

Pensar la comunidad desde la modernidad en Luis Villoro

To think the community from the modernity in Luis Villoro

Jesús Janacua Benites

Dirección General de Educación Tecnológica
Agropecuaria
Brigada de Educación para el Desarrollo Rural No. 104
(México)
jjanacua@hotmail.com

Recibido: 03/08/2016

Revisado: 20/09/2016

Aprobado: 24/10/2016

RESUMEN

El presente trabajo plantea la necesidad de pensar la comunidad, particularmente desde algunos planteamientos del pensamiento del filósofo mexicano Luis Villoro, para ofrecer una crítica a la sociedad liberal propia de la modernidad y analizar cuáles elementos de la comunidad pueden ser operables en la actual forma de relacionarnos con el mundo natural que propicie una preocupación de índole colectiva y no individualista a partir de una manifestación específica de la comunidad: la fiesta.

Palabras clave: Modernidad, Comunidad, Fiesta Tradicional.

ABSTRACT

To think the community from the modernity in Luis Villoro.

This present work has the purpose to think the community, from some elements of the Mexican philosopher Luis Villoro thought, for to offer a critique to the liberal society and analyze which elements of the community can be operable in the actual way of relationship between the society and the nature world and starting a collective preoccupation and not individualist about the one of the manifestations of the community: the festivity.

Keywords: Modernity, Community, Traditional Festivity.

Introducción.

Transcurridos ya setenta años del término de la Segunda Guerra Mundial, se ha hecho cada vez más evidente que la humanidad necesita pensar en nuevas formas de organización social diferentes a la propuesta por la sociedad occidental que le permitan, por un lado, vivir de una manera más sana entre sí y, por la otra, que esta nueva forma de organización social no sólo signifique una armoniosa convivencia entre los seres humanos sino que, manteniendo un respeto por la libertad humana, dignifique también a otras formas de vida contenidas en el planeta a través de una relación comunitaria con ellas.

Por lo anterior, se parte en este trabajo de la tesis de que en tanto que la libertad y el desarrollo humanos han sido el fundamento de la sociedad liberal propias de la modernidad, paradójicamente ésta no ha podido garantizar la existencia humana pues, si se continúa con los actuales modelos de desarrollo las consecuencias ecológicas podrían llegar a ser desastrosas, lo que hace necesario que pensemos en otras formas de organización o prácticas sociales que sean menos dañinas que la propuesta por el pensamiento moderno.

Desde el pensamiento de Luis Villoro, la comunidad puede brindar un ejemplo de organización social en la que no prevalece el desarrollo individual por sobre otros intereses. En este sentido, la pregunta fundamental que habría que formular es: ¿Es posible, desde la modernidad tardía, pensar la posibilidad de una comunidad? Y, para responder la pregunta central, es necesario formular otras dos que servirán al objetivo principal, tales preguntas son: ¿Qué es la sociedad en el pensamiento de Luis Villoro? y ¿Qué es la comunidad en el pensamiento de Luis Villoro? Por último, es necesario realizar un acercamiento a la fiesta tradicional p'urhépecha pues ella puede brindarnos un ejemplo práctico de aquellos elementos de la comunidad que pueden ayudar a repensar la sociedad actual y su manera de relacionarse con el mundo natural.

Comunidad y sociedad en el pensamiento de Luis Villoro.

Luis Villoro, uno de los principales filósofos surgidos del grupo Hiperión, siempre mantuvo a lo largo de su carrera académica y de su vida personal una preocupación por las comunidades indígenas; lo

que le llevó a vivir muy de cerca a ellas, a su pensamiento, a sus tradiciones y a convertirse, con el paso del tiempo, en un ícono de la lucha indigenista desde que, en 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional conmovió a México y al mundo entero. Villoro fue, siempre, un atento observador, asesor y amigo de los zapatistas en México hasta su muerte, acaecida en marzo de 2014.

Sin embargo, su preocupación por “lo indígena” se remonta hasta su primer libro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, que publicó cuando contaba con sólo veintiocho años de edad (Mario Teodoro Ramírez, 2014) y en el que muestra un interés por conocer las distintas concepciones de lo indígena dependiendo de la época histórica y de cada uno de los autores que abordó el tema dejando ver que en la mayoría de los escritos que en relación a lo indígena se habían escrito mantenían un interés en otras cosas y no con “lo indígena” en sí.

Fue en 1949 cuando, en una conferencia intitulada *Soledad y comunión*, dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Villoro mostró por primera vez un interés explícito por el concepto de comunidad mismo que entiende, en relación dialéctica con la sociedad, como una forma de organización social previa al cristianismo y a la modernidad (Villoro, 1949). Según la interpretación que se hace en este trabajo del tratamiento que Villoro le da a la comunidad, la define en relación dialéctica con la modernidad y la sociedad liberal, con todo, sería un error suponer que para Villoro la modernidad es igual a sociedad liberal. En el texto anteriormente mencionado, Villoro entiende a la modernidad como un “*camino de progresivo desprendimiento de la naturaleza y gradual ensimismamiento*” (Villoro, 1949, p. 33)

Luego entonces la comunidad es pues, según Villoro, el equivalente a una relación de unificación con el cosmos y la naturaleza, el hombre no es, en este sentido, en la comunidad un ser que se viva y sienta como un ser aparte de la naturaleza y fuera o sobre el mundo natural, sino un ser en el mundo pues, en la comunidad, según la interpretación de este texto de Villoro, la naturaleza tiene sentido en sí misma y hay una significación afectiva con el cosmos y una preocupación por el otro en tanto que esta preocupación por el otro, refleja una preocupación por el todo.

En la sociedad moderna, por el contrario, la naturaleza pierde el estatuto de interlocutor: no dice nada pues, mediante el uso de la razón, la naturaleza se convierte en un ente carente de sentido a la espera de que el hombre, se lo otorgue. Imagen desacralizada de la naturaleza, la sociedad moderna, nos dice Villoro, es una sociedad de solitarios:

“Pocas veces se había hablado tanto como ahora de la necesidad de un nuevo sentido de comunidad. Y es que pocas veces habíamos experimentado una conciencia más punzante de nuestra soledad. El hombre de nuestro tiempo es, ante todo, un solitario; y él no hace mas que reflejar el sentimiento de soledad de nuestra época.” (Villoro, 1949, p. 35)

Se puede decir que las dos formas de organización, comunidad y sociedad, se definen en el pensamiento de Villoro (2010) a partir del concepto de “figura del mundo”. Según el filósofo, a cada época histórica le corresponde una figura del mundo en la que el hombre ocupa un lugar determinado. Así, por ejemplo, Villoro equipara a la comunidad con una imagen del mundo en la que la posición del hombre no está por encima del mundo natural, sino una imagen en la que el ser humano está en el mundo natural, una imagen en la que el ser humano es un ser vivo más; en la sociedad, en cambio, el hombre deja de ocupar un lugar en el mundo natural para posicionarse por encima de éste.

Contrario a la figura del mundo de la comunidad, en la figura del mundo según el pensamiento moderno, la naturaleza, los árboles, los animales, el planeta, el cosmos y el hombre mismo adquieren el estatuto de objeto de dominio, consumo, objeto de estudio, de explotación y es esta figura del mundo, esta manera de relacionarnos con “lo otro”, con lo que no es humano o es distinto de lo humano, lo que para Luis Villoro (2010) tiene que ser superado.

La figura del mundo acorde al pensamiento moderno se corresponde absolutamente con el humanismo en tanto que éste supone un “centramiento” de los significados de lo natural en el hombre. El hombre, y no el mundo, es el que otorga sentido a lo natural. Y es que en palabras de Mario Teodoro Ramírez (2011), un estudioso de la obra de Luis Villoro, es prioritario entender que

se necesita de un nuevo humanismo (un post- humanismo) que supere el humanismo pues “[e]n principio se trataría de dejar de hacer del ‘hombre’, de lo humano, una respuesta, una conclusión. Pues, precisamente, la incapacidad del humanismo para cumplir su cometido radica en que su punto de partida produce eso mismo a lo que dirige su cuestionamiento. Al convertir al humano en la base, el punto de partida, el centro, al referente, el humanismo establece necesariamente una abstracción, negándose así la posibilidad de conocer y entender lo humano, lo que se opone a lo humano, e incluso aquello en que realmente puede consistir lo humano.” (Ramírez, 2011, p 18) Es decir, para Ramírez, el ser humano tiene que dejar de pensar en sí mismo para sobrevivir, debe centrar su atención en aquello que el humanismo ha negado: lo otro, lo no humano, plantas, árboles, animales, cuerpos de agua: el mundo natural.

Luego entonces, resulta necesario restaurar el valor intrínseco a estos seres a partir de su propia existencia y no a partir de la existencia del hombre. Así, en *El pensamiento moderno*, Villoro expone una idea que muy bien podría decirse se trata del intento de restaurar el sentido de la existencia de estos seres con independencia del hombre, de la restauración de un valor óntico: “[Desde el pensamiento moderno] el hombre deja entonces de escuchar lo que tengan que decirle las cosas, para exigir que se plieguen al lugar que les señala en su discurso. El árbol solitario ya no es esa vida extraña cuyo sentido es desarrollarse en plenitud, florecer, albergar las aves, ofrecer sus ramas al sol, en comunión con la riqueza inagotable del universo; su sentido no le está dado por su relación con el todo. No, el árbol es ahora un caso que comprueba las reglas que mi razón ha descubierto, o bien es un espécimen que puedo medir, calcular, ordenar según mis categorías; de cualquier modo es una instancia que cae en alguna de mis clasificaciones.” (Villoro, 2010, p. 127)

¿Cuál es la salida? En el mismo texto, Villoro, considera que los países en vías de desarrollo - la gran mayoría del planeta, es decir, los países latinoamericanos, caribeños y africanos- están en condiciones de proponer alternativas que coadyuven en la construcción de una nueva figura del mundo pues, si hay algo contra lo cual ha de sobreponerse esta nueva figura del mundo, es del individualismo moderno, así, Villoro trae a colación la idea de comunidad como una manera de organización social más benévola con el medio ambiente. Menciona que, en la mayoría de los países

en vías de desarrollo, perviven formas de organización social que remiten todavía a formas de vida comunitarias, herencia viva de las culturas originarias. Lo anterior, concuerda con lo propuesto por Víctor Manuel Toledo (2003, p. 129) quien, en su texto, expone que es sumamente importante revalorar *“el cúmulo de conocimientos, tecnologías y estrategias de producción y organización de las culturas campesinas, especialmente de más de 5 000 pueblos indígenas y de los pequeños productores que aún sobreviven [...]”* pues de lo contrario se estaría en el peligro de seguir reproduciendo los modelos de desarrollo industriales, tan dañinos con el medio ambiente.

En opinión de Villoro, el asunto en la sociedad moderna liberal se centra en tratar de resolver la pregunta: *“¿Podremos trascender lo fenoménico y lo objetivo, para alcanzar una realidad que ya no esté ante nosotros como inerte masa en espera de que le otorguemos sentido?”* (Villoro, 1949, p. 26) Se trata, apunta Villoro, de tratar de reemplazar la figura del mundo moderno (Villoro, 2010) por otra en la que la existencia y significados del mundo natural y, por lo tanto, de la humanidad misma, no estén centradas en la razón omniabarcante del hombre, se trata, en suma, de superar el antropocentrismo moderno cuestionando, como dice Víctor Manuel Toledo (2003), la civilización que hemos construido para preguntarnos qué clase de civilización queremos en el futuro inmediato.

El asunto estribaría, finalmente, en la construcción de una epistemología otra en la que a la naturaleza no le sea negado el status de sujeto de diálogo permanente, pues, como sostiene Ulrich Beck (1998), en la actualidad la sociedad no puede ser pensada sin la naturaleza y, por lo tanto, la naturaleza no puede ser pensada sin la sociedad.

De esta manera, y lejos de una concepción melancólica por lo indígena, parece que es posible rehabilitar teóricamente algunos aspectos que dentro de las comunidades indígenas podrían ayudar a elucubrar una manera que le permita a la humanidad relacionarse con el mundo natural que no sea tan dañina como la ofrecida por el mundo moderno. Lo anterior parece ser posible en tanto que tales aspectos, como el sacrificio personal y el respeto por los tiempos y procesos de la naturaleza, se dejan mostrar en una de las expresiones culturales comunitarias: la fiesta tradicional.

La fiesta como valor comunitario.

Como describe Felipe Cruz Celerino (2014) en los pueblos *p'urhépechas*¹ hay elementos de la organización política de los antiguos *p'urhépechas* que aun perviven. En este trabajo, no obstante, se intenta describir que, además de la organización política, también perviven otros aspectos culturales que se muestran en “la fiesta tradicional” en la región *p'urhépecha* y que apuntan a formas distintas de relacionarse con el mundo natural.

En este mismo sentido para Octavio Paz, escritor mexicano, México es una pluralidad de culturas y aun de diferentes tiempos en los que aun perviven distintas prácticas y creencias de las culturas originarias. La fiesta, a decir del también ensayista, deja entrever que distintos tiempos se ciernen aun en territorio mexicano pero, sobre todo, piensa el poeta, que en la fiesta “[e]l tiempo deja de ser sucesión y vuelve a ser lo que fue, y es, originariamente: un presente en donde pasado y futuro al fin se reconcilian.” (Paz, 1959, p. 52)

Es muy interesante la interpretación que Octavio Paz hace de la fiesta en México porque permite comprender la naturaleza de la misma. Supone que en la fiesta se vive una experiencia del tiempo que no corresponde a la experiencia del tiempo lineal de la modernidad, es decir, que no está relacionada con el progreso como un continuum lineal sino, según palabras del escritor, permite ver que “[p]ara los antiguos mexicanos la oposición entre muerte y vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico, que se repetía insaciable.” (1959, p. 59)

Lo anterior deja entrever la relación entre la fiesta como gasto ritual y el sacrificio que, a su vez, nos permite comprender el concepto de comunidad. Es decir, si para Villoro en la comunidad el “individuo se considera a sí mismo un elemento perteneciente a una totalidad, de manera que lo que

¹ *P'urhépecha* es el nombre con que se autodenominaban uno de los cinco pueblos originarios que habitan (o habitaban) el actual estado de Michoacán (Padilla, Patricia, 2012). La apóstrofe intermedia escrita en la palabra *p'urhépecha* obedece a cuestiones de fonética.

afecta a ésta le afecta a él: al buscar su propio bien busca el bien del todo.” (Villoro, 2001, p. 25) para Paz el sacrificio personal permite “asegurar la continuidad de la creación [y de la comunidad en ella]; el sacrificio no entrañaba la salvación ultraterrena [como para el cristianismo], sino la salud cósmica; el mundo, y no el individuo, vivía gracias a la sangre y la muerte de los hombres.” (Paz, 1959, p. 61)

De esta manera, vemos que en la fiesta lo importante es asegurar la cosecha lo cual permitirá a la comunidad asegurar el sustento de los suyos. El corpus y otras fiestas tradicionales *p’urhépechas* tienen la característica de presentarse como gastos rituales de agradecimiento por la cosecha que se tuvo durante el año pero también de inversión para el próximo año. Para Roger Caillois, en el mismo orden de ideas, *“la fiesta significa la despedida al tiempo caduco, al año concluido, y al mismo tiempo la eliminación de los despojos producidos por el funcionamiento de toda economía, de las manchas inherentes al ejercicio de todo poder, [...] la fiesta debe definirse como el paroxismo que a la vez purifica y renueva a la sociedad.”* (Caillois, 1942, p. 132)

A partir de lo anterior se puede decir que la fiesta y el tiempo que se experimenta en ella, son distintos al tiempo lineal de la modernidad que ve al progreso como algo que ha de alcanzarse, con todas las implicaciones económicas, políticas, sociales y ecológicas que ello conlleva. La fiesta es, según se ve, una inversión cuya ganancia no ha de ser económica o material sino de una índole distinta. A diferencia de los festivales, cuyo objetivo explícito es promover el desarrollo económico, la fiesta es derroche en agradecimiento de lo obtenido de la tierra pero, además, es el aseguramiento por lo que ha de venir.

Así, la fiesta misma adquiere el significado del sacrificio pues, como sostiene Lorena Ojeda Dávila (2006, p. 71) *“Las ceremonias prehispánicas que oficiaban el primer movimiento del sol y el inicio de las labores agrícolas fueron reemplazadas por las conmemoraciones del nacimiento y adoración de Cristo; las festividades que tenían lugar con la llegada de la temporada de lluvias y la siembra fueron absorbidas por las celebraciones de la Semana Santa y el Corpus [...]”*

De esta manera, el ritual de la fiesta tradicional del corpus representa en sí mismo un equilibrio entre la capacidad natural, vélgase la tautología, de la naturaleza. Es decir, la fiesta

tradicional del corpus es el signo visible de que para la cultura *p'urhépecha* es necesario respetar los ciclos vitales de producción de la tierra. Lo anterior es importante si se considera que una de las causas del deterioro ambiental es producido, en su mayor parte, por el poco o nulo respeto que la sociedad industrial muestra ante los ciclos naturales: la sociedad industrial, al no respetar los tiempos del *metabolismo* de la naturaleza, la altera a grado tal que el calentamiento global es una de las consecuencias de ello.

Aparece así, en la fiesta tradicional del corpus, el principio de respeto, como valor ontológico unísono en la interconexión entre seres vivos, –cada quien con su ciclo de vida-, el hombre y el maíz. El sentido inobjetivado de respeto entonces podría ser una condición de la vida-histórica en equilibrio, de cara al libre albedrío del hombre insaciable, desde donde el hombre no puede –y no debe por respeto a la vida-, ser más que los alcances visionarios de su trascendencia, pero sin perder el piso donde camina.

Si se toma en cuenta que en la figura del mundo moderno el capitalismo se constituye como la forma de producción hegemónica podemos entender en qué manera la fiesta tradicional, como gasto ritual de agradecimiento, previsión y sacrificio, constituye una forma distinta de relacionarse con el mundo pues el corpus, al ser un ritual de agradecimiento donde se derrochan los excedentes de cosecha, muestra que su relación con el mundo natural y con los otros seres humanos no ha pasado por la enajenación.

Conclusiones.

En el trabajo el objetivo fue realizar un acercamiento al concepto de comunidad para, desde la manifestación cultural de la fiesta, matizar las diferencias con la sociedad moderna con la finalidad de ofrecer una crítica a ésta última. Es necesario considerar que durante mucho tiempo se ha hablado de la importancia de retornar o de retomar los conocimientos de los pueblos originarios, cuyo conocimiento y organización social fueron desdeñados desde la Conquista en pos de la cultura Occidental.

En el trabajo se retomó el pensamiento del filósofo mexicano Luis Villoro para conceptualizar la comunidad y dejar en claro que junto con ella perviven valores comunitarios cuyo interés no son de carácter individualista sino comunitario. Con lo anterior se ha pretendido demostrar que las culturas indígenas, como lo sostenía Luis Villoro, lejos de representar un folklorismo turístico, tienen un cúmulo de saberes y conocimientos que si son tomados en cuenta pueden marcar la diferencia entre una sociedad que garantice la vida y una que sea apología del apocalipsis.

Referencias.

- Beck, U. (1998) *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. España: Paidós.
- Boada, M. y Toledo, V. M. (2003) *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, C. F. (2014) Democracia comunitaria, reflexiones desde la filosofía política de Luis Villoro y la experiencia del gobierno p'urhépecha. En Ramírez, M. T. (Coord.) (2014) *Luis Villoro. Pensamiento y vida homenaje en sus 90 años*. México: Siglo XXI/ UMSNH.
- Ojeda, L. (2006) *Fiestas y ceremonias tradicionales p'urhépecha*. México: Gobierno del Estado de Michoacán.
- Padilla, P. (2012) Espacios de cultura popular. En Ochoa, Álvaro y Martínez, Francisco (2012) *Espacios y saberes en Michoacán*. México: Palenque/ Morevallado.
- Ramírez, M. T. (2014) Sabiduría y comunidad, correspondencias entre la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro. En Ramírez, Mario Teodoro (coord.) (2014) *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. México: Siglo XXI/ UMSNH.
- _____ (2011) *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Villoro, L. (1949) Soledad y comunión. En Ramírez, M. T. (coord.) (2002) *Luis Villoro. Doctor Honoris Causa*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- _____ (1992) *El pensamiento moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____ (2001) *De la libertad a la comunidad*. México: Fondo de Cultura Económica/ Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.
- _____ (2005) *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México/ El Colegio Nacional.