowych z dziedzin antropologii przemocy, płci i emocji, oraz wykładowcą na studiach licencjackich z etnologii. Kieruje projektem badawczym zatytułowanym „Antropologia, przemoc i złożoność". Jej główne obszary badań to: przemoc i jej formy we współczesnym społeczeństwie; dyscyplina, transdyscyplinarność i złożoność; antropologia miejska, płeć społeczna, płeć biologiczna i seksualność; antropologia rodziny; sieci społeczne i grupy szczególnie wrażliwe; migracja, migracja przymusowa i zdrowie psychiczne; antropologia ciała, emocji i zmysłów; antropologia wieku; antropologia polityczna, państwa i władzy; rasizm i ksenofobia; zdrowie i zdrowie psychiczne, globalizacja i gospodarka nieformalna. Jest członkiem Kolegium Etnologów i Antropologów Społecznych (CEAS), Meksykańskiej Akademii Nauk Antropologicznych (AMCA),

Krajowej Sieci Badań nad Socjokulturowymi Aspektami Emocji (RENISCE) oraz Centrum Pomocy Ofiarom Przemocy Domowej (ILEF CAVIDA).

Sandra García Pérez

Uniwersytet Veracruzański

Doktor filozofii (*Universidad Veracruzana*), magistrer w dziedzinie szkolnictwa wyższego (*Universidad Pedagógica Veracruzana*) z licencjatem w dziedzinie pedagogiki. Odbyła staż doktorancki w *Centro de Estudios Orteguianos* w Madrycie. Obecnie jest pełnoetatowym profesorem na Wydziale Pedagogiki i profesorem wizytującym w ramach doktoratu z nauk humanistycznych na Uniwersytecie Anahuac. Kultywuje linię „Edukacyjne innowacje społeczne i etyka", ze szczególnym uwzględnieniem dorobku José Ortegi y Gasseta. Koordynowała projekty i prace badawcze w zakresie szkolnictwa wyższego, etyki i procesów nauczania.

Ana Corina Salas Correa

Uniwersytet Stanu Rio de Janeiro

Pochodzi z Wenezueli. Studiowała filozofię motywowana ideą, że wszystko może być inne. Jej praca magisterska z edukacji dotyczyła organizacji spółdzielczej „Cecosesola" ujętej jako szkołę praktycznej wiedzy. Od 2008 r. jest członkiem Asociación Masaya: teatro + convivencia (Wenezuela/Kostaryka), a od 2014 r. należy do *Núcleo de Estudos de Filosofías e Infâncias na Universidade do Estado do Rio de Janeiro* w Brazylii, gdzie ukończyła studia magisterskie, a obecnie kontynuuje studia doktoranckie. Współpracu-

je również ze stowarzyszeniem Quintal Escola da Leste (Belo Horizonte, Brazylia). Jej praca skupia się na tworzeniu przestrzeni edukacyjnych opartych na współpracy, ze szczególnym uwzględnieniem relacji międzyludzkich i pozaludzkich jako podstawy edukacji.

Juliana Merçon

Uniwersytet Veracruzański

Pochodzi z Brazylii, od 2009 roku mieszka w Meksyku. Jej wykształcenie formalne obejmuje psychologię, filozofię, edukację i agroekologię. Od 2011 roku pracuje jako pracownik naukowy w Instytucie Badań nad Edukacją. Jej zainteresowania koncentrują się na wspólnych formach tworzenia świata, które wywarły głęboki wpływ na jej życie. Uczy oraz towarzyszy swym absolwentom w projektach badawczych, polegających na dialogu wiedzy z ugrupowaniami działającymi na rzecz ochrony swoich terytoriów. Obecnie koordynuje studia magisterskie z zakresu Edukacji na rzecz Międzykulturowości i Zrównoważonego Rozwoju, które są kluczową przestrzenią jej naukowej samorealizacji. Jest matką Michelle i opiekunką niewielkiego terytorium w pobliżu lasu mglistego i rzeki Pixquiac w stanie Veracruz.

Jaime Martínez Luna

Autonomiczny Uniwersytet Komunalny w Oaxaca

Urodzony w *Guelatao de Juárez,* w stanie Oaxaca w Meksyku, w 1951 roku, należy do grupy etnicznej Zapoteków. Wykształcenie akademickie zdobył na Uniwersytecie Veracruzańskim.

W 1976 r. powrócił do swojej społeczności, gdzie uczestniczył w wieloletniej akcji skupionej na obronie lasów komunalnych, doprowadzając do zniesienia w 1983 roku systemu koncesji leśnych w na terenach komunalnych na terenie całego kraju. Opublikował kilka książek, z których najnowsza to „Jesteśmy, więc... myślimy". Był rektorem i założycielem Autonomicznego Uniwersytetu Komunalnego w Oaxaca (UACO), gdzie obecnie jest profesorem.

Gustavo López Mendoza

Autonomiczny Uniwersytet Komunalny w Oaxaca (UACO)

Absolwent nauk o komunikacji (*Universidad del Mar, Huatulco*). W 2010 r. powrócił do swojej społeczności w Guelatao gdzie aktywnie wypełnia różne funkcje społeczne, m.in. był doradcą naukowym w komunalnym szkolnictwie średnim oraz w Instituto de Ciencias de la Educación (UABJO). Pracował w IDEAS Comunitarias, uczestnicząc w projekcie „*Escuela Para el Bien Común*" (Szkoła dla wspólnego dobra), którego głównym celem jest edukacja na rzecz pokoju i konsensusu społecznego. W 2019 opublikował książkę „*Desgranando la Historia del Pueblo de Guelatao*". Od 2020 jest koordynatorem *Centro Universitario Comunal de Guelatao*, stanowiącym część *Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca* (UACO).

Gialuanna Ayora Vázquez

Uniwersytet Veracruzański

Zajmuje się badaniami nad edukacją, jest profesorem na studiach magisterskich w zakresie Edukacji na rzecz Międzykulturowości

i Zrównoważonego Rozwoju (MEIS). na Uniwersytecie Veracruzańskim. Jest aktywnym członkiem organizacji Kustoszy Archipelagu Lasów i Dżungli w Xalapie oraz współkoordynatorką jej sekcji dziecięcej.

Yonatan Duque Villa

Korporacja Moja Comuna w Medellín

Pochodzi z Kolumbii, jest komunikatorem społecznym i absolwentem studiów magisterskich w zakresie Edukacji na rzecz Międzykulturowości i Zrównoważonego Rozwoju (MEIS, Universidad Veracruzana). Koordynuje projekt „Hacemos parte del mismo cuento" (Jesteśmy częścią tej samej historii). Jest członkiem Corporación Mi Comuna de Medellín i uczestnikiem Comuna 2 Santa Cruz.

Zuleima Alejandra Delgado Vicuña

Uniwersytet Veracruzański

Pochodzi z Meksyku, obecnie na studiach magisterskich w zakresie Edukacji na rzecz Międzykulturowości i Zrównoważonego Rozwoju (MEIS, *Universidad Veracruzana*). Z wykształcenia jest inżynierem środowiska i członkiem spółdzielni COOSOALI. Jest koordynatorką projektu Taczka Literacka w parku La Loma w Xalapie.

Litay Ortega Hueso

Kolektyw Ndosen

Absolwentka studiów magisterskich w zakresie Nauk Transdyscyplinarnych dla Rozwoju Zrównoważonego na Uniwersy-

tecie Veracruzańskim. Wcześniej ukończyła studia licencjackie ze specjalizacją filmową oraz studia magisterskie z antropologii wizualnej. Obecnie pracuje jako niezależna producentka audiowizualna, montażystka i menadżerka kultury, uczestnicząc w projektach społecznych integrujących film, antropologię i ekologię. Pracowała jako dokumentalistka i prowadziła warsztaty z różnymi ugrupowaniami, gromadząc ponad 12-letnie doświadczenie jako niezależny montażysta wideo. Pracuje w kolektywie Ndosen, tworząc materiały edukacyjne w języku Mazateków na temat tradycyjnej medycyny, ekologii i ziołolecznictwa.

Adrián Ciprés Chávez

Uniwersytet Veracruzański

Z wykształcenia biolog (*Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco*) i magister Ekologii Tropikalnej w Centrum Badań Tropikalnych (CITRO, Universidad Veracruzana) gdzie obecnie kończy studia doktoranckie. Specjalizuje się w ornitologii i ekologii krajobrazu, głównie na terenach podmokłych wybrzeża Veracruz. Jego praca obejmuje również edukację środowiskową, ze szczególnym uwzględnieniem turystyki powiązanej z obserwacją ptaków. Obecnie łączy badania etnograficzne z procesami partycypacyjnymi na rzecz ochrony ekologicznej i terytorialnej na wybrzeżu stanu Veracruz.

Krystyna Barbara Paradowska

Uniwersytet Veracruzański

Doktor ekologii tropikalnej na Uniwersytecie Veracruzańskim w Xalapie i magister kulturoznawstwa na Uniwersytecie Śląskim. Od 2013 roku pracuje jako badaczka i wykładowczyni w Centrum Ekologii

i Dialogu Wiedzy (*Centro de Ecoalfabetización y Diálogo de Saberes*). Jej zainteresowania badawcze obejmują epistemologie Południa, dialog wiedzy, gospodarowanie zasobami biokulturowymi tropików oraz regionalne procesy innowacyjne. Koordynowała projekty inter i transdyscyplinarne, które łączą dziedzictwo biokulturowe i perspektywę dobrego życia w procesach ukierunkowanych na rozwój zrównoważony w kontekstach lokalnych.

Patricia Moreno-Casasola Barceló

Instytut Ekologii (INECOL)

Badaczka związana z Instytutem Ekologii (*Instituto de Ecología A.C.*) w Xalapie. Z wykształcenia jest biologiem z doktoratem z dziedziny ekologii roślin i specjalizacją z rozwoju zrównoważonego. Specjalizuje się w ekologii ekosystemów nadmorskich, takich jak plaże, wydmy i tereny podmokłe, a także w tematyce zrównoważonego rozwoju społeczności nadmorskich. Jej badania dotyczą funkcjonowania tych ekosystemów, wykorzystania świadczonych przez nie usług środowiskowych oraz ich ochrony w obliczu zmian klimatycznych. Współpracowała z lokalnymi społecznościami przy organizacji projektów produkcyjnych. Opublikowała ponad 250 artykułów naukowych, rozdziałów i książek. Wypromowała ponad 50 prac magisterskich i doktorskich. Prowadziła zajęcia na wielu uniwersytetach w Meksyku, Ameryce Łacińskiej i Hiszpanii.

Hugo López Rosas

Collegium Veracruz

Studiował biologię (Universidad Nacional Autónoma de México) i posiada doktorat z ekologii i zarządzania zasobami naturalnymi (Instituto de Ecología, A.C.).. Jest profesorem i pracownikiem naukowym w El Colegio de Veracruz i członkiem Akademii Zrównoważonego Rozwoju Regionalnego. Prowadził kursy licencjackie, magisterskie i doktoranckie. Jego badania dotyczą ekologii tropikalnych ekosystemów nadmorskich, w szczególności terenów podmokłych i ich renaturyzacji.

Xochitl del A. León Estrada

Collegium Veracruz

Antropolog, magister i doktor nauk mezoamerykańskich (*Universidad Nacional Autónoma de México*). Jest profesorem w *El Colegio de Veracruz* i należy do Akademii Regionalnego Rozwoju Zrównoważonego. Zajmuje się relacja miedzy Dziedzictwem, Kulturą i Środowiskiem. Jej zainteresowania naukowe to: Antropologia, terytorium i zrównoważony rozwój; Rozwój kulturalny społeczności; Zrównoważone zarządzanie dziedzictwem; Krajobrazy kulturowe i biokulturowość; Płeć i kultura. Prowadziła kursy licencjackie, magisterskie i doktoranckie. Jest czlonkinią stowarzyszeń naukowych takich jak Red Iberoamericana de Antropología i Asociación Mexicana de Intérpretes del Patrimonio.

María del Socorro Aguilar Cucurachi

Uniwersytet Veracruzański

Doktor w dziedzinie badań nad edukacją (*Universidad Veracruzana*). Pracowala w Instituto de Ecología, A.C. a obecnie jest dyrektorem ds. komunikacji naukowej na *Universidad Veracruza-*

na. Prowadziła kursy na wielu pestizowych uniwersytetach jak *Universidad Nacional Autónoma de México*, (UNAM), *Universidad Autónoma Guerrero, Universidad Veracruzana* i Instituto de Ecología. Jej zainteresowania akademickie obejmują takie tematy, jak komunikacja naukowa, relacje między ludźmi a środowiskiem naturalnym oraz edukacja na rzecz ochrony gatunków i ekosystemów.

María del Carmen Maganda

Instytut Ekologii (INECOL)

Pracownik naukowy w Instytucie Ekologii (INECOL), posiada dyplom z planowania terytorialnego (*UAM-Xochimilco*), tytuł magistra studiów regionalnych (*Instituto Mora*) i doktorat z antropologii (CIESAS-México). Odbyła trzy staże podoktorskie na prestiżowych uczelniach (University of California w San Diego, Université de Lille 1 i Université du Luxembourg). Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół relacji między społeczeństwem a naturą, nauk kognitywnych i zrównoważonego rozwoju, wód transgranicznych, dostępu/prawa do wody pitnej oraz gospodarki wodnej, w kontekście miejskim i wiejskim. Marzy o świecie bardziej empatycznym i połączonym z naturą. Jest założycielką i koordynatorką społeczno-środowiskowej grupy roboczej Konsorcjum RISC-RISE, promującej partnerstwa akademickie z udziałem społeczeństwa. Jest współredaktorką pisma Regions and Cohesion. Jest także córką, siostrą, przyjaciółką, ciocią, koleżanką, żoną i matką. Jest przekonana o znaczeniu równości i poszanowania praw płci, opowiada się za wzmocnieniem pozycji kobiet i dziewcząt.

Francisco Xavier Martínez Esponda

Terytoria dla Życia (TerraVida, AC.)

Studiował Prawo na Universidad Iberoamericana i jest magistrem ekologii tropikalnej (CITRO, Universidad Veracruzana). Od 2005 r. jest obrońcą praw człowieka. W latach 2016-2023 pracował jako dyrektor operacyjny w Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. (CEMDA), a od 2023 r. jest założycielem i koordynatorem Territorios para la Vida (TerraVida). Zajmuje się autonomią i terytoriami ludów tubylczych i tzw. społeczności porównywalnych, wielokulturową gospodarką wodną, tradycyjnymi systemami produkcji żywności, nasionami rodzimymi oraz demokracją biokulturową. Pracuje w sposób interdyscyplinarny z różnymi grupami etnicznymi, społecznościami lokalnymi, organizacjami pozarządowymi i środowiskiem naukowym w zakresie projektowania i wdrażania kompleksowych strategii ochrony przyrody oraz praw człowieka w Meksyku.

Ilona Copik

Uniwersytet Śląski

Filmoznawca i kulturoznawca, doktor habilitowany, profesor w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego. Z-ca dyrektora Instytutu. Autorka monografii: „Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz. Przestrzeń kulturowa miasta w pisarstwie Horsta Bienka" (2013), „Topografie i krajobrazy. Filmowy Śląsk" (2017), za którą otrzymała nagrodę za najlepszą książkę w konkursie Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Nowymi Mediami, współredaktorka tomów zbiorowych „Edukacja przez słowo-obraz-dźwięk" (2015), „Kultury obrazu-tabu-edukacja" (2018).

Prowadzi badania z zakresu kina polskiego, antropologii filmu i mediów oraz edukacji medialnej. Członek Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Nowymi Mediami oraz członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN.

Dariusz Kulas

Niezależny naukowiec

Doktor filozofii. Autor rozprawy „Kategorie filozofii postmodernistycznej" (2007). Jest autorem artykułów na temat postmodernizmu, filozofii nomadycznej oraz wolności w kulturze i tożsamości ponowoczesnej, a także kultury przemysłowej Śląska. Interesuje się filozofią kultury, antropologią, historią. Laureat II nagrody konkursu „Filozofia XXI wieku – dokąd teraz?" Uniwersytetu Szczecińskiego, uczestnik grantu naukowego NPRH Miejsca postindustrialne jako przedmiot badań transdyscyplinarnych. Od dizajnu do zakorzenienia (2016-2019), członek New Directions in the Humanities Research Network.

Aleksandra Kunce

Uniwersytet Śląski

Kulturoznawca i literaturoznawca, profesor nauk humanistycznych, pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego. Prowadzi badania kulturoznawcze oraz z pogranicza antropologii, literaturoznawstwa, filozofii kultury, koncentrując się na problematyce człowieka lokalnego, na sile umiejscowienia i doświadczania miejsca, a także na oikologii jako nauce (o) domu. Autorka książek: „Tożsamość i postmodernizm" (2003); „Myśleć Śląsk" (współautor: Zbigniew Kadłu-

bek, 2007); „Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego" (2008); „Oikologia. Nauka o domu" (współautorzy: Tadeusz Sławek i Zbigniew Kadłubek, 2013); „Into the Noise. Anthropological and Aesthetic Discourses in Public Sphere" (współautor: Maria Popczyk, 2013); „Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione" (2016); „Being at Home in the Place. The Philosophy of Localness" (2019); „Oikologia. Powrót" (współautor: Tadeusz Sławek, 2020); „Gdzie dom styka się ze światem" (2022). W 2016 roku otrzymała nagrodę The Arts in Society International Award for Excellence (USA) za publikację „The Philosophy of Localness and the Arts".

Katarzyna Giereło-Klimaszewska

Uniwersytet WSB Merito Wrocław

Politolog, medioznawca, wykładowca, dziennikarz, szkoleniowiec. Absolwentka Uniwersytetu Wrocławskiego; Polsko-Amerykańskiego Studium Komunikacji Społecznej w Organizacji i Zarządzaniu (Politechnika Wrocławska i Central Connecticut State University); Studium Wiedzy o Krajach Rozwijających się (Uniwersytet Warszawski).
Zajmuje się różnymi aspektami komunikacji społecznej, głównie związanymi z funkcjonowaniem mediów. Od kilku lat prowadzi badania nad zagadnieniami związanymi z dezinformacją i fake news. Wcześniej zajmowała się problematyką tworzenia wizerunku politycznego w mediach oraz wpływem polityki na funkcjonowaniu mediów. Autorka książki „Rola telewizji w kształtowaniu wizerunku politycznego. Studium mediatyzacji polityki na przykładzie wyborów prezydenckich w Polsce".

Zaangażowana w propagowanie wiedzy o regionie Karkonoszy i Kotliny Jeleniogórskiej. Właścicielka domu przysłupowego w Kowarach, popularyzatorka wiedzy o ratowaniu domów przysłupowych i tradycyjnego krajobrazu, czego wyrazem jest m.in. publikacja: https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/68517/edition/45447/content
Tworzyła programy studiów dotyczących wiedzy o regionie jeleniogórskim (Karkonoska Akademia Nauk Stosowanych), prowadzi wykłady i spotkania dotyczące regionu – o ochronie dziedzictwa, architekturze, turystyce, historii etc. Obecnie adiunkt w Uniwersytecie WSB Merito Wrocław.

Paweł Paszek

Uniwersytet Śląski

Doktor kulturoznawstwa, zatrudniony w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jego zainteresowania badawcze lokują się w obrębie antropologii kultury i literatury, filozofii nowożytnej, filozofii kultury, antropologii doświadczenia i antropologii przestrzeni. Autor książek monograficznych „Literatura życia otwartego. Fragmenty lekturowe przy wierszach Mariusza Grzebalskiego" (2017) oraz „Aleksander Wat: forma życia. Studium o pisaniu, doświadczeniu, obecności" (2021). Autor artykułów naukowych i współredaktor dwóch książek: „Zanikanie i istnienie niepełne. W labiryntach romantycznej i współczesnej podmiotowości" (wraz z Aleksandrą Dębską-Kossakowską i Leszkiem Zwierzyńskim, 2013) oraz „Ja" w przestrzeniach aksjologicznych. Z problematyki podmiotowości w literaturze XIX–XXI wieku (wraz z Leszkiem Zwierzyńskim i Moniką Wiszniowską, 2017).

Este libro colectivo y bilingüe nace desde el interés compartido de los grupos de trabajo de la Universidad Veracruzana, la Universidad de Silesia y otros colaboradores en el tema de paz, abordado aquí no solo desde el interés comparativo, sino con un profundo sentido humanístico, intercultural y pedagógico. A través de los aportes contextualizados principalmente en el sureste mexicano y suroeste polaco se afirma el anhelo universal de vida en paz más allá de las diferencias locales o regionales. La paz se revela como un bien escaso, objeto de cuidado cotidiano, una tarea siempre incompleta, urgente y permanente. Al mismo tiempo, la obra plantea la necesidad de re-imaginar la paz desde la pluralidad de experiencias, narrativas y prácticas co-existentes en el presente.

Prezentowana dwujęzyczna monografia wieloautorska powstała ze wspólnego zainteresowania badaczy Uniwersytetu Veracruzana i Uniwersytetu Śląskiego. Badaczy połączył temat pokoju, poruszany w książce nie tylko z punktu widzenia porównawczego, ale także z głębokiego humanistycznego, międzykulturowego i pedagogicznego oglądu. Poprzez kontekst terytorialny południowo-wschodniej części Meksyku i południowo-zachodniej części Polski wskazano na powszechne pragnienie życia w pokoju, wykraczające poza lokalne lub regionalne różnice. Pokój okazuje się być dobrem rzadkim, wymagającym codziennej troski, zadaniem zawsze niekompletnym, pilnym i potrzebnym. Prezentowana praca wskazuje na potrzebę ponownego odczytania i wyobrażenia pokoju w oparciu o różnorodność współistniejących doświadczeń, narracji i praktyk.

ISBN 978-970-96826-4-9
978-970-96826-4-9

Centro de EcoAlfabetización y Diálogo de Saberes

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

iLV
INSTITUTO LITERARIO DE VERACRUZ