

Repensar el mundo con Iván Illich

Gustavo Esteva (Coord.)

Repensar el mundo con Iván Illich

Gustavo Esteva
(Coordinador)



Iván Illich anticipó el desastre. Supo leer las tendencias profundas y previó la decadencia de las instituciones. Anticipó también las reacciones de la gente en la hora de la crisis.

No hay mejor compañía que Iván en estos tiempos oscuros. Caminando con él se hace posible repensar el mundo para transformarlo.

Amigos cercanos y lejanos de Iván lo recuerdan en este libro a diez años de su muerte. Nos incitan a leerlo y nos muestran por qué es su hora, su siglo, una linterna poderosa que nos permite ver con mayor claridad nuestro propio camino.

ISBN: 978-607-9207-22-9



9 786079 207229



Repensar el mundo con Iván Illich

Repensar el mundo con Iván Illich

**Gustavo Esteva, coordinador
Berry, Burkhart, El Rebozo, Escobar,
Ishishawa, Kaller, Lummis, Marcos,
Pruiksma, Rengifo, Robert, Sbert, Shanin,
Vera, Zanchetta**

1a. edición: diciembre de 2012.

ISBN: 978-607-9207-22-9

Gustavo Esteva, (coordinador), Berry, Burkhardt, El Rebozo, Escobar, Ishishawa, Kaller, Lummis, Marcos, Pruiksma, Rengifo, Robert, Sbert, Shanin, Vera, Zanchetta.

Hermenegildo Olguín, director del Taller Editorial la Casa del Mago, por la edición.

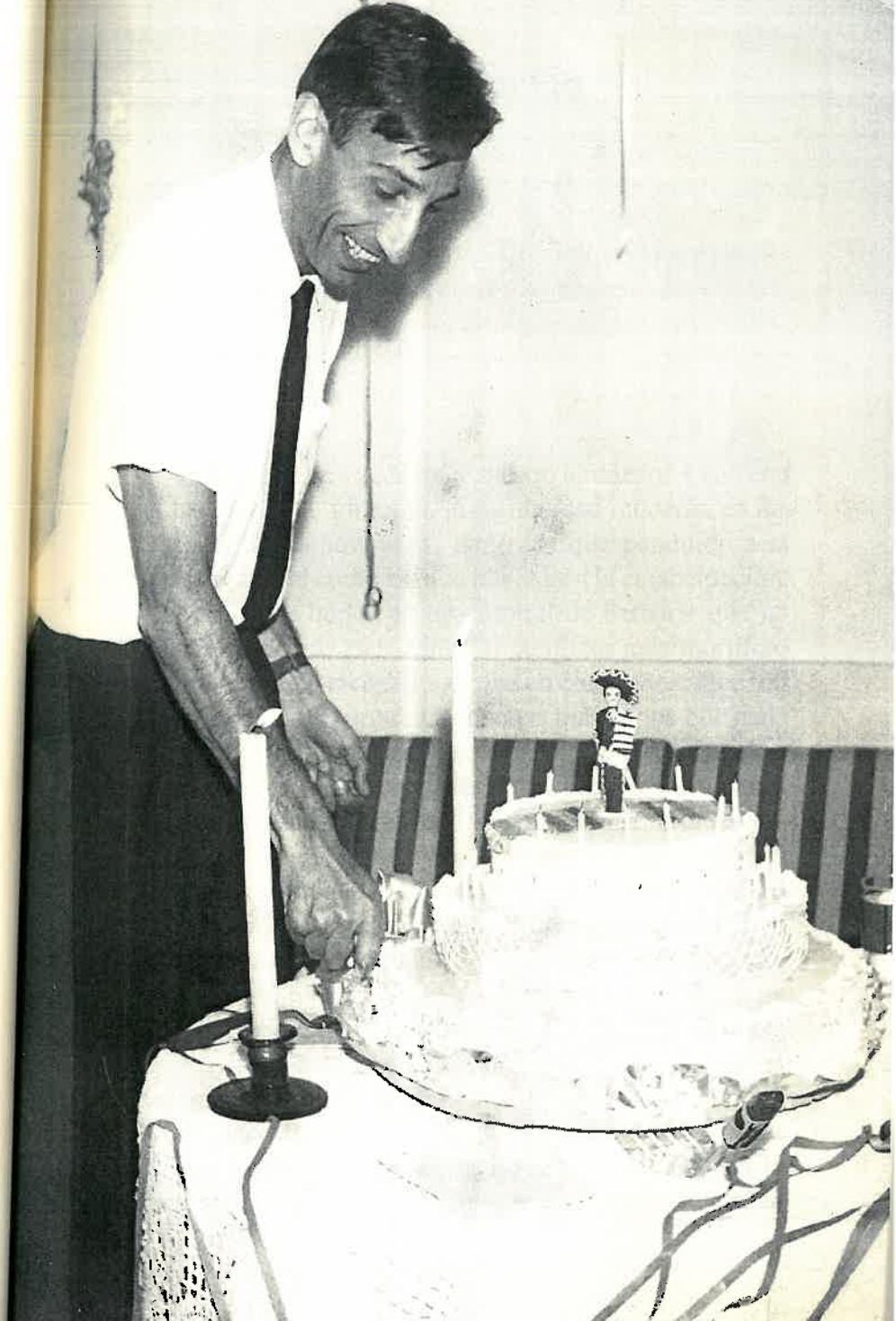
Dibujo de Portada: Patricia Kambitsch.

Impreso en Guadalajara, Jalisco, México.

Presentación	
Gustavo Esteva	11
<i>In Memoriam: Ivan Illich</i>	
Wendell Berry	16-17
An epimethean man	
Un hombre epimeteico	
Tom Pruiksma	18-19
La condición epimeteica	
José María Sbert	41
De la economía a la amistad	
Eugene Burkhardt	45
La imaginación disidente	
Arturo Escobar	63
El <i>yachaq</i> universal	
Grimaldo Rengifo	69
La construcción colectiva del saber	
Ramón Vera Herrera	77
La construcción comunitaria del ser	
Jorge Ishishawa	99

Un pensamiento en tiempos de crisis	
Aldo Zanchetta	137
Quehaceres ante la crisis	
Martina Kaller-Dietrich	161
Un filósofo y pensador radical en Cuernavaca	
Jean Robert	171
Un hombre para todos los tiempos	
Teodor Shanin	201
Sobre <i>El género vernáculo</i>	
Sylvia Marcos	221
La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo	
Gustavo Esteva	235
El mapa de las ideas	
Iván Illich en conversación con Douglas Lummis	257
Apéndice	
Los tiempos del CIDOC	
El Rebozo	285

Iván Illich, el primer día de cumpleaños en
Cuernavaca, Morelos, México.
<http://spanishcuernavaca.blogspot.com>



Presentación

El mundo cae a pedazos a nuestro alrededor. Caen con él las ideas que formaron la mentalidad moderna en los últimos doscientos años, tanto las que condujeron al desastre actual como las que intentaron la emancipación.

México se hunde en una espiral de barbarie que no parece tener fin. Padecemos el conflicto más mortífero del mundo: casi cien mil muertos en cinco años; diez mil desaparecidos reportados y muchos más de los que nada se sabe; cincuenta mil secuestrados; medio millón desplazados. Todo recuento es atroz, pero quizás no haya cifra más abrumadora que la de migrantes: una tercera parte de los mexicanos vive ya fuera del país, pues la vida aquí se les hizo insoportable o no encontraron en sus lugares formas dignas de vida. Producimos cada año al hombre más rico del mundo y a algunos de los más pobres. México ha perdido ya la fisonomía de un estado de derecho: la tortura llega a niveles escandalosos y la justicia es privilegio de clase. El despotismo tradicional se ha despojado ya de su manto democrático.

En estos tiempos oscuros, cuando no parece haber fuentes realistas de esperanza, no se trata de maldecir la oscuridad, sino de prender una vela, como ha dicho el

poeta Javier Sicilia. Y si de eso se trata, es hora de traer con nosotros a Iván Illich.

Un profeta, decía él, no es quien posee una bola de cristal, sino alguien que sabe leer bien el presente y descubre en él las tendencias profundas: les quita los velos que las cubren. Illich anticipó con lucidez espeluznante el desastre actual, la decadencia de todas las instituciones, la forma en que una tras otra empezaron a producir lo contrario de lo que pretende justificar su existencia. Hizo ver con precisión la manera en que la corrupción de lo mejor es lo peor. Y anticipó también la forma en que la gente reaccionaría ante el desastre.

A diez años de su muerte hemos concebido este libro como una invitación a leer a Illich. Queremos mostrar la manera en que acotó brillantemente una opción, un camino posible de transformación. Queremos invitar a su lectura y relectura, a su discusión cotidiana. Queremos traerlo a la intimidad de las casas y al centro de los debates públicos. Es difícil imaginar mejor amigo y compañero que Iván para transitar por este mundo que se ha vuelto abominable y descubrir con él la luz al final del túnel.

No pensamos en un libro académico, para enterados o expertos. Quisimos escribir y publicar una colección modesta de ensayos breves que relataran en términos sencillos y accesibles la manera en que su obra puede ser una guía útil para entender lo que está ocurriendo en el mundo y para entender-nos, para ver con mayor claridad lo que somos y hacemos y cómo podemos resistir el horror que cunde y participar en la construcción de un mundo sensato y convivial.

Presentamos este libro como una forma de recordar a Iván a diez años de su muerte. Buscamos mostrar la pertinencia de sus ideas para el mundo de hoy y lo que estamos experimentando como una situación radical: un

momento de despertar colectivo, cuando coincide la crisis general con la evidencia de que los supuestos remedios que se aplican agravan los problemas en vez de resolverlos.

No buscamos aquí revisar o clarificar las ideas de Illich, como muchos libros que se han escrito sobre él. Tampoco queremos interpretarlo. Aunque escribir sobre su pensamiento es siempre una interpretación, no hemos intentado explicar su sentido y alcances. Nos parece que no falta claridad en los textos de Illich y que su sentido es claro, aunque se preste a diversas interpretaciones. Tampoco intentamos actualizar sus ideas, suponiendo que han pasado de moda o se han vuelto obsoletas. Es lo contrario: creemos que ha llegado su hora. Reflexionamos sobre lo que significan para cada uno de nosotros, aquí y ahora, y sobre la manera en que nos impactaron cuando entramos en contacto con ellas.

* * *

El libro empieza con dos poemas. Uno de Wendell Berry y otro de Tom Pruksma. Se complementan bien y establecen el tono del libro.

José María Sbert murió sorpresiva y prematuramente el 11 de agosto de 2006, cuando sólo contaba con 61 años. Apenas adolescente lo descubrió Iván y se hicieron amigos muy cercanos. Mantenían un diálogo de altísimo nivel. No era metáfora banal que Iván se refiriera alguna vez a José María como su superego. Queremos recordarlo también al publicar aquí un breve ensayo que escribió en memoria de Iván un año después de su muerte.

Otro amigo de Iván, Eugene Burkhart, murió recientemente. Queremos también recordarlo mediante un

ensayo que escribió para compartir el camino de la amistad que encontró con Iván.

Arturo Escobar y Grimaldo Rengifo recuerdan, como Eugene, sus contactos con Iván como una forma de describir la forma en que su vida y su obra han constituido una influencia decisiva en los caminos que eligieron. Grimaldo ofrece una buena introducción a lo que se registra en los dos ensayos siguientes, de Ramón Vera y Jorge Ishishawa, cuando entremezclan las ideas de Iván con las experiencias y palabras que recogen en las comunidades. Sus textos son prueba contundente de la medida en que el trabajo de Iván estaba profundamente enraizado en la vida de los pueblos y cómo supo anticipar lo que harían en la hora de la crisis.

Aldo Zanchetta y Martina Kaller se refieren explícitamente a la crisis: muestran con eficacia la forma en que Iván supo preverla, antes que nadie; cómo examinó su naturaleza, trayectoria y consecuencias y de qué manera nos abrió caminos para lidiar con ella.

Jean Robert y Teodor Shanin construyen espléndidos murales de la vida y obra de Iván y usan un fino y complejo escopelo analítico para hacer evidentes sus aportaciones y ponerlas en su contexto teórico e histórico. Sylvia Marcos complementa estas contribuciones con sus análisis de lo que aportó Iván a la reconsideración actual del género.

Mis propias reflexiones se concentran en la convivialidad y los ámbitos de comunidad, pues me parece que las aportaciones críticas de Iván en esos temas son fundamentales para la construcción de la nueva sociedad.

Hemos decidido incluir al final una entrevista que le hizo Douglas Lummis a Iván, cuando pasó seis semanas en Japón, en la cual se presentan acotamientos muy

precisos de las posiciones políticas e ideológicas de Iván que parecen muy pertinentes en la actualidad.

Aparecen en el libro inevitables repeticiones. Mil veces, al preparar los diversos textos para esta edición, estuve tentado de solicitar a los autores algún ajuste que permitiera evitarlas. Sin embargo, me di pronto cuenta que si bien se trata de comentarios convergentes o análogos sobre un mismo material –la vida y obra de Iván– es importante apreciar la riqueza de matices en las observaciones que provoca. Espero que esas repeticiones no resulten fastidiosas para lectores y lectoras.

El libro termina con un apéndice elaborado por los jóvenes de la palapa editorial El Rebozo, que sobre todo a través de Cesilia Rojas ayudaron considerablemente a preparar esta edición. El apéndice hace un breve recuento histórico del CIDOC.

Para citar las obras de Illich nos ajustamos a la edición reciente del Fondo de Cultura Económica: los dos volúmenes de sus *Obras reunidas*. Para señalar las referencias ponemos después de cada cita, entre paréntesis, el año de la publicación (2006 para el primer tomo y 2008 para el segundo) y en seguida el número de página.

Deseo expresar nuestra gratitud muy explícita a Hermenegildo Olguín, de La Casa del Mago, que acogió con entusiasmo el proyecto y finalmente lo hizo posible.

San Pablo Etila, octubre de 2012
Gustavo Esteva

In Memoriam: Ivan Illich

Wendell Berry

The creek flows full over the rocks
After lightning, thunder, and heavy rain.
Its constant old song rises under
The still unblemished green, new leaves
Of old sycamores that have so far
Withstood the hardest flows. And this
Is the flux, the trust, the slow song
Of the great macking, the world never
At rest, still being made
Of the ever less and less that we,
for the time being, make of it.

In Memoriam: Iván Illich

Wendell Berry

Traducción: Gustavo Esteva

Fluye a tope el arroyo sobre las rocas
tras relámpagos, truenos y lluvia densa.
Su antigua canción constante se yergue bajo
el verde todavía impoluto, nuevas hojas
de viejos sicomoros que hasta ahora han
resistido las avenidas más fuertes. Y éste
es el flujo, el empuje, el canto despacioso
de la gran gestación, el mundo nunca
en reposo, que sigue haciéndose
de lo que cada vez menos nosotros,
por ahora, hacemos de él.

An epimethean man

I

Dear Iván, they've asked me
to write
about you,
a teacher
I've never seen save
through the pages of books.

*What
have you meant to me?*

I didn't mean to do it
till several days later,
till I'd read
once again
my favorite pages
from your books,
till I'd finished

Un hombre epimeteico

Tom Pruiksma
Traducción: Gustavo Esteva,
revisada y corregida por el autor

I

Querido Iván, me pidieron
escribir
sobre ti,
un maestro
al que nunca vi, salvo
en páginas de libros.

*¿Qué
has significado para mí?*

No pensaba hacerlo
hasta unos días más tarde,
hasta que leí
una vez más
mis páginas favoritas
de tus libros,
hasta que terminé

what I meant
to do first.

All
the usual impediments.

But I couldn't
keep from my feet.

Hearing already
what I might have
to say,
I put aside
the plans for the day.

II

I'll be honest, Iván,
you didn't come
easily,
you've been for me
like wine,
an acquired taste.

The first time I met you,
your words
were hard to chew,
coming, as they did,

lo que pensaba
hacer desde el principio.

Todos
los impedimentos usuales.

Pero no podía
resistir el camino.

Escuchando ya
lo que quizá podría
decir,
puse de lado
mis planes del día.

II

Seré honesto, Iván,
no llegaste
fácilmente,
has sido para mí,
como el vino,
un gusto adquirido.

La primera vez que nos encontramos,
fue difícil
masticar tus palabras,
viniendo, como venían,

from an older,
darker world,
a world beyond
the world
I thought I knew.

You almost seemed
a relic, irrelevant
to my life, a learned
old crank for whom
everything was wrong,
speaking
a dry language of bones.

To the point that
I could get
what a certain critic
meant
when he spoke of
his “Ivan Illich Problem.”

Too far removed
from people caught
in institutions,
struggling
to make them work
somehow.

So he said.

de un mundo
más viejo y oscuro,
un mundo más allá
del mundo
que yo creía conocer.

Casi me parecías
una reliquia, irrelevante
para mi vida, un viejo
docto y maníático para el cual
todo estaba mal,
que hablaba
un seco lenguaje óseo.

Hasta el punto en que
entendí
lo que cierto crítico
quería decir
cuando hablaba de
su “Problema Iván Illich.”

Demasiado lejos
de la gente entrampada en
instituciones,
luchando
para hacer que funcionen
de algún modo.

Eso dijo.

In those days
his books seemed
full of sense.

But years
have now passed
since I've walked
through his pages.
He no longer speaks
to my core.

A core that is made
of muscle and bone,
yearning to reach
for the light.

III

The light
your dear friend,
Hugh of St. Victor,
dead
for eight centuries
before you ever came
to know him,
sought
in each sentence
of his life.

En aquellos días
sus libros
parecían llenos de sentido.

Pero los años
pasaron
desde que caminé
por sus páginas.
Ya no le habla
a mi corazón.

Un corazón que está hecho
de músculo y huesos,
deseoso de agarrar
la luz.

III

La luz
que tu amigo querido,
Hugo de San Víctor,
muerto
por ocho siglos
antes que tú llegaras
a conocerlo,
buscaba
en cada frase
de su vida.

Each sense
giving birth to meaning.

The man
who strolled daily
in the vineyard of the text,
letting himself dally
beside fruit that he loved,
walking
the way known by heart.

As you, Iván,
walked with your heart.

Living by friendship
as Hugh lived by friendship,

placing each time
fidelity before freedom,
knowing that
without love
we're not free.

IV

And so I love
that I met you
through a friend,
again, a second time

Cada sentido
paría significado.

El hombre
que paseaba cada día
en el viñedo del texto,
cuyo tiempo se perdía
junto a las frutas que amaba,
caminando
el camino que sabía de memoria.

Como tú, Iván,
caminando con tu corazón.

Viviendo de amistad
Como de amistad vivía Hugo,

poniendo cada vez
la fidelidad antes que la libertad,
sabiendo que
sin amor
no somos libres.

IV

Y así amo
que te encontré
a través de un amigo,
de nuevo, una segunda vez

much richer than the first.

Few men
love you like Gustavo.

He made me
understand
(to speak
in your manner)
that the world
from which you came
is the world
of the heart,
far older
than the darkness
it contains.

You are, dear Iván,
an Epimethean man,
doing what you said
those men and women
strive to do,

loving people
more than things,
relearning
how to hope,
honoring and cherishing
the ground

más rica que la primera.

Pocas personas
te aman como Gustavo.

Me hizo
entender
(para hablar
a tu manera)
que el mundo
del que vienes
es el mundo
del corazón,
mucho más antiguo
que la oscuridad
que contiene.

Eres, querido Iván,
un hombre epimeteico,
haciendo lo que dijiste
que aquellos hombres y mujeres
trataban de hacer,

queriendo a la gente
más que a las cosas,
aprendiendo de nuevo
cómo tener esperanzas,
honrando y apreciando
la tierra

on which we meet,
willing to drop everything,
again
and again, to go
and hold the hand
of a dying friend.

V

How then
could I refuse
the invitation
of our friend,
who misses you
more than he can say?

What is it
you have meant
to me?

A place
made of words
and of trust
in other people,

a pinnacle
from which
to begin.

en que nos reunimos,

dispuestos a dejarlo todo,
una vez
y otra vez, para ir
a tomar la mano
de un amigo que muere.

V

¿Cómo pues
podría rehusar
la invitación
de nuestro amigo,
que siente tu ausencia
más de lo que puede confesar?

¿Qué es eso
que significas
para mí?

Un lugar
hecho de palabras
y de confianza
en otras personas,

una cumbre
desde la cual
volar.

A page.
A pattern.

A person
who speaks
in the dark.

VI

Iván, can you believe
a decade has now passed?

Though a decade means nothing
to the dead.

As you know.

But for those of us
who knew you
even only as a voice,
the time has meant
time to reflect.

For some, in ways
that show only
themselves,

like a mirror

Una página.
Una pauta.

Una persona
que habla
en la oscuridad.

VI

Iván, ¿ puedes creer
que ya pasó una década?

Aunque una década nada significa
para los muertos.

Como sabes.

Mas para aquellos
que te conocieron
aunque sólo fuese como una voz,
el tiempo ha significado
tiempo para reflexionar.

Para algunos, en formas
que sólo se muestran
a sí mismas,

como un espejo

held up
instead
of a window,

but for others
in ways
they may not
even know

until they know
what you've helped them
come to know.

And for me?
The words
that came to me
unbidden.

Your weakness,
Iván.

Can I say it?

You describe
the vineyard
but cannot grow
the grapes.

You create

puesto
en vez
de ventana,

pero para otros
en formas
que quizás
ni siquiera conocen

hasta que descubren
lo que les ayudaste
a llegar a conocer.

¿Y para mí?
Las palabras
que me llegaron
espontáneamente.

Tu debilidad,
Iván.

¿Puedo decirlo?

Describes
el viñedo
pero no puedes hacer salir
las uvas.

Creas

a hunger
you cannot fill.

VII

Is it wrong
to speak frankly
to the dead?

For too long
I've feared it,
I'm afraid.

But today,
dear Iván,
thinking of your life,
I know
the answer is no.

What is wrong
is not to speak,
out of fear.

You never meant
to grow
any grapes.

We

un hambre
que no puedes satisfacer.

VII

¿Está mal
hablar francamente
con los muertos?

Por demasiado tiempo
lo he temido,
me temo.

Pero hoy,
querido Iván,
pensando en tu vida,
sé
que la respuesta es no.

Lo que está mal
es no hablar,
por miedo.

Nunca intentaste
cultivar
unas uvas.

Nosotros

must be the ones
to fill
the deep hunger,

and to find
your voice speaking
as it speaks to us
now,

and to dare
to keep speaking
as friends dare
to speak,

freely,
frankly,
without shame.

hemos de ser los que
satisfagan
el hambre profunda,

y encuentren
tu voz que habla
como nos habla
ahora,

y se atrevan
a seguir hablando
como los amigos se atrevan
a hablar,

libremente,
francamente,
sin pena.

4 September 2012

4 de septiembre de 2012

La condición epimeteica¹

José María Sbert

Epimeteo —el que ve hacia atrás—, el otro titán, es el tonto del cuento en el mito de Prometeo —el que ve hacia delante—. Cuando éste delega en su hermano la tarea de repartir las facultades entre las diversas criaturas, al llegar al ser humano ve que ya las ha repartido todas y no tiene nada que darle. Cuando Prometeo se da cuenta de que los humanos no tienen cómo defenderse del frío o de los feroces animales, para que sobrevivan roba el fuego a los dioses y se los da. Temeroso de una represalia, Prometeo encarga a su hermano que se cuide de alguna trampa de Zeus. Éste efectivamente lo engaña mediante Pandora, creada por los dioses con seductores atributos. Epimeteo la recibe, con todo y una urna que pronto abre, dejando escapar la muerte, la enfermedad, la vejez, la necesidad y todos los males antes no conocidos por los hombres. Sólo la esperanza queda atrapada en la urna de Pandora. Por su parte, Prometeo recibe de Zeus como eterno castigo el

¹ El texto fue originalmente preparado para la revista *Ixtus*, Cuernavaca, núm. 39, 2003, pp.10-11 y se reprodujo en el libro de José María Sbert, *Epimeteo, Iván Illich y el sendero de la sabiduría*, publicado póstumamente por sus amigos en 2009, bajo el sello de Ediciones Sin Nombre, México.

que, atado al Cáucaso, un buitre devore su hígado todos los días, ya que cada noche se le regenera. Prometeo será para los atenienses el dios creador de los hombres y, durante el Siglo de Oro, el fundador de su civilización, que se enfrenta a Zeus para hacerla posible.

La modernidad adoptará a Prometeo como el principal héroe de su propia mitología. La rebelión del titán humanista frente a la arbitrariedad arrogancia de la divinidad es motivo de irrestricta admiración para ilustrados, románticos y socialistas, así como paradigma de las luchas de todos ellos con las fuerzas reaccionarias. Sólo Mary Shelley y Goethe perciben cierta ambigüedad en el mito.

Fue necesario un ratón de biblioteca, como se veía a sí mismo Iván Illich, para que Epimeteo fuera rescatado de la filología alemana y las obras menores de Goethe y presentado, con un audaz golpe de juego mitopoético, como un nuevo paradigma para unos años que se abrían a la esperanza de una reforma del hombre. Años de rejuvenecimiento y desahogo que permitieron a muchos ver con inusitada claridad los trágicos poderes destructivos que contenía la sociedad tecnológica.

El último capítulo del libro de Illich *La sociedad desescolarizada* es una especie de manifiesto que se titula “El renacimiento del hombre epimeteico”. Todos los sentidos del mito están trastocados: se trata de una inaudita apología de Epimeteo y de Pandora. Él aparece ahora como el símbolo de la suprema esperanza. En cuanto a ella, se nos hace ver que su nombre indica que es “la que todo lo da”, los males y los bienes.

Inspirado en parte en la visión del viejo Goethe, Illich lleva más allá la inversión de sentido del mito romántico. El peor papel le toca a las instituciones de la civilización: “La historia del hombre moderno [...] es la historia del empeño prometeico por forjar instituciones a fin de

encerrar los males desencadenados [...]. Para el primitivo el mundo estaba regido por el destino, los hechos y la necesidad. Al robar el fuego de los dioses, Prometeo convirtió los hechos en problemas, puso en tela de juicio la necesidad y desafió al destino” (2006: 288-290).

No obstante, dice Illich, el hombre del mundo clásico “se percataba de que podía desafiar al trío destino-naturaleza-entorno, pero sólo bajo su propio riesgo. El hombre contemporáneo va aún más lejos; intenta crear el mundo a su semejanza, contribuir y planificar su entorno” (*Ibidem*). Lo más grave es que “el hombre ha adquirido el poder de hacer que Caos anoneade a Eros y a Gaia. [...] En el lenguaje militar, “seguridad” significa la capacidad de eliminar la Tierra. El absurdo subyacente en las instituciones no militares no es menos manifiesto. No hay en ellas un interruptor que active sus poderes destructores, pero tampoco lo necesitan. Sus dedos ya atenazan la tala del mundo” (*Ídem*: 292).

Una de las más profundas intuiciones de Illich sigue siendo sin duda su sospecha de que ciertas herramientas destruyen la gozosa convivencia entre los hombres, de que crean una concha manufacturada que nos encierra y aísla de los demás y de la naturaleza. Esta enajenación es el ideal contemporáneo de un mundo panhigiénico, en el que todos los contactos entre la gente, así como entre la gente y su medio, son el resultado de la previsión y la manipulación, que inexorablemente cultiva, produce y escolariza al mundo hasta no dejar nada de él.

Illich hace de Epimeteo el símbolo de la espera del don del otro, del don del buen samaritano. Para hacer frente al futuro y evitar el desastre que acarrea nuestro afán desenfrenado de controlar los males traídos por Pandora, Epimeteo representará asimismo la sabiduría de la experiencia, de la tradición. Podríamos decir también

que Epimeteo representa a la ciencia y a la técnica como la “búsqueda laboriosa de remedios a la debilidad de quien las practica [...] la búsqueda cuidadosa de la verdad movida [...] por el deseo de hacer perdurable lo que ha sido probado y experimentado como agradable”. Dicha ciencia estaba además orientada a la reparación del daño que el hombre hace al orden natural.

Esa orientación diverge radicalmente de la que prevaleció desde el siglo XII; por el contrario, la ciencia y la técnica han buscado cada vez más neta y eficazmente el poder del hombre sobre la naturaleza que, tal y como C. S. Lewis observa, resulta finalmente ser el poder que unos hombres ejercen sobre otros, haciendo de la naturaleza un instrumento de ese poder.

Detrás del uso que hace Illich de la figura de Epimeteo no puede estar más que la concepción de que la esencia misma de la enseñanza de la fe cristiana es la renuncia al uso del poder. Tal como nos dice Jacques Ellul: “Lo que constantemente caracterizó la vida de Jesús fue [...] en toda situación la elección de no hacer uso del poder [...]. Es la renuncia [...] una orientación permanente en cada elección y circunstancia. El poder está allí pero se rehusó a usarlo. Ése es el ejemplo puesto por Jesús: el Dios omnipotente, al presentarse entre nosotros, decide no usar el poder”. Nuestra sociedad cuenta ahora con los medios para alcanzar un poder ilimitado... Pero, “hoy sólo el no usar el poder ofrece una oportunidad de salvar al mundo”.

De la economía hacia la amistad ¹

Eugene J. Burkhart

Traducción de Ana Gabriela Blanco

Era una mañana del verano de 1973, Illich dirigía su seminario “Los límites al crecimiento” en la ciudad de Cuernavaca, México. Él estaba sentado sobre un pequeño muro que rodeaba la veranda de la *Casa Blanca*, una construcción estilo vieja hacienda en terrenos de aquel espacio de aprendizaje llamado Centro de Documentación Intercultural (CIDOC). Yo me había situado un poco más abajo y detrás de él en las escaleras que subían hasta la veranda. Mientras me hallaba sentado ahí, escuchando la conversación sin pretender demostrar demasiado interés, comencé a sentirme sacudido por un torbellino de ira y desprecio hacia ese hombre.

Llevaba varias semanas, desde mi llegada al CIDOC, intentando dimensionar a aquel personaje tan controvertido. Igual que muchos otros, lo consideraba realmente inteligente; su intelecto era formidable y deslumbrante como ningún otro; también era muy carismático. Su presencia y vivacidad eran notables... pero no sólo era un hombre de ideas. Lo que había hecho

¹ Publicado originalmente en Lee Hoinacki y Carl Mitcham (Eds.), *The Challenges of Ivan Illich*, Albany, NY: State University of New York Press, 2002.

en el CIDOC difería en mucho de lo que eran las instituciones educativas que yo conocía hasta entonces. Prácticamente no tenía una estructura administrativa, ni personal asalariado; tampoco ofrecía créditos o grados académicos. Sin embargo, flotaba en el aire una especie de devoción por el aprendizaje. Quizá aquel lugar se asemejaba más a la idea original de lo que una universidad debía ser que las pretensiones de sus contrapartes más convencionales.

Bueno pues, todo aquello estaba muy bien y sin embargo yo seguía preguntándome cuál podría ser su relevancia para los pobres: ¿realmente estaba Illich interesado en ellos? ¿Qué estaba proponiendo hacer en beneficio de quienes vivían en condiciones desesperadas, o por aquellos que sufrían bajo la opresión de los regímenes militares latinoamericanos? ¿Era el CIDOC algo más que un recinto privilegiado?

Después de mucho pensarlo y conversarlo con otros estudiantes norteamericanos presentes en CIDOC en ese momento, yo creía sentirme seguro respecto a mis propias ideas. Aquella mañana llegué al seminario con la conclusión, asumida la noche anterior, de que Illich era un farsante, alguien enredado en su propia inteligencia, una peligrosa distracción de las preocupaciones sociales tan acuciantes por esos días. No obstante, algunas dudas debo haber conservado inadvertidas. ¿De qué otra forma se explica mi presencia en aquellas escaleras y la intensidad emocional de mis sentimientos?

Mientras lo observaba mi indignación crecía y se hacía mayor con cada palabra que salía de su boca. Entonces algo extraño sucedió: de pronto Illich se volteó hacia mí. Para poder mirar hacia donde me hallaba sentado tuvo que girar bastante, pero no podía asegurar que él me hubiera notado, ya que yo estaba realmente en la periferia

de su campo visual, además él no me conocía ¿acaso pudo percibir mi enojo? Continuó hablando y durante todo ese tiempo mantuvo la intensidad de su mirada sobre mí, como si quisiera de verdad que yo comprendiera lo que estaba diciendo. Yo correspondí mirándolo a él y a pesar de que no entendía una sola de sus palabras, comencé a sentir que toda confusión mental y emocional me abandonaba de manera inexplicable. Durante aquellos breves momentos viví la experiencia de mirar por vez primera y de manera íntima y personal a ese hombre, Iván Illich, y supe que era alguien en quien yo quería confiar. Pero no iba a tener una conversación directa con él sino hasta muchos años después.

Llegué a CIDOC a los veintitrés años. Estaba por ingresar a la escuela de derecho ese mismo otoño y no tenía idea de a dónde me llevaría esa decisión. Igual que muchos estudiantes norteamericanos presentes en CIDOC, llegué cargando hondas preocupaciones sobre mi país. Aquel era un tiempo de inquietud y agitación social en los Estados Unidos. La guerra de Vietnam resonaba; las audiencias públicas del caso Watergate acababan de comenzar; por toda Latinoamérica se hacían con el poder dictaduras favorecidas y apoyadas por el gobierno norteamericano y en lo nacional las protestas se enfrentaban con violencia oficial. Todos los grupos disidentes sufrieron bajas: estudiantes, negros, trabajadores agrícolas, presos, indígenas norteamericanos. En mi memoria estaban frescos los recuerdos de lo ocurrido en el santuario lakota de Wounded Knee, la matanza de estudiantes en la Kent State University por miembros de la Guardia Nacional y la rebelión en el penal de Attica, Nueva York. En ese entonces tenía la impresión, compartida por muchos otros, de que la violencia era en cierto sentido inherente a la sociedad norteamericana.

Antes de mi llegada al CIDOC trabajé durante un año como obrero en la industria: primero en una fábrica de textiles y después en una planta de ensamblaje automotriz. Necesitaba ganar dinero, pero también deseaba la cercanía de ese mundo que consideraba el de la clase trabajadora, el del obrero “de cuello azul”. La experiencia de laborar en aquellas fábricas me dejó la idea de que un tipo específico de violencia afectaba al obrero vía la producción en masa, una afectación directa a su espíritu pero también a su cuerpo; y esto tenía algo que ver con las formas más manifiestas de violencia tan observables a través de los medios de comunicación.

Viajé al CIDOC con demasiadas cosas en mi mente: ¿cómo podía cobrar sentido personal mi propio país? ¿Cómo ser capaz de vivir de manera honorable en él? ¿Qué tipo de trabajo podría yo encontrar? Había decidido estudiar leyes para trabajar por la justicia social. Viajé hasta México principalmente para aprender español (el CIDOC era conocido como la mejor escuela de idiomas en América Latina). Me parecía que habría un gran número de hispanoparlantes con necesidad de un buen abogado, pero también deseaba asistir a esos cursos y conferencias que sonaban tan interesantes. Ahí estaba un lugar que destacaba muchas de las inquietudes que me movían interiormente y en donde estudiosos y activistas sociales de todo el mundo se reunían para discutir sobre política, economía, y cambio social. Tenía la esperanza de obtener claridad de pensamiento e inspiración de aquellos que vivían activamente sus ideales teniendo como marco de acción sus propias sociedades.

Para muchos de nosotros en el CIDOC –universitarios de clase media y con conciencia social– Illich no fue lo que esperábamos. No hablaba en los términos en boga de la política radical, ni mencionaba demasiado los términos

de lucha de clases, u opresores y oprimidos, y tampoco hacia referencia a la política de los movimientos sociales. Incluso parecía cuestionar nuestras buenas intenciones. No halagaba jamás nuestro sentido de superioridad moral, ni idealizaba románticamente a aquellos a quienes nosotros considerábamos marginados en los Estados Unidos (señalaba que los pobres en Norteamérica consumen mucho más de lo que las mayorías en los así llamados países del Tercer Mundo podrían soñar). ¿Qué tan radicales éramos? ¿En un nivel profundo seguíamos casados con el *American Way of Life* a pesar de externar abiertamente nuestro deseo de cambio?

Antes de conocer la de Iván Illich, la línea de pensamiento político que me era más familiar se basaba en una premisa bastante común: la justicia social entendida como justicia distributiva. La mayoría de los problemas de la sociedad se resolvían cuando sus segmentos más empobrecidos tuvieran acceso a una ración más justa de la producción de la economía industrial. Si el abultado presupuesto militar se redujera, discurría, imagina cuánto más podría destinarse a mejorar las condiciones de vivienda, educación, empleo y atención médica de los pobres. Capitalistas, comunistas, socialistas, todos tenían sus propias ideas sobre cómo lograr una mejor distribución de bienes y servicios, pero todos ellos daban por sentada una economía industrial y su modo de producción.

Illich desafiaba estas ideas. Poniendo patas arriba el debate político, argumentaba que es dentro del modo de producción industrial donde yace justamente la raíz de nuestros males. El crecimiento industrial no libera, por el contrario, condena a la gente a una nueva clase de servidumbre. Señalaba que una vida dependiente de servicios y bienes producidos en masa extingue las condiciones mismas necesarias para una vida buena. Y si

bien algunos comenzaban ya a observar con preocupación los riesgos de la sobreproducción de bienes –el desperdicio, la contaminación, la saturación que crean– Illich ya había dado un paso más lejos al criticar un tipo intangible de mercancías: los servicios. Aquello que todo el mundo consideraba un beneficio incuestionable –educación, salud, seguridad social– Illich lo llamaba dañino e inhabilitante.

Todo esto resultaba muy perturbador para mí. ¿Qué debía yo hacer con esos chocantes y sorprendentes aforismos de Illich: las escuelas estupidizan, los automóviles paralizan, la medicina enferma? Cuando lo escuchaba me asaltaba a menudo la sensación de estar aprendiendo un nuevo idioma y con él una nueva manera de pensar y de mirar. Y como suele ocurrir al aprender un nuevo idioma, me llegaba a sentir frustrado e inseguro sobre mi capacidad de lograr comprenderlo plenamente. Pero por encima de todo ello, tenía la certeza de que Illich había hallado algo, la certeza de que observaba en toda profundidad una verdad que yo no me quería perder. Quizás era un pensador capaz de deslizarse por el nudo gordiano de nuestros dilemas modernos.

Al regresar a los Estados Unidos comencé mis estudios universitarios y no volví a ver a Illich hasta once años más tarde, pero durante todo ese tiempo me concentré en estudiar seriamente todo lo que había escrito y busqué referencias a su trabajo donde pudiera encontrarlas. También comencé a aplicar y probar sus ideas en mi propia vida y quehacer.

Uno de los ámbitos en los que gané mucha experiencia entonces fue en el de las instituciones educativas, habida cuenta de que pasé la mayor parte de mi vida dentro de ellas, 17 años, hasta el momento de ingresar en la escuela de derecho. Los argumentos contenidos en *La Sociedad*

Desescolarizada cobraron pleno sentido y mi experiencia personal los confirmaba. El libro resultó de una utilidad muy práctica también, pues me dio el valor de ausentarme de la mayoría de mis clases durante el último año, para trabajar tanto como fuera posible en un despacho de asistencia legal, adquiriendo las habilidades propias de un abogado litigante.

Una vez graduado encontré trabajo con un viejo abogado en una pequeña firma legal en Waltham, Massachusetts. Ese año me mudé a la ciudad (sigo aquí, trabajando en la misma ciudad y en el mismo despacho). Había leído *Energía y Equidad* y tenía claro que no deseaba ser un *commuter* o “individuo vaivén” recorriendo grandes distancias cada día hasta mi lugar de trabajo. También necesitaba conocer y sentirme parte de la comunidad para la que trabajaba. Deseaba echar raíces. Illich me ayudó a ver esto más claramente.

Comencé a trabajar como abogado con la esperanza de utilizar la ley como instrumento para el cambio social. En ese tiempo me parecía obvia la necesidad de un cambio radical. Además de la obra de Illich, estudiaba entonces a algunos de los perspicaces críticos de la sociedad industrial: Lewis Mumford, E. F. Schumacher, y Peter Maurin. Cada uno mostraba, en su estilo particular, que el sistema actual estaba cuajado de defectos fundamentales; así se llamaría industrialización, progreso, modernidad, crecimiento, o desarrollo, no podría sino conducir hacia una dosis adicional de los resultados destructivos que ya comenzaban a sernos tan familiares: la creciente brecha entre ricos y pobres, tanto dentro de los países como entre éstos; mayor degradación del entorno natural, con la Tierra convertida en una franja de desechos por la explotación de los recursos naturales; más trabajo deshumanizado y consumo adictivo de toda clase;

la pérdida de las sociedades y culturas tradicionales; creciente ansiedad y soledad entre las élites y desorientación entre las mayorías; finalmente, como argamasa, una presencia policiaca y militar cada vez más dominante.

¿Cómo hallar una salida a semejante desastre? ¿Cuáles eran las alternativas? A pesar de que ninguno de los autores que yo consideraba más profundos planteaban planes de acción específicos y cada uno ponía el énfasis en cuestiones distintas entre sí (por ejemplo, Illich hablaba de convivialidad), era claro que existía un consenso entre ellos acerca de los rasgos generales de una sociedad deseable. Sería pequeña en escala, más descentralizada, con menor número de elementos, pero elementos reparables y perdurables; una sociedad en armonía con la naturaleza y con una relación cercana entre el campo y la ciudad; en equilibrio entre el trabajo de la cabeza y el trabajo de las manos; en la que la ayuda mutua y la autosuficiencia prevalecieran y en la que el ocio y la recreación enriquecieran la vida comunitaria.

Me inspiró especialmente una exhortación de Peter Maurin que llamaba a construir la nueva sociedad a partir del esqueleto de la vieja.² Éste no era un llamado a hacer la revolución en el sentido ordinario del término, sino una desafiante invitación a cada persona a vivir en la propia vida el cambio que deseaba ver en el plano social. Pensé que tal enfoque, personal y desde la base, podría ajustarse adecuadamente a la práctica legal que yo deseaba. Me veía trabajando directamente con la gente, en relación personal, cara a cara, ayudando y orientando cada caso específico. De esa manera esperaba llegar a

conocer en verdad a las personas y ser parte de mi comunidad. Pensaba particularmente en *La Convivencialidad*, en donde Illich había hablado del derecho como una herramienta potencialmente convivial, que podría llegar a ser un medio para desafiar e incluso detener el crecimiento industrial. Quizás yo podría hallar caminos para propiciar alternativas.

En el transcurso de los siguientes cinco años más o menos me concentré en aprender de cabo a rabo la práctica legal. El tipo de litigio que hacíamos me puso en contacto con la forma en que el derecho afecta la vida de la gran mayoría. Entre testamentos, juicios de divorcio, defensa legal por cuestiones de incapacidad, invalidez, accidentes automovilísticos, problemas hipotecarios, defensa del consumidor, a pesar de la satisfacción de conseguir buenos resultados para mis clientes comencé a sentirme perturbado por algo: un triunfo legal puede beneficiar a alguien en el corto plazo, pero yo no alcanzaba a observar un efecto positivo en términos más amplios. Me di cuenta de que la práctica ordinaria del derecho no funciona realmente para lograr una sociedad más justa, sino sólo para mantener el estado de cosas existente y allanar las disrupciones. También me di cuenta de que las actividades que me hacían sentir más pleno –involucrarme con un pequeño grupo local organizado para detener la escalada nuclear, o participar en una campaña para detener la construcción de un camino que destruiría un parque recreativo, o mi asesoría a familias con hijos desescolarizados– poco o nada tenía que ver con mi trabajo cotidiano en el despacho legal. Mi frustración crecía al mismo tiempo que mi comprensión de algo que Illich había señalado mucho tiempo atrás.

Solitario entre los críticos de las sociedades industriales, Illich comenzó su análisis enfocándose en el

² Ver Gneuhs, Geoffrey, "Peter Maurin's Personalist Democracy", pp. 47-68, en: Coy, Patrick, ed., *A Revolution of the Hearts: Essays on the Catholic Worker*, Temple University Press, Filadelfia, 1988.

sector de los servicios. Partiendo de la Iglesia como institución, se movió hacia la educación y después hacia la medicina. Cada vez de manera más profunda y clara, mostró que los servicios son productos del modo industrial de producción tanto como las mercancías. Y más sorprendente aún: su argumento se centraba en que así como la sobreproducción de bienes provoca efectos dañinos a la sociedad, lo mismo ocasionan los servicios. Ambos resultan en lo que Illich llamó una contraproductividad paradójica, el desconcertante fenómeno de una institución o agencia frustrando el propósito mismo que su diseño pretendía realizar. Como ejemplo de ello vemos a las escuelas, produciendo estudiantes aletargados y pasivos; o prácticas médicas que enferman a la gente y fomentan estilos de vida y ámbitos poco saludables.

En realidad, no comprendí los alcances de todo eso hasta algún tiempo después de haber comenzado mi práctica legal. Además de ser un abogado con licencia para litigar (un miembro “con todas las de la ley” de la economía de servicios), me vi situado justo en el centro del mundo de los servicios sociales habida cuenta del tipo de trabajo que desempeñaba. Regularmente lidiaba con los grandes sistemas de la sociedad moderna y sus agentes: trabajadores sociales, médicos, terapeutas, maestros, policías, abogados y administradores de todo tipo. Al ir ganando conocimientos sobre el funcionamiento de tales sistemas, comencé a reconocer ciertas características.

La primera, cada sistema opera como un negocio (así funciona, por ejemplo, mi oficina legal), generando ingresos y prestigio para los que forman parte del mismo. Más allá de los nobles ideales sobre los que se funda cada sistema, rara vez alguien actuaría poniendo en riesgo su propia seguridad y posición dentro del sistema. La

segunda, así como en cualquier negocio, los sistemas de servicios necesitan nichos de mercado. En este caso, los consumidores son los clientes potenciales de los servicios que aquellos proporcionan. Gracias al entrenamiento y al impulso institucional, frecuentemente valiéndose de las mejores intenciones, los proveedores de servicios aprenden a considerar a las personas como alguien que carece, y por tanto necesita, de lo que ellos ofrecen. La policía busca y encuentra criminales y gente que proteger; los trabajadores sociales clasifican cada vez a más familias y menores de edad en situación “de riesgo”; los médicos diagnostican a un mayor número de pacientes que necesitan costosas pruebas y tratamientos. Todo lo anterior es bueno para el negocio. Es más insidioso aún porque los sistemas de servicios despojan de lo que la propia gente podría hacer por sí misma o hacer en común –o dejar de hacer– y lo sustituyen creando una relación de dependencia. La gente pierde su capacidad para sanar, aprender, sufrir, consolarse, resolver disputas sin asistencia profesional. De esta manera, mientras más gente pierda la confianza en sí misma y su independencia, habrá mayores beneficios para la economía.

Después de un tiempo me di cuenta del chiste. Cuando la gente me preguntaba “¿Y qué tal va el trabajo?”, yo respondía: “¡Mejor que nunca: las familias se separan, así que tenemos un montón de juicios de divorcio y casos de delincuencia juvenil; los arrestos están a la alza, entonces me caen decenas de juicios penales; los accidentes de tránsito y las lesiones laborales prosperan así que mi portafolios está cada vez más abultado! ¡Los negocios marchan bien!” De una manera enfermiza, todos los que participamos en la economía de servicios nos alimentamos de la descomposición social, vaya clase de canibalismo de la sociedad.

En *El trabajo fantasma* y en *El género vernáculo*, Illich explica este fenómeno como el producto natural resultante de una economía desarraigada. Al examinar el origen histórico de la sociedad moderna, Illich señala en las dos obras mencionadas que todas las sociedades previas impusieron límites a la actividad económica tejiéndola firmemente en el entramado social. Inserto en el intrincado diseño de las relaciones sociales complementarias era imposible que emergiera un comportamiento puramente económico. Pero una vez desprendida de sus ataduras sociales gracias a la modernización, la economía demostró ser una fuerza incontenible, capaz de desmantelar, pieza por pieza, a las sociedades tradicionales. Las múltiples y variadas formas y recursos que la gente poseía para relacionarse y vivir fueron remplazadas por una vida de dependencia de las mercancías (tanto bienes como servicios) y trabajo asalariado. Ya no tenemos una sociedad, dijo Illich, tenemos una economía.

Cuando llegué a comprender esto, me vi a mí mismo en una encrucijada. ¿Si toda actividad económica produce un efecto corrosivo en la sociedad, cómo actuar éticamente? La vida moderna está atada y definida por relaciones mercantiles. Illich contrastó lo económico con aquellas formas premodernas de vivir a las que llamó de subsistencia, o vernáculas. Propuso una "subsistencia moderna" como alternativa a la economía para romper con el vínculo monetario, pero yo me preguntaba dónde podía hallar los ejemplos. Sabía que muchos de los que habían intentado vivir al margen de la economía dentro del movimiento de regreso a la tierra habían fallado. Admiraba el éxito de las comunidades cuáqueras pero no me sentía atraído a seguir su camino; sobre todo pensaba en la familia y amigos a los que no deseaba abandonar. Además, tenía una esposa y no podía simplemente

obligarla a pensar mis ideas. ¿Qué podía hacer? ¿Acaso no había solución posible?

Justo durante el tiempo en que lidiaba con estas cuestiones y me sentía desesperanzado por no poder hallar respuestas, me topé entre mi correspondencia matutina con un folleto en el que aparecía, en portada, una fotografía de Iván Illich. La información, que recibí gracias a mi trabajo con familias con hijos desescolarizados, anunciaaba el Maine Summer Institute, una conferencia con duración de una semana que tenía como invitado a Iván Illich y a varios de sus colegas. Organizada por un amigo suyo y auspiciada por la universidad de Maine, se enfocaba en el tema "La historia del hombre económico". Ahí fue que, por vez primera, tuve un encuentro personal con Illich, y pude conocer de manera más cercana su forma de vivir. Esto fue en julio de 1984.

La reunión se llevó a cabo en un colegio privado de construcción señorial y tenía el mismo espíritu y el mismo aire vigorizante que se respiraba en el CIDOC. Todos los participantes, incluidos los conferencistas, fuimos alojados en los dormitorios y comíamos en la cafetería de la escuela; me hacía pensar en una especie de campamento gitano. Ahí estaban estos caminantes, Illich y sus amigos (él parecía estar siempre rodeado de amigos, no de discípulos), que llegaban desde lugares distintos y distantes para reencontrarse, montando sus tiendas en una suerte de reunión festiva. Se escuchaban bromas sobre "el circo volador de Iván" o el "casino ambulante". La alegría de Illich en presencia de sus amigos era evidente, correspondida por cada uno de ellos y amplificada por la naturaleza transitoria del evento.

Y en medio de todo eso estaban las conversaciones, la mayor parte de las cuales ocurrían en la cafetería, a manera de sobremesa. Eran intensas. Yo las vivía como una

experiencia intelectual embriagante que parecía no tener fin. Frecuentemente duraban hasta bien entrada la noche. Pronto descubrí que esas conversaciones eran realmente el corazón de la conferencia, mientras que las presentaciones formales eran sólo muy buenos complementos.

Ahí supe que el CIDOC había cerrado sus puertas en 1976 y que Illich estaba de profesor en una universidad alemana. Me quedé inmóvil. Tenía frente a mí a uno de los más destacados críticos de la educación y de los transportes de alta velocidad, que resultaba estar dando clases en una universidad y volando alrededor del mundo en aviones de propulsión a chorro. ¿Cómo tomar esto? ¿Entonces Illich era un hipócrita? Para mi sorpresa, este aspecto de su vida fue el que me ofreció la respuesta a los dilemas que me tenían atrapado, y pude asir una perspectiva profunda que ofrecía un camino de vida en medio de la economía industrial.

Illich no era un hipócrita; tampoco un purista o un puritano. Estaba al tanto y procuraba dar sentido a las realidades de su vida y de su tiempo. Lo triste es que no hay puerta de escape de la economía industrial; no hay manera de vivir enteramente fuera de ella. ¿Cómo evitar transportarse en automóviles, por ejemplo, cuando el paisaje social y físico ha sido transformado en función de ellos? Illich parecía estar diciendo: "Enfrentemos la realidad sin engañarnos pretendiendo no ver las condiciones humillantes en que vivimos; estamos atrapados de diversas formas. Es preciso darse cuenta de lo que este estilo de vida nos hace a todos. No hay que dejarse seducir por sus promotores; es necesario tener el valor de reconocer –y padecer– los horrores de la vida moderna".

Pero Illich no convocaba a la desesperanza o a la resignación. Creía en la existencia de vías que podrían sustraernos de la economía, al menos en cierta medida, según las circunstancias específicas de la vida de cada quien. Era un asunto complicado, sin reglas estrictas o medidas fáciles. No lo convirtió en pretexto para alimentar una superioridad moral. Se trataba de actos de resistencia y de renuncia cuando resultaban posibles. Illich mismo vivió una vida modesta y disciplinada; estableció los límites de sus ingresos económicos y encontró una manera de establecerse en las márgenes de la vida universitaria, sin involucrarse en el juego de los grados académicos con sus estudiantes, sin ser parte de juntas o consejos universitarios y sin tratar de conseguir una posición permanente dentro de la estructura académica. Más importante aún, Illich supo utilizar el ineludible ámbito de lo económico para promover su opuesto: la vida vernácula o convivial. Con su propio dinero apoyó a amigos que hacían trabajo valioso. Hizo uso de la cátedra para profundizar en su crítica a la sociedad industrial y explorar maneras de trascenderla. Además, parecía tener un olfato privilegiado para detectar los nichos y fisuras en el orden establecido para abrir espacios en los que pudiera, en compañía de amigos y estudiantes, estimular una cierta *joie de vivre*, un sentido de parentesco, de libertad, de empatía.

Regresé de Maine renovado; me di cuenta de que no tenía que renunciar a mi trabajo, simplemente podría trabajar menos tiempo ahí. Comencé reajustando mi semana para hacerla de cuatro días laborables, lo que me liberó para dedicarme al estudio y a la lectura, y para involucrarme más activamente con mi comunidad. No tenía que deshacerme de mi automóvil, sino utilizar mi bicicleta para trasladarme al trabajo. Sabía que no podía

lograr la autosuficiencia alimentaria, pero podía compostar y ampliar nuestra hortaliza casera. Más tarde, cuando tuvimos hijos, no nos resultó difícil tomar la decisión de no escolarizarlos. Aprendí a ver mi trabajo bajo una nueva luz. Sabía que no iba a conducir directamente hacia el cambio social (con la única posible excepción de los casos legales relacionados con la desescolarización y la educación en casa), pero las preocupaciones de mis clientes eran reales, la gente estaba atrapada en las redes laberínticas del sistema social y legal. Posiblemente lo que yo podía era ofrecer mi experiencia para guiarlos a través de toda esa espesura.

A partir de 1988 comencé a visitar a Illich todos los años, frecuentemente más de una vez por año. La mayoría de nuestros encuentros fueron en la Pennsylvania State University durante su cátedra de otoño, pero también nos reuníamos en otros sitios incluyendo su casa en México. Cualquiera que fuera el escenario, me familiaricé con ciertos rasgos comunes. Siempre se trataba de una casa con habitaciones para alojar a invitados que llegaban de cerca y de lejos. Las comidas sencillas pero buenas, servidas con vino y decoradas con flores frescas sobre la mesa y, por supuesto, las conversaciones. Incontables veces tuvieron lugar aquellas “conferencias de sala de estar” con gente reunida durante varios días para discutir algún tópico específico. Illich fue siempre un anfitrión gentil, atento con todos y mostrando gran placer en gestos simples de cariño como el preparar una taza de té para alguien.

Para mí, esas visitas se convirtieron en una especie de retiro, una manera de orientarme a través de ese “Mundo Feliz” de los años ochenta y noventa determinado por la economía globalizada y la alta tecnología. Siempre regresaba a casa de esos viajes estimulado a replicar en

mi vida esos espacios. ¿Podría yo alentar esa clase de vitalidad, esa clase de presencia en persona, lugar y momento? Era radicalmente contrastante con una sociedad que parecía reproducir cada vez más opacidad y aburrimiento y más homogeneidad en tanto que crecía como nunca la atracción a mirarlo todo a través de una pantalla.

La clave de la atmósfera de hospitalidad y celebración que viví durante aquellas visitas era el reflejo de la amistad de Illich hacia sus invitados. Fue el amigo más devoto para todos nosotros, alguien que cultivó el arte de la amistad en su más alta expresión –y los hábitos del corazón que la hacen posible. Pero la suya no fue nunca una clase excluyente o exclusiva de amistad. Siempre nos recordaría que la amistad entre dos personas ha de estar abierta para un tercero: el extraño que nos sorprende llamando a la puerta.

En la medida en que llegué a conocer más personalmente a Illich pude sentir con mayor claridad que la amistad fue el centro de su vida y obra. Aun cuando nunca escribió un ensayo o tratado expresamente sobre ella³, la amistad es un tema que aparece consistentemente en sus escritos, como hilo conductor a través de todos sus libros. En un momento dado llegué a la conclusión de que la mejor manera de entender a Illich sería el estudio detallado de la miríada de obstáculos que existen para la amistad en la vida moderna. Las formas de renuncia y resistencia que alentó, y a las que llamó posteriormente *askesis*, no eran sino un nuevo tipo de ascetismo; prácticas que son condición necesaria para el florecimiento de la amistad en nuestros modernos paisajes desolados.

³ Eugene no conoció algunos pequeños ensayos no publicados dedicados al tema, ni la sección de sus conversaciones finales con David Cayley en que lo aborda. (N. del T.)

Todo esto es tan extraordinario que he permanecido en estado de asombro desde entonces y hasta ahora. Nadie que yo conozca ha sido capaz de mirar tan profundamente la oscuridad de nuestro tiempo, y nadie ha examinado de manera tan resuelta la enormidad del mal que enfrentamos. Y con todo, él reposaba sus esperanzas en una tarea así de humilde y frágil -podría incluso decirse que ingenua: la simple pero ardua de estar presente para **esta** persona que se encuentra frente a mí. Por ello, necesito definirme a mí mismo y actuar de acuerdo a los lazos que me conectan con los otros -familia, amigos, vecinos, y quienquiera que irrumpa inesperadamente en mi vida. Quizás Illich es ingenuo, al menos según la opinión de muchos, pero hay algo que me asegura que está en lo correcto: su alegría.

Cuando hago memoria de los años transcurridos desde aquel día en que me recuerdo sentado en las escaleras de la veranda de la Casa Blanca, me inunda un gigantesco sentimiento de gratitud. ¡En qué inmensa medida fui bendecido! ¿Cómo podría pagarle a Illich todo lo que me ha dado? Pero sé que él habría querido que fuera más preciso en el uso de las palabras. La amistad no puede tasarse, ni cabe su registro en balances económicos. La única manera en que puedo, esperanzadamente, mostrar mi gratitud es esforzándome para ser para otros la clase de amigo que Illich ha sido para mí.

Waltham, Massachusetts

La imaginación disidente

Arturo Escobar

Comenzaré en una tarde de septiembre de 1988, en el acogedor espacio de la amplia casa en Foster Avenue en University Park, Pensilvania, donde Iván había establecido su morada por el semestre de otoño con cuatro o cinco de sus colaboradores más allegados (así lo hizo por varios años durante esa época de su vida, a invitación de la Universidad del Estado de Pensilvania). Quizás habíamos terminado de cenar –de disfrutar de nuestro acto colectivo de *comida*, como diría Gustavo–, y todo esto en el estilo convivial que caracterizó tanto el *modus vivendi* como el *modus operandi* de Iván, que en términos de la comida involucraba la preparación colectiva de los deliciosos alimentos y el ágape de todos y todas alrededor de una larga mesa (o quizás otras mesas dependiendo de los invitados extras del día). Seríamos unas 12-15 personas, las mismas que durante todo el día, y por una semana, estaríamos discutiendo intensamente, a invitación de Wolfgang y de Iván, lo que llegaría a ser *El diccionario del desarrollo*. Quizás estábamos disfrutando de una copa de vino o de café, en el espíritu de lo que hoy llamaríamos en Suramérica “buen vivir”, y recuerdo que en algún momento la discusión empezó a gravitar alrededor del

tema del hambre en el mundo. La conversación, como la recuerdo, se dio principalmente entre Iván y Majid Rahnema. Acababa Iván de establecer su posición tajante sobre la ayuda alimentaria a los países pobres. Majid pregunta: “Supongamos los casos más graves de hambruna, como los conocemos en el Sahel africano; la ayuda alimentaria puede salvar muchas vidas; ¿ni siquiera en estos casos podemos aceptar el hecho de la ayuda?” “Ni siquiera en estos casos, Majid”, fue su dictamen fulminante, ante el cual tanto Majid como muchos de nosotros nos quedamos perplejos, sin palabras.

Ya para entonces Iván había dejado establecido en varias publicaciones de su acerba pluma sobre el desarrollo su análisis radical sobre estos temas. En una conferencia para estudiantes norteamericanos activos en la ayuda para el desarrollo en México, por ejemplo, valientemente titulada “Al diablo con las buenas intenciones”, Iván había concluido: “Estoy aquí para sugerirles que renuncien voluntariamente a ejercer el poder que tienen por ser norteamericanos. Estoy aquí para recomendarles que renuncien consciente, libre y humildemente al derecho legal que tienen de imponer su benevolencia a México. Estoy aquí para desafiarlos a reconocer su incapacidad y su falta de poder para hacer el ‘bien’ que intentan hacer. Estoy aquí para recomendarles que usen su dinero, su estatus y su educación para viajar en América Latina. Vengan a ver, vengan a escalar nuestras montañas, disfruten nuestras flores. Vengan a estudiar. Pero no vengan a ayudar” (Cuernavaca, 20 de abril de 1968).

Para finales de los años sesenta y a través de los setenta, cuando la mayoría quizás sólo lográbamos esbozar la crítica a la sociedad industrial y al desarrollo de una manera intuitiva, Iván había plasmado su certero y

devastador análisis al desarrollo en capítulos de varios libros. Ya eran conocidas, igualmente, sus brillantes y radicales deconstrucciones (como las llamaríamos en los años noventa) de varios pilares de la institucionalización de la modernidad en los campos de la educación, la salud y en general su crítica al surgimiento de toda una clase de “profesionales expertos”, supuestamente a cargo de entender y satisfacer las “necesidades” de la gente. *El Género Vernáculo* (1982) no tardaría en llegar y causaría otro revuelo.

La herencia de Iván, para mí, es la de un pensador radical, riguroso, honesto, y consecuente en su práctica de vida tanto con sus creencias como con sus análisis. En este sentido fue un modelo —estoy seguro que sin proponérselo— de intelectual profundamente comprometido con sus congéneres y con la vida. Su compromiso a este nivel fue intachable. Así lo vio el ilustre psicólogo Erich Fromm en su prefacio a *Celebration of Awareness* (2006: 45-180), ya hace más de cuatro décadas. Al tratar de describir el enfoque de Iván, lo llamó “humanismo radical”. Vale la pena citar la descripción del concepto, ya sea que lo consideremos apto o no. Humanismo radical sería “la disposición y capacidad para cuestionar críticamente todos los supuestos e instituciones que se han convertido en ídolos, en nombre del sentido común, la lógica y lo que se supone que es ‘natural’”. Ese cuestionamiento radical sólo es posible si uno no da por sentados los conceptos de su propia sociedad o de todo un periodo histórico —como la cultura occidental desde el Renacimiento— y, más aún, si uno aumenta el alcance de su propia percepción y se interna en los aspectos de su pensar. Dudar radicalmente [característica del pensamiento illichiano] es un acto de investigación y descubrimiento; es comenzar a darnos

cuenta de que el emperador está desnudo y de que su espléndido atuendo no es más que el producto de nuestra fantasía" (*Ídem*: 47-48).

En lo conceptual, un pensador radical nos hace conscientes de un problema central y ubicuo en nuestro modo de vivir –una anomalía fundamental de la vida colectiva– y al mismo tiempo ilumina otras formas posibles del vivir como personas y en sociedad. Los análisis de Iván, con el rigor histórico y de investigación que los caracterizaba, eran de esta naturaleza. Pocos pensadores, a mi entender, alcanzan este nivel de originalidad y contundencia en un periodo histórico determinado; por eso son pensadores realmente originales. Además de esto, su erudición era legítimamente legendaria. Pienso en sus charlas (como la famosa y controvertida serie de ocho conferencias sobre *El género vernáculo* en Berkeley, frente a un gran auditorio repleto, a la cual tuve la fortuna de asistir en el otoño de 1982). Siento que no alcance a contar en los dedos de una mano la sensación de profunda erudición que sentí entonces frente a este verdadero erudito.

Pero el pensador radical a la Illich no es sólo original y erudito. Es un ejemplo de la imaginación disidente y por ende utópica. Como nos lo recuerda otro gran pensador en esta tradición (el psicólogo hindú Ashis Nandy), el pensador radical tiene que estar preparado para reconocer que aun los lenguajes para disentir están en riesgo de ser estandarizados bajo el erosivo efecto de las tecnologías de diálogo producidos por la racionalidad y la ciencia modernas, con su aparato asertivo para dirimir la confrontación entre culturas. Finalmente, el pensador radical en el sentido illichiano tiene una aguda conciencia tanto de la dimensión colectiva de la tarea (a través de prácticas políticas conviviales), como de la definitiva

importancia de la consistencia entre análisis, posición política y ética personal de vida.

Ya desde *Alternativas*, arriba citado, Iván había anunciado que todos –como personas y como grupos– “debemos convertirnos en modelos de la era que deseamos crear” (2006: 16; originalmente publicado en 1968). Este llamado desemboca en la actitud de celebrar con alegría el hecho de que “podemos vivir nuestra vida hoy en día en la forma del mañana” (*Ibidem*). Esta ética, que nos elude a tantos, es lo que en la pasada década los teóricos del movimiento alter-globalización dieron en llamar una política pre-figurativa, es decir, aquella a partir de la cual se vive en el presente en cercana resonancia con el mundo que queremos construir para el futuro.

Iván Illich fue un demoledor crítico de certezas, especialmente de aquellas fabricadas con tanto ahínco por las formas dominantes de la euro-modernidad. Es por esto que Iván continúa siendo, hoy en día, uno de los críticos más brillantes y severos de dicha modernidad y de sus “internalidades negativas”, como las llamaría en los años setenta (*Ibidem*). Hoy más que nunca, cuando esta modernidad con sus ficciones del individuo, el mercado, la economía y la hegemonía de los conocimientos expertos se sigue imponiendo ya sea ideológicamente a través de los medios o a ras y fuego por el modelo económico neoliberal globalizado; es decir, a través de una verdadera y devastadora guerra económica y cultural contra las comunidades y los pueblos del mundo, hoy más que nunca, repito, es absolutamente necesario preservar y renovar tanto el trabajo de este preclaro autor como su ética de una imaginación radical y disidente.

El *Yachaq* universal

Grimaldo Rengifo Vásquez

*—Tienes que ir hacia el sur. Oaxaca se parece mucho a tu tierra.
Compra un par de guaraches y camina.*

Luego de concluidas las conferencias, los debates y las charlas con Iván Illich en el patio del CIDOC en ese verano de 1971 en Cuernavaca, le pregunté por un lugar en México adonde viajar, pues tenía todavía unas semanas libres antes de mi retorno al Perú. Sin dudar me señaló el camino que a su juicio debería seguir: “anda al sur”.

Cuando llegué a Oaxaca y a su campiña, vi pueblos, mujeres y hombres, milpas, vestidos, comidas y actividades festivas, procesiones y cementerios que me recordaban la costa norte del Perú, donde yo hacía mis primeros esfuerzos como maestro de aula y alfabetizador de campesinos sin tierra.

En ese viaje me reafirmé en lo que en ese momento intuía: la existencia de enriquecedores encuentros entre los pueblos mesoamericanos y andinos de la América profunda. Mayas, huicholes, zapotecos y nahuas de la América Central llevaban en sus marítimas balsas a velas maíces, guajolotes (los pavos de mi tierra), frijoles y calabazas que cultivaban en sus milpas, y los intercambiaban con otros productos que cultivaban las familias mochicas que vivían y viven en la costa del Pacífico en el norte peruano. De regreso traían ajies, papas,

camotes y otros maíces y otras calabazas que les retribuían los antiguos moches que eran también grandes cultivadores, enriqueciendo de este modo la prosperidad de la milpa. De este modo cada quien ampliaba su diversidad biológica y cultural.

Cuando llegué al CIDOC eran épocas de guerrillas, gorilas, cantos rebeldes, movimientos campesinos, educadores populares, alfabetización, utopías, cambios y revueltas en la América Latina. En el CIDOC había gente venida de todos lados de la América, cada cual con su equipaje de ideas y proyectos. Nosotros fuimos en pos de Freire y de Illich, atraídos por sus figuras y sus propuestas liberadoras. El primero con su foco en la alfabetización y en la libertad y el segundo zarandeándolo todo y muy en especial a la vaca sagrada de la escuela.

Cuando le hice la pregunta por mi destino en esas pocas semanas mexicanas, imaginé, no sé por qué, que Iván me iba a recomendar hacer el esfuerzo de viajar a la isla caribeña que en esa época era el faro que alumbraba el camino para los revolucionarios de entonces. Pero Illich me recomendó ir al sur de México y a pie. “Te va a gustar”, me dijo.

Han pasado más de 40 años de ese encuentro con Iván, este *yachaq* (sabio en el quechua de los Andes) universal, y poco a poco voy entendiendo sus razones para dirigirme por esas rutas que no fueron explícitas en ese momento. No me orientó hacia “la isla” a aprender las artes de la guerra, ni a conocer las metodologías de la alfabetización en boga en muchos países de la región, menos a estudiar los manuales de educación popular que se difundían por aquí y por allá. Me sugirió, con su usual sonrisa abierta, ir al encuentro de los abuelos, de los caminos, de las pirámides y de la cultura ancestral mexicana para leer en ellos y ellas las señas de la vida y aprender a saborear y

digerir sus costumbres y tradiciones sin pasar por el filtro de los textos.

Para él, tratándose de un jovenzuelo venido de los Andes, la visita a las comunidades indígenas era un modo de visibilizar aquello que crecía detrás de sus críticas a las sociedades escolarizadas, una manera de aprender modos de vivir sin la opresión de las instituciones modernas. Es decir, de entender los temas que cada mediodía él iba tejiendo en sus diálogos en el CIDOC con aquellos que venidos de todas partes de la América nos congregábamos con él para explorar los rumbos del cambio que tomaban nuestras sociedades y sus instituciones como la escuela, los servicios médicos modernos, el transporte y el mercado, entre otros.

Iván tenía lo que se dice de los *yachaqs* en los Andes: “mano” para el diálogo. Podía estar horas charlando si encontraba la arcilla en sus oyentes para modelar juntos el futuro. Hacía gala de una paciencia y capacidad de escucha. Del más mínimo comentario sabía extraerle la sabiduría que en él subyacía. Sus palabras resonaban si uno estaba abierto a la escucha, a sintonizarse con sus expresiones y su lenguaje gestual. No sé cuánto entendí de lo que decía, pero empataba con Iván, con la locuacidad con que se manejaba en varias lenguas; su profundidad, su calidez y su amistad.

De los diálogos con Iván en los jardines del CIDOC recuerdo ahora poco, pero no me olvido de sus camisas, teñidas de colores plomos, casi de monje, de sus gestos, de lo delgado y energético que era, de sus invitaciones a ciertas comidas y a conocer ciertos paisajes y admirar lo que la gente de a pie sabía y hacía, de ir al encuentro de los que saben, de aprender las visiones y vivencias de los pueblos antiguos.

— Cada día y en la noche, luego de los diálogos, yo que era un joven que en ese entonces pensaba que lo mejor era parecerse a los países desarrollados al costo de lo que ello suponía, me revolvía en mi habitación pensando las razones por las que Iván no usaba palabras o sinónimos asociados al progreso, al desarrollo, a calorías, a proteínas, a número de tractores por hectárea, a incremento de la productividad de la tierra, etc. “¿A qué he venido?” me decía para mis adentros en esas noches mexicanas. Por supuesto que de las profesiones ni se hablaba. Aprendí a desaprender.

Lo que se escuchaba en el CIDOC eran críticas al tamaño e intensidad de las instituciones modernas que como la escuela, los servicios médicos y el transporte se habían vuelto contraportivos. Los transportes paralizaban los pies, las escuelas se convertían en barreras para el aprendizaje autónomo y los hospitales en zonas de producción de enfermedades. Eso de que debía comprarme unos guaraches, suerte de sandalias mexicanas, no era gratuito, sino una invitación para usar los pies.

Para mí era una música cuestionadora en un sentido diferente a la trova rebelde de mis épocas. Yo cantaba a tener lo que el otro tenía pero que no distribuía. Pero la de Iván era otra nota y otra letra. La crítica no era sólo a los sistemas injustos de distribución de la propiedad, era a lo que lo sostenía: a su ciencia, su tecnología, a su cosmovisión. Se trataba de un canto con un mensaje de rebeldía profunda, que exigía una transformación difícil de digerir en un joven que buscaba protagonismo con olor a pólvora y dinamita.

Entendí más tarde que se trataba de un camino de comunión espiritual con la sabiduría, conectada más con la escucha de lo ancestral y con los sonidos de la

naturaleza, antes que con los tambores de guerra orientados a ocupar luego de algunas escaramuzas el sitio del invasor. En ese entonces me sentía invadido, colonizado, y quería que “la tortilla se volviera” y saborear todo lo demás que enseñan las utopías de la modernidad. El camino que Illich proponía me incomodaba. La canción que me invitaba a escuchar Iván era otra, que sólo era posible entenderla en el despojo y desprendimiento más profundo, cosa difícil de plasmar en la vida de alguien que en ese momento se sostenía mental y prácticamente en las ideas aprendidas en escuelas de catecúmenos para revolucionarios en ciernes. Iván me invitaba a transitar por otro camino. El viaje al sur era eso.

En los diálogos que sosteníamos con él en el jardín del CIDOC, lo que uno decía y argumentaba servía como marco de su reflexión. Decía lo suyo. Como los andinos, podía decir lo contrario a lo que yo defendía, pero su estilo era el de “yapa”, de sumar, de agregar, de enriquecer el diálogo sin que incomodara al otro lo que él decía, y sin tampoco imponer el silencio. Por el contrario, su gusto por la diversidad cuestionaba cualquier camino único. Cada cual luego hacía su propio “guiso” y en ese plan, luego de estar algunas semanas en Cuernavaca, viajé al sur.

Al comienzo y ya en Oaxaca tenía la mirada del turista, del ajeno simpático, del que es capaz de tomar todos los rollos posibles con la kodak de moda, para tener, de vuelta a mi país, material suficiente para charlar con los amigos de mis aventuras en ultramar. Más tarde y conforme pasaban los días, trataba de conectar lo que Iván sugería en sus diálogos con la realidad que vivía. Pero me era difícil.

Los maíces y los frijoles variados que observaba en las milpas eran sólo eso, comida para los pobres. No entendía todavía en esos primeros días por qué Iván me

orientó hacia el camino del sur. Miraba y hasta hacia esfuerzos por participar en alguna que otra actividad de los campesinos de las aldeas, pero no sentía que eso me transformaba en el sentido de guiarme por el camino del bienestar que todos deberíamos gozar. Al contrario, en cada cosa o situación que vivía percibía pobreza. No encontraba el camino. Estaba en una situación similar a la del antropólogo y sus búsquedas de la sabiduría que describía Carlos Castaneda en las *Enseñanzas de don Juan*. No encontré en ese viaje nada que pudiera entenderse como motivo de una transformación profunda como para cuestionar al desarrollo y sus instituciones.

La única pista que hallé y que luego sería un camino largo que habría de durar una vida, lo encontré una tarde, no con don Juan y el peyote, pero sí con doña Juana y los bordados de sus blusas. Me llamó la atención el parecido de los diseños de sus blusas con los que usaban también en las mochicas costeñas de Piura. Pero también las caras, los tamaños, los colores y hasta el modo de hablar de su gente, tanto que me dije: “aquí hay un hilo común”. Esto me hizo sentir cuando menos “en casa” por la familiaridad del paisaje cultural, pero además entendí que lo que la gente me mostraba no era de ahora: “Este es antiguo, vive, es bonito y confiere una identidad a la gente”.

No puedo ocultar que en ese momento pensé también si no estaría frente a los trazos últimos de algo condenado a desaparecer, o si era la prueba de la autonomía de pueblos que se negaban a pensar y vivir como quería el mercado. En el fondo, quizás quería encontrar una pista que me legitimara como profesional del desarrollo. Por lo que sugería Iván en sus diálogos había que estar más alerta y perspicaz a las manifestaciones de autonomía y al modo como la gente conversaba en el mercado. Luego de unas semanas regresé al Perú.

Lo que sigue en mi vida desde allí no es sino la continua búsqueda de aquello que ahora se llama “Buen vivir”. A fines de los años setenta abandono el desarrollo, la profesión, y a mediados de los ochenta, en plena guerra interna en el Perú, fundamos con algunos colegas el PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas). Uno de nuestros primeros textos, publicado a fines de los ochenta, se tituló: *¿Desarrollo o descolonización?* Mi contribución en ese libro fue un artículo titulado: “Educación o crianza en los Andes”, escrito en el más puro estilo illichiano. Desde ese entonces, la luz y los destellos del pensamiento de Iván nos han seguido acompañando. Para nosotros Iván sigue, su ausencia es presencia, y como bien sabemos los que transitamos por los Andes, la muerte no es más que un modo en que la vida se recrea.

Eso es, entre otras cosas, lo que hemos venido aprendiendo Iván, siguiendo tus consejos de colocar nuestros pasos por los variados caminos del sur.

Lima, septiembre 2012.

Ramón Vera Herrera

Uno

México es un país en cuyo corazón late, hace muchos años, la idea del “nosotros”. Una antigua tradición comunitaria emparenta a los pueblos indígenas con el sentido libertario de Fray Bartolomé de las Casas, la Comuna de Chalco del siglo diecinueve, el escuadrón de San Patricio, los hermanos Flores Magón, el círculo de pensadores y comuneros que rodeaban a Emiliano Zapata al punto de instaurar lo que dio en llamarse la Comuna Zapatista del Oriente de Morelos, la figura de Gilberto Bosques, los maestros anarquistas exiliados de la Guerra Civil Española que llegaron a México cargados de enseñanza mutua y Celestín Freinet, los mundos indígenas desentrañados por B. Traven y por supuesto el círculo de pensadores-activistas que hicieron grupo con Iván Illich en Cuernavaca —entre ellos Valentín Borremans, Feodora Stancioff, Paul Goodman, Gregorio Lemercier, el obispo Méndez Arceo, Paulo Freire y Eric Fromm.

Mención aparte merece el proyecto de casi treinta años que desembocó en las Juntas de Buen Gobierno zapatistas

¹ Una versión resumida de este texto fue publicada en *La Jornada Semanal*, 5 de agosto de 2012, con el título “Dialogar con Iván Illich”.

en Chiapas. Con sus municipios autónomos y su trabajo autogestionario, comunal, integral, por implantar y mantener a largo plazo un autogobierno en rebeldía contra el corrupto gobierno de México, es uno de los ejemplos vivos más duraderos, con mayor extensión territorial y más población involucrada, de un intento por entender los caminos de la convivialidad, con justicia, respeto y dignidad. Y en el centro de toda acción la responsabilidad, el peso a la palabra, la aspiración de una libertad que siempre, como los saberes, se construye en colectivo.

El proceso sigue abierto y vivo. En el oscuro momento del México actual, el Estado mexicano desmantela su aparato jurídico y emprende una guerra perpetua como forma de hacer sistemática la situación de caos imperante. Deroga o reforma las leyes que protegían los ámbitos comunes y aprueba leyes que obstruyen el camino legal para la consecución de la justicia. Pero la gente, desde diversos rincones, por todo el territorio nacional, se va juntando y abre espacios de diálogo y reflexión intentando entender en colectivo lo que el gobierno y sus cómplices empresariales y gangsteriles le tienen destinado –y cómo defenderse.

Nunca antes fue más cierta la versátil consigna del Congreso Nacional Indígena: “Nunca más un México sin nosotros”, porque ese *nosotros* no era solamente invocación a un colectivo (los pueblos indios) que estuvo y sigue ausente del reconocimiento constitucional; la frase expresa el *nosotros* más vasto, la idea de la comunidad, la reivindicación y defensa de los ámbitos y bienes comunes, la certeza de que el saber se construye en colectivo.

En los últimos veinte a treinta años, el horizonte de las luchas se hizo más vasto y diverso. La figura total del embate del capitalismo comienza a hacer sentido gracias

a una visión por abajo, surgida de las comunidades rurales y las barriadas urbanas que lo sufren y a que diversas personas y grupos por todo el continente, atentos a esa visión, la fueron sistematizando. Y es que la “globalización” (junto con su control brutal, su concentración extrema, su arrasamiento de las relaciones, su invasión de todos los ámbitos y su violencia hacia la diversidad) también propició, inesperadamente, un panorama que antes no veíamos. La gente pensaba que sufría sola las condiciones de devastación, despojo y opresión: que su lucha era única, que su historia era única. Pero todas las historias están relacionadas. Todas las luchas están relacionadas. Saber que otras personas sufren y luchan contra las mismas condiciones ha fortalecido un modo de pensar, actuar y vincularnos con mayor perspectiva, lo que renueva los antiguos modos de la lucha y procrea nuevas estrategias. Entre quienes resisten, se generaliza el pensamiento horizontal (construir saber en colectivo), los vínculos directos. Se “cortocircuita”.

Los grupos desentrañan cómo es que las corporaciones, los gobiernos y los operadores locales mueven en lo real y a todos los niveles sus hilos y esquemas y cómo es que los efectos de éstos interactúan provocando enormes impactos, devastaciones, crisis y catástrofes interconectadas. Documentar y entender los detalles del enorme edificio de mediaciones, regulaciones y políticas (que nos impide tomar decisiones y las secuestra sacándolas de nuestro entorno inmediato), provoca talleres, asambleas, seminarios y encuentros donde se comparten experiencias, se ejerce una formación continua y libre con otros en igualdad de circunstancias, identificando, juntos, causas, fuentes, responsabilidades, problemas, obstáculos y entreveros.

Urgente es también repensar nuestro lugar juntos. Y si el capitalismo quiere que por espacio entendamos distancia, la resistencia considera el espacio como punto de encuentro, como el lugar *descifrable* de un tejido de relaciones. Los mapas no funcionan si no expresan, potencialmente, ese tejido de relaciones. Los buenos mapas no sólo hablan del espacio, sino también de la historia. Emprendemos una historia geográfica y una geografía de los cambios históricos.

En el diagnóstico regional no faltan voces que señalan: “Por qué quieren certificar el quehacer de los médicos tradicionales. Por qué quieren saber cuántos ojos de agua o pozos tenemos y por qué quieren registrarlos. Por qué quieren saber qué semillas tenemos y por qué nos exigen registrarlas. Cómo fortalecer nuestro espacio de participación política, no la de los partidos y las elecciones, sino aquí, ahora, en los valles, quebradas, planicies, bosques, selvas, riberas o costas donde vivimos. Quiénes tienen el poder económico y político en nuestras regiones, el país y a nivel internacional. Quiénes son los empresarios, los jefes políticos, los “dueños”. Quiénes tienen o quieren controlar las regiones. Quiénes ejercen la violencia. Qué agencias del gobierno dividen a las comunidades. Qué papel juegan los programas de asistencia, educación, cultura y desarrollo que impulsa el gobierno. Qué impacto tiene que les certifiquen parcelas individuales en un territorio que antes era común, trabajado en común. Cuáles empresas intentan apoderarse de la tierra, los cultivos, el agua, el transporte, el comercio. Dónde y quiénes quieren abrir minas o pozos petroleros y qué efectos nos traerá. Qué megaproyectos quieren imponer y cuáles serían sus resultados. Quiénes son los intermediarios que meten mercancías en las regiones, encarecen la vida de las comunidades y aumentan el

número de cosas que realmente no nos sirven. Cómo vamos a ejercer un autogobierno y proyectos conjuntos entre iguales a nivel regional, cuando las comunidades aisladas no pueden realmente romper cerco alguno”.²

Hoy es común pensar el mundo en su flujo perpetuo de ideas y mercancías, pero también en el perpetuo fluir de multitudes. Comunidades enteras van y vienen, migran y regresan, entre campo y ciudad y de un país a otro. La gente busca entonces entender las relaciones campo-ciudad, con todos sus metabolismos. Urge retejer comunidad en las urbes.

Entender la maraña de relaciones perversas entre dineros, proyectos, políticas y estafas corporativas o gubernamentales, hace que hoy la gente sea más reticente del “desarrollo” como un concepto abstracto y universal, y se niegue a un bienestar de corto plazo. Muchas comunidades saben muy bien que recibir dinero para proyectos por parte del gobierno, de las agencias nacionales o internacionales, de las corporaciones, puede sumirlos en una servidumbre (ataduras semejantes a las de las antiguas haciendas) de nivel global.

Dice un viejo proverbio: “el dinero es lo más caro del mundo porque lo paga uno en dignidad, tiempo y estima propia”. Negarse a recibir dinero y programas es duro, porque las condiciones son tan extremas, pero la “bala de azúcar”, como le llaman algunas comunidades indígenas,

² Todas las citas de las comunidades son frases de un sujeto colectivo que remacha su palabra en las reuniones del Congreso Nacional Indígena y la Red en Defensa del Maíz en México. Fueron recogidas y sistematizadas por el Colectivo por la Autonomía (Coa), la Red en Defensa del Maíz y Ojarasca en “Herramientas para sembrar autonomía”, cuaderno 31, *Biodiversidad, sustento y culturas* 64, abril, 2010.

es la estafa que mata desde fuera muchos esfuerzos – incluida la idea de la resistencia.

Hoy las comunidades vuelven a la integralidad y saben que con proyectos aislados no es posible resolver tantos problemas entrecruzados. Buscar la solución a un solo asunto agrava la maraña y mina los esfuerzos de la gente. Para los pueblos todo está relacionado, todo tiene que ver con todo: los bosques con el manejo del agua, los suelos, los cultivos propios, las asambleas, las autoridades. “Los proyectos aislados no sirven”, dice la gente. “Sólo nos fragmentan más”.

La gente recobra la iniciativa propia. Cuando la gente de una comunidad o una región se junta para pensar y trabajar, es posible que imagine lo que es necesario para vivir bien, sin mediadores del gobierno, empresas u ONG

En esos espacios donde se piensa y trabaja juntos es posible tomar decisiones reales, en directo y frente a frente, y la vida se acerca porque ya no obedece a decisiones tomadas fuera, en quién sabe dónde. La gente se reconstituye como colectivo, como personas libres y organizadas.

“Nosotros conocemos nuestros territorios, sabemos cómo están y cómo cuidarlos. Tenemos lo necesario para gobernarnos mediante nuestras asambleas, a nuestro propio y respetuoso modo y tiempos. Ya no podemos permitir tantas normas impuestas, pues acabaríamos haciendo solamente lo que ellos quieren”, dicen desde muchos rincones.

Una reflexión que resalte las relaciones que privan en el territorio propio, en el espacio de acción, no sólo reflejará las condiciones actuales, sino las historias individuales y colectivas de ese territorio. Dicen los mayores: “El territorio es el balance que hemos logrado en siglos o milenios de relación con la naturaleza”. Cuando

llegan funcionarios a promover políticas ajenas y dicen que le van a ayudar a la comunidad a “reordenar el territorio” para “expandir las capacidades productivas y ecológicas”, las comunidades indígenas se ríen. “Eso es lo que hemos venido haciendo por lo menos hace diez mil años”, contesta la comunidad. El territorio es ya un orden, un equilibrio con todo. “Nosotros sabemos cómo recuperar los suelos, dónde echar el ganado, dónde cosechar agua y cuidar nuestros ojos de agua, dónde sembrar, cómo hacer que el bosque viva y se mantenga, cómo hacer que llegue la lluvia y a dónde”.

“Hay que recordar el origen de nuestra comunidad, de nuestra región, de nuestro pueblo”, dicen los mayores. “Recordar la historia de las invasiones, de las imposiciones, del saqueo y la destrucción. Recordar la historia de las luchas de nosotros. Pero también los saberes de siempre, todo lo que la gente sabe y le ha servido para cuidar las siembras, los bosques, el agua, los animales. Hay que hacerle caso a los ancianos y a los sabios. Tenemos que repensar quiénes éramos, por qué nos quieren desaparecer y cómo vamos a defendernos”.

En el proceso de reconstitución general de los sujetos, núcleo de lo ocurrido estos veinte años, muchas comunidades y pueblos constatan que los Estados (sean de derecha o izquierda) los siguen excluyendo y que con legislaciones (nacionales e internacionales) favorables a las empresas promueven un nuevo saqueo de sus territorios, sus tierras, sus semillas, su agua, sus minerales, su petróleo, sus saberes y su gente convertida en mano de obra, e intentan controlar los más sistemas posibles a nivel mundial, empezando por el alimentario. Ya lo decía Iván Illich: “hay una guerra contra la subsistencia de la gente”.

Por tanto, con leyes o sin leyes, los pueblos, naciones y tribus, las comunidades locales, refuerzan su autonomía

en los hechos –y la defensa de sus territorios con autogobierno, comunalidad y resistencia ante las invasiones y despojos corporativos. Proponen que un auténtico bienestar o prosperidad sólo puede surgir de los directamente involucrados, mediante decisiones tomadas donde son pertinentes.

Fortalecen las estructuras comunitarias, la creatividad individual y social –y los mecanismos para potenciarse unos a otros: la asamblea, el trabajo compartido, los ámbitos de celebración y espiritualidad. Para estas comunidades, la autonomía más fundamental es producir alimentos propios, mantener e intercambiar sus semillas ancestrales libres, ejercer plenamente su independencia productiva y pensar, decidir, laborar, soñar y celebrar juntas, sin tener que pedirle permiso a nadie para ser o existir. Ésta es una propuesta muy fuerte. De ella surgen los fundamentos de la autonomía como la entienden las comunidades campesinas indígenas, rurales. “Es urgente defender nuestra vida en la siembra produciendo nuestra comida. Nuestras labores no son un empleo para comprar comida con un sueldo de explotados, es acto creativo que refuerza la plenitud de la comunidad”, dicen los comuneros.

“Sólo con cultivos propios, con maíz nativo propio (no su versión desfigurada y transgénica comercial) cultivado por la comunidad para depender lo menos posible del mercado, podemos defender el agua, los bosques, los recursos naturales, los saberes agrícolas, médicos y otras técnicas ancestrales y actuales, y todo nuestro sistema de impartición de justicia, las asambleas y el trabajo colectivo. Sin maíz cultivado por nosotros no hay autogobierno en las comunidades.

“Si no existe más la posibilidad de tener maíz y otros muchos cultivos propios, nos vuelven dependientes de

las compañías que diseñan y producen semillas comerciales”.

Y afirman: “La autonomía es un intento, una herramienta, como el arado, para evitar que se desgaste nuestro pacto de convivencia: lo que soñamos y logramos juntos. Es un intento por renovarlo todo vez tras vez. En la comunidad hay conflictos, como en cualquier rincón del mundo. Hay violencia. Pero uno solo está ‘podrido’, mientras que con lo que sienten, piensan y buscan los otros con cada quien, formamos comunidad”.

Un cambio importante en estos veinte años es haber reconocido lo urgente de relacionar las tantas luchas de cada región con otras luchas y procesos de resistencia, de otras regiones o países, porque el cotejo nos hace entender nuestra propia lucha. Es crucial compartir las prácticas, los cuidados, los respetos antiguos y actuales que nunca podemos olvidar pues son el corazón de la confianza, la dignidad y la esperanza.

La idea de que el mundo es complejo (y no un mundo lineal, blanco o negro) es más fuerte que antes y se vuelve una herramienta básica para pensar y entender. Es fuerte la tendencia a discutir la historia, la economía, el problema del dinero, las falacias del sistema educativo y las virtudes de un aprendizaje radical en las situaciones naturales; el papel de las instituciones, los torcidos modos del capitalismo y sus métodos de corrupción y guerra, los ángulos desde donde le podemos dar vuelta al Estado y/o a las corporaciones.

Tal vez es muy aventurado, pero real, afirmar que es la población rural –en particular el campesinado y los pueblos indios– quienes tienen mayor claridad de todo el entramado de ataques y políticas corporativas y gubernamentales porque sufren todo el espectro. Hay una alianza suelta que vincula a los movimientos indígenas y

campesinos con segmentos del movimiento ecologista y la sociedad civil. Esta alianza recibe información concreta de la investigación de muchas personas que cruzan datos y arman, junto con las comunidades, un cuerpo de saberes y conocimientos pertinentes que nadie más tiene: los lazos entre corporaciones y clase política (quiénes, cuándo, dónde, cómo y por qué), el trabajo sucio de los operadores y las finanzas. Las funciones reales de programas, agencias y planificadores mundiales. Sin esta información vertida en encuentros y talleres no contariamos con tanto detalle y panorama.

Hoy, América Latina es un laboratorio de espacios de reflexión derivados del intercambio de muchas experiencias que comienzan a narrarse desde muchos rincones. Quizá por primera vez en la historia podamos barrer el panorama completo de cómo actúa, de facto, el capitalismo en el mundo.

Las asambleas comunitarias son espacios de reflexión y aprendizaje sumamente cruciales. Es ahí, y en el trabajo concreto, donde la gente aprende y enseña de un modo natural y pertinente. Donde las asambleas son fuertes, los programas de gobierno, los invasores o las empresas con sus tretas no logran mucho, porque la claridad de la asamblea frena o resuelve los problemas. Donde las asambleas son débiles, la comunidad se rompe y pierde – poco a poco o de repente – la fuerza para resistir las invasiones, la corrupción y los programas de gobierno. Esos espacios para pensar juntos también sirven para reafirmar entre todas las personas que conviven “hasta dónde nos quieren quitar lo que somos, hasta dónde nos quieren arrebatar nuestra soberanía, nuestra autodeterminación”, y la pregunta recurrente es: “¿hasta dónde llega nuestra soberanía?”

Casi todos los bosques son custodiados por los pueblos indígenas, son de las comunidades, y los cuidan en colectivo. “Pero qué soberanía tendremos”, dicen, “cuando la conservación de nuestros recursos esté regulada por el precio de los bonos de carbono y de servicios ambientales de aguas y bosques en la bolsa de valores de Nueva York. No queremos que el control económico de fragmentos de nuestro territorio completo esté secuestrado por bonos, patentes, registros, permisos, certificaciones, contratos con empresas, programas de las dependencias de los gobiernos o las regulaciones de los tratados de libre comercio”.

Para defender su territorio en toda su complejidad, los campesinos saben de la urgencia de defender la communalidad de la tierra. “La propiedad individual de la tierra rompe los territorios”, insisten. “Hace imposible el cuidado integral comunitario del bosque y nos aparta de nuestro cuidado del agua, nos impide recuperar los suelos, trabajar la protección contra los vientos, nos confunde el posible cuidado ganadero”.

Dos

Lo sorprendente entonces es la precisión con que esa visión desde abajo (surgida de grupos, colectivos, comunidades y organizaciones que comenzaron a recuperar su historia y entender las condiciones que pesan sobre su entorno) coincide y coteja la sistematización y las previsiones que hiciera Iván Illich hace ya más de cuarenta años. Con el paso de los años, la figura de cómo el capitalismo ataca de manera articulada en planos superpuestos va apareciendo más nítida en esos espacios de diálogo y reflexión que proliferan –y le da sustento a la resistencia de tantas personas que se reconocen juntas.

Entonces es indispensable volver a dialogar con Iván Illich, porque abreviar de sus ideas le brinda sustento, sugerencias y precedente a los pueblos originarios, a las comunidades campesinas y barriales urbanas que exigen autogobierno, autonomía y soberanía alimentaria, a los movimientos de entendimiento y resistencia que defienden sus lenguas nativas, sus fuentes de agua, los cultivos propios, la libertad de posesión, custodia e intercambio de sus semillas nativas, sus saberes de siempre. A quienes defienden sus territorios y su biodiversidad de la tremenda invasión de todo tipo de extractivismos, despojos y devastaciones. A todos los que defienden el lugar en donde viven, y tal vez nacieron, y que rechazan megaproyectos, tratados de libre comercio, leyes de privatización y certificación, decretos que rompen la comunalidad de sus entornos. A quienes exigen que no se criminalice la resistencia.

Cada una de estas luchas obtiene de la lectura de Illich un espejo diferente de los usuales, un reloj que marca muchos tiempos diversos y hasta dispares. Un acicate para buscar ámbitos de reflexión común y entendimiento mutuo, donde ejerzamos relaciones directas que cortocircuiteen las mediaciones, restablezcan lazos dignos, significativos, y promuevan una creatividad social, la autogestión radical de larga tradición libertaria.

Esa tradición libertaria parte de un principio crucial: somos iguales porque somos diferentes. Todo rincón es un centro. Y es sorprendente y misterioso el tejido de los saberes de cada rincón. Sólo desde el centro de nuestra propia experiencia adquiere su sentido pleno lo que sabemos, lo que compartimos y ejercemos, para cuidar la vida. Y eso es lo que somos. Todo rincón es un centro: nuestra condición, nuestro entorno, nuestras circunstancias, nuestra historia y nuestros procesos

actuales, son sólo nuestros, de quienes compartimos el lugar donde existimos. Tales circunstancias propias nos hacen diferentes de los demás pero al mismo tiempo nos hermanan con los otros porque a cada persona, familia, comunidad o colectivo, le ocurre lo mismo que a nosotros.

Ese tejido de saberes, vivencias, experiencias y visiones compartidas de rincón en rincón, viene desde el fondo de la humanidad, desde siempre, desde que la memoria recuerda la memoria de la memoria.

Dice Raimon Panikkar: “La auténtica tradición no consiste en la transmisión de fórmulas muertas o costumbres anacrónicas, sino en pasar la antorcha de la vida y la memoria de la humanidad”. Pero el paso de la antorcha, para los pueblos indios por lo menos, implica lo que en el pensamiento andino y mesoamericano por igual se conoce como crianza mutua, esa relación indisoluble entre uno y lo otro, siempre entre dos “sujetos” que comparten y cuidan. Así, los saberes encarnan, crecen y se reproducen porque son pertinentes al entorno social, natural y sagrado que los creó y sigue creando. Pueden ser técnicas de cacería, pastoreo, ordeña y métodos de siembra, limpieza, recolección, pesca, hilado, alfarería, cocción, herrería, costura, selección de semillas o su cuidado ancestral. Formas más abstractas como cosechar agua, equilibrar torrentes, convocar lluvias, recuperar manantiales, curar los suelos, desviar los vientos, curar nostalgias, pérdidas, malos sueños, dar a luz o restañar heridas. Son actitudes de dignidad y de respeto, pero también el empeño de no dejarse oprimir. Son modos de la querencia pero también modos de equilibrar el daño, la culpa y la zozobra. Son también formas de organización y de hacer claro el trabajo y la vida social compartida, son formas de lucha y resistencia contra el olvido.

Pero en el mundo moderno, el monopolio más total e impositivo es aquel que propone que todo método, toda práctica, todo razonamiento deben obedecer a una lógica industrial, aunque vaya contra las estrategias comunes que durante milenios resolvieron la vida de la gente. Esto, que se reconoce poco, es una de las opresiones más profundas que sufrimos, como lo señaló Iván Illich en su momento.

Por esa lógica, el modo industrial suplanta todo quehacer, experiencia, inventiva, experimento y reflexión compartida que no siga la lógica de escala gigante y producción masiva –dañando inmensamente las escalas naturales del quehacer humano. Los métodos de la industria y las imposiciones de los técnicos, los políticos, los educadores, los legisladores, las ideologías y los empresarios, son una barredora que puede arrasar todo en un suicidio planetario que no reconoce la importancia de ninguna relación, salvo la del dinero.

Y como el dinero sustituye todas las otras relaciones, la lógica industrial convierte todos los saberes en mercancía para hacer uso de ellos como partes de alguna producción en serie.

Tratar los saberes como mercancía es hacerlos cosas y tornarlos vacíos y ajenos. Es despojarlos del impulso creativo y comunitario de donde surgieron. Los saberes mercantilizados, como bien señaló Illich, se tornan “conocimientos” enseñados por los “profesores”, certificados grado a grado por los “expertos” en el sistema oficial “educativo”, “económico”, “científico” o “asistencial”, hasta quedar desligados de la comunidad de donde surgieron. Entonces los controladores de empresas y gobiernos a nivel local, nacional y mundial pueden condicionarlos a su antojo, y utilizarlos contra la gente que antes les iba dando forma libre.

Los saberes no son cosas, son tejidos de relaciones. Son procesos. Si seguimos viendo los saberes locales como cosas nos quedamos en la nostalgia de lo que se nos pierde o nos privatizan con propiedad intelectual. Si reivindicamos con fuerza comunitaria los saberes y estrategias que construimos colectivamente –la visión que vamos compartiendo en el trabajo común desde nuestros rincones que son centros– será más probable la defensa. Éste es otro punto de encuentro entre las actuales bolsas de resistencia y el pensamiento de Illich de hace ya más de cuarenta años: el saber no puede ser individual y sólo se logra en colectivo (un colectivo que no es masa sino algo más que la suma de las partes). Esto no es fácil reconocerlo sin una revolución en el “ámbito educativo” que no significa una logística ni una economía más refinadas de la educación, ni una apertura del menú educativo, ni ámbitos cotidianos de instrucción o capacitación “no escolar” igualmente certificadora, sino una cultura desescolarizada que reconozca el valor intrínseco de lo diverso y del continuo de saber que construimos juntos.

Tres

Hace unos cincuenta años, desde sus cuidadosas lecturas de numerosas fuentes (de Marx a los filósofos medievales, pasando por la experiencia compartida de personas, comunidades y colectivos), Iván Illich ya proponía la crítica profunda de lo que él llama “el monopolio radical del modo industrial de producción” y que había que detallar la devastación inherente a esa lógica industrial que violenta las escalas y los límites naturales de las dimensiones críticas de la vida.

Así, la sobreproducción y la acumulación desmedida de bienes y servicios, de instrumentos, es decir, de

procesos concatenados, tenían efectos catastróficos para el cuerpo social, y esto ocurría porque la lógica inherente era “ejercer un control exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad apremiante excluyendo en ese sentido todo recurso a las actividades no industriales”.

Esto impide el ejercicio (y hasta la imaginación) de alternativa alguna, al punto de que la gente duda de su propia capacidad para resolver por sí misma su tejido de necesidades y propuestas. Lo industrial monopoliza toda la producción, incluso el pensamiento y la imaginación. Tal monopolio es tan radical, decía Illich, que llega un momento en que a nadie en el mundo se le ocurre que haya otras maneras de pensar, otras maneras de idear las situaciones, otras maneras de solucionar problemas o de proceder en el mundo. El único modo es lo industrial, y en lo industrial está todo: la ciencia, la medicina, la educación, el derecho, la epistemología, el intercambio, la organización del espacio y el tiempo, sin lugar para lo sagrado.

El imperio de una misma lógica para idear, conceptualizar, instrumentar, normar y reproducir, representa una erosión y una opresión brutales (poco reconocidas) en casi todos los ámbitos. Dice Illich: “En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza: el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una extrema especialización. La continua preocupación por renovar modelos y mercancías produce una aceleración del cambio que destruye el recurso del antecedente como guía de la acción. El monopolio del modo de producción industrial convierte a los hombres en materia prima elaboradora de

la herramienta. Y esto ya es insoportable. Poco importa que se trate de un monopolio privado o público, la degradación de la naturaleza, la destrucción de los lazos sociales y la desintegración del hombre nunca podrán servir al pueblo” (2006). Es ésta la dimensión vertical de la globalización, que llamaremos *enormidad*: un altísimo y entreverado edificio de procesos producidos sin freno por el capitalismo y su lógica industrial; un tramo de mediaciones institucionales, disposiciones y dependencias que disloca decisiones y estrategias, que desplaza personas y comunidades de la centralidad que debían tener para incidir en su propia vida, en sus relaciones íntimas y en su posibilidad de transformación concreta –pero también imaginativa y abstracta– de su circunstancia.

Illich impugnó la cultura del progreso y las seudosoluciones institucionales con sus esquemas, estándares y modelos de desarrollo económico, y rechazó toda privatización de los ámbitos y bienes comunes de la humanidad.

Planteó la necesidad de redefinir las herramientas, no en función de sacrificar la productividad industrial sino para entender qué herramientas nos desligan del cuerpo social y cuáles nos potencian la creatividad social y los lazos de convivencia.

Entre los muchos ámbitos que investigó (como la tecnología, el transporte, el derecho, la energía) exemplificó su crítica general cuestionando la medicina y la educación. Para Illich, la institución médica definió primero cuáles eran las enfermedades, quiénes eran los enfermos y quiénes podían ejercer la curación, y terminó inventando “modalidades de vida y muerte aparejadas a la invención de nuevas normas y nuevos tratamientos”. Terrible es entonces también la enfermedad de no imaginar que las personas y los colectivos pueden curarse de otras

formas y por cuenta propia, mientras que “la protección de una población sumisa y dependiente se convierte en la preocupación principal, y el gran negocio, de la profesión médica”.

Antes, todo mundo era potencialmente alguien que curaba a los demás. En las sociedades más antiguas la gente se curaba una a la otra. Durante mucho tiempo la gente no fue alguien especial por ser curandero. La gente curaba y hacía, además, todas sus otras tareas. Saber sanar era parte de lo que cotidianamente la gente ejercía. De pronto alguna persona era más hábil para algunas cosas y entonces la gente la consultaba y a lo mejor lograba cierto reconocimiento pero nada más; eso no les confería un poder absoluto sobre la vida de los demás, como ahora a los médicos, las enfermeras, los trabajadores sociales, los terapeutas.

En realidad, Illich señalaba con su crítica las renuncias paulatinas que las corporaciones y los gobiernos, con sus mediaciones, fueron imponiéndole a más y más capas sociales de la población: en el momento en que renunciamos a la relación donde nos podemos curar unos a otros, le entregamos a las corporaciones la posibilidad de atender nuestros problemas y nos ponemos a disposición de esos especialistas. Renunciamos así a una potestad. Hoy tal vez tengamos que reivindicar esa potestad como derecho.

Igual ocurre con el derecho mismo, o los derechos. El derecho es a la justicia lo que el dinero es a la comunidad, es decir un sustituto. Cuando la relación está rota y cuando no podemos lograr justicia invocamos un derecho, como cuando sustituimos la comunidad con el dinero. Uno invoca derechos cuando ya no hay posibilidad de tener una relación real. En una comunidad que funciona bien nadie invoca derechos porque todo mundo está junto con

los otros tratando de entender, auténticamente, y si hay algún problema lo resuelve el flujo mismo de reflexionar juntos lo que debe hacerse. No hay corazón más desnudo y estricto de lo que llamamos justicia que arribar al entendimiento compartido de una circunstancia, con el señalamiento consensado de quiénes son los responsables de alguna acción o acciones que entrañan un agravio, cuáles son estas acciones, cuáles son los efectos de las mismas sobre los agraviados, y cuál podría ser el mejor modo de reparar el agravio.

Si sustituimos las relaciones sociales con dinero, en ese momento restringimos al mínimo la relación y simplemente intercambiamos dinero; eso pasa también con la educación y con la medicina: le pagamos a alguien para que nos atienda o nos instruya. En ambos casos pagamos para que nos enseñen a obedecer y por ende, para que nos erosionen nuestra capacidad de pensar alternativas.

Por eso el término autogestión es tan sugerente. Porque las instituciones gestionan nuestro tiempo y nuestras acciones (nos administran, dosifican, y nos hacen depender de ellas). La autogestión en cambio entraña que nosotros mismos nos hagamos responsables y solventemos nuestros problemas, nuestras necesidades y nuestro entendimiento general.

Eso es totalmente subversivo. Resulta obvio hoy que el socialismo “realmente existente” intentaba sustituir una institucionalidad por otra. La institucionalidad del mercado la sustituyeron por la institucionalidad del Estado y las grandes burocracias, con una misma lógica de trastocamiento de escalas e instauración de dependencias.

Romper este edificio de procesos y mediaciones, de remiendos y dependencias es quizá el impulso más

concreto que mueve a los pueblos a buscar un camino propio, de autogobierno y autonomía.

Iván Illich también dejó muy en claro que “la redefinición del proceso de adquisición del saber, en términos de escolarización”, rompió los vínculos mediante los cuales la gente aprendía mutuamente, lo que subordinó el saber a la obediencia al aceptar a una autoridad “superior” que dictamina y certifica si la enseñanza se cumplió o no. Esto terminó santificando en general toda “superioridad”, como si ésta fuera algo “natural”, creando la ilusión de subsanar una necesidad cuando en realidad se provocaba “una nueva forma de la marginación y una perversión epistemológica de la percepción social de la estructura del sistema”. Dice Illich: “El individuo escolarizado sabe exactamente el nivel que ha alcanzado en la pirámide jerárquica del saber y conoce con precisión lo que le falta para alcanzar la cúspide. Una vez que acepta ser definido por una administración, según su grado de sus conocimientos, acepta después, sin dudar, que los burócratas determinen sus necesidades de salud y que los tecnócratas definan su falta de movilidad. Una vez moldeado en la mentalidad de consumidor-usuario, ya no puede ver la perversión de los medios en fines, inherente a la estructura misma de la producción industrial tanto de lo necesario como de lo suntuario. Condicionado para creer que la escuela puede ofrecerle una existencia de conocimientos, llega a creer igualmente que los transportes pueden ahorrarle tiempo o que en sus aplicaciones militares, la física atómica puede protegerlo”.

En realidad, la industrialización de las necesidades “reduce toda satisfacción a un acto de verificación operacional”, por eso la tecnología está tan entrampada en sus propias premisas tautológicas y pretende incluso suplantar a la ciencia y sus métodos de investigación. Así:

“El servicio *educación* y la institución *escuela* se justifican mutuamente. La colectividad sólo tiene una manera de salir de ese círculo vicioso, y es tomando conciencia de que la institución ha llegado a fijar ella misma los fines: la institución presenta valores abstractos, luego los materializa encadenando al hombre a mecanismos implacables. ¿Cómo romper el círculo? Es necesario hacerse la pregunta: ¿quién me encadena, quién me habitúa a sus drogas? Hacerse la pregunta es ya responderla. Es liberarse de la opresión del sinsentido y de la falta, reconociendo cada uno su capacidad de aprender, de moverse, de descuidarse, de hacerse entender y de comprender. Esta liberación es obligadamente instantánea, puesto que no hay término medio entre la inconsciencia y el despertar. La falta [la carencia], que la sociedad industrial mantiene con esmero, no sobrevive al descubrimiento que muestra cómo las personas y las comunidades pueden ellas mismas satisfacer sus verdaderas necesidades.”

Lo importante son las relaciones sociales pertinentes, en donde todos los implicados aprendemos en la situación donde ocurren los problemas y donde está realmente la posibilidad de solucionar los asuntos. Se trata de responder de una manera sabia, con aprendizaje y construcción colectiva, a las situaciones y problemas, a veces terribles, que se presentan. Situaciones naturales de enseñanza en que, como dirían los sufies, nadie sabe quién es el maestro y quién es el alumno: creatividad social que promueve la creatividad de todos.

En el fondo, cualquier planteamiento radical en la educación cuestiona centralmente las relaciones entre quienes aprenden y quienes dicen enseñarlos. La escuela como espacio resume el sistema que literalmente representa: y hay que deconstruirla. El intento es

reconstruir la responsabilidad de enseñar y aprender sin dejarse medir por otros. Aquellos maestros que ya rompieron con su papel de transmisores de la cosificación y el requisito, asumen un papel de promotores de la autogestión en su sentido más profundo y amplio, e intentan deshacerse del poder que hoy encarnan.

Resumiendo, los pueblos, las comunidades, los colectivos indígenas-campesinos, pero también los colectivos urbanos de barriadas y favelas saben que para romper los cercos hay que reivindicar la subsistencia propia, la producción independiente de alimentos, la construcción colectiva de saberes no certificados, la historia propia, nuestro diagnóstico de las condiciones que pesan sobre nuestra región, nuestros canales de confianza, la iniciativa propia, nuestra creatividad autogestionaria, integral, radical.

Trabajar en proyectos comunitarios compartidos, insistir en los espacios de reflexión conjunta, recuperar la historia, hacer diagnósticos y reforzar la creatividad social, impulsa justamente modos de aprender pertinentes que no son la domesticación que la escuela occidental impone. Una postura radical del aprendizaje pasa por cuestionar el papel de la escuela y los profesores en la comunidad y por cuestionar la pertinencia de los conocimientos compartidos. La autonomía en los hechos es un proyecto viable, que impulsa relaciones y soluciones diferentes, respetuosas, justas, pertinentes.

Los pueblos indios, y otras muchas comunidades conscientes reivindican ya una idea recurrente: reconstituirse como sujetos, tornarse el corazón mismo de su transformación, reivindicando comunidad y ámbitos comunes. El pensamiento “convivencial” de Illich es un compañero con el que podemos mirar juntos el horizonte del horror y de la esperanza.

La construcción colectiva del ser

Jorge Ishizawa

El testamento de Iván Illich en la forma del libro de David Cayley¹ nos llegó en un momento crucial de la gestación del programa regional Titikaka (2006-2007) que busca la afirmación cultural de amplias regiones de Bolivia y Perú entrelazadas en torno al lago Titikaka, centro ritual mayor en los Andes centrales. La teoría del programa es que una región adquiere su vigencia mediante el fortalecimiento de las relaciones ancestrales entre sus comunidades y se manifiesta en la riqueza y vitalidad del tejido que forman. El programa se inspiró en la iniciativa de la América Profunda que compartimos con nuestros hermanos del Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (CEDI) de Oaxaca, México, y en las intuiciones de Eduardo Grillo, espíritu guía del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC). Hoy por hoy, en los Andes centrales (Ecuador, Perú y Bolivia), comprometidos como estamos con el Buen Vivir o el Vivir Bien como una alternativa a la civilización en crisis, el

¹ En las numerosas citas de este libro, Cayley, David, *The Rivers North of the Future: The Testament of Iván Illich as told to David Cayley*, Anansi, Toronto, 2005, estamos utilizando la traducción de Ana Gabriela Blanco, que aún no se publica.

tema de la comunidad reclama una mirada fresca que nos aclare el significado del *Suma Jakaña* (caminar virtuoso en Aymara) de nuestros pueblos y permita dar cuenta de sus múltiples avatares: en la relación de las personas, en las instituciones de todo tipo y nivel, en sus interrelaciones y en el ejercicio del poder y de la autoridad.

El lazo comunitario en las comunidades andinas: la crianza en ayllu

En su ensayo “La política en las culturas andina y occidental moderna”² Eduardo Grillo nos ofrece una caracterización de la vivencia en comunidad de los pueblos andinos:

“La cosmovisión andina exalta la armoniosidad, la capacidad inherente al mundo de re-crear continuamente la armonía dentro de la “colectividad natural” que constituyen la naturaleza, las deidades y la comunidad humana. Estamos... en un mundo vivo cuya comunión, cuyo trato familiar íntimo, se realiza cotidianamente en el rito, en el diálogo, en la reciprocidad... La autoridad dentro de la cosmovisión andina únicamente puede ser carismática, es decir, surgida de la espontaneidad, de la inmediatez, de la relación directa sin explicación ni coacción, de la aceptación sin obligación, ni negociación alguna. Es propia de relaciones colectivas muy intensas, muy inmediatas. La autoridad andina existe como uno de los elementos necesarios para la facilitación de la vida, como uno de los factores re-creadores de la armonía que sólo puede surgir del consentimiento unánime...”

“... en el mundo inmanente de la cosmovisión andina, la naturaleza lo es todo: no existe lo sobrenatural. Las

deidades y la comunidad humana sólo son partes de la naturaleza. Pero ella también es incompleta pues si se “apagara” el Sol por falta de ayuda de la comunidad, la naturaleza se “apagaría” también. Igualmente si la comunidad humana fuera gravemente afectada por sequías, inundaciones y otras manifestaciones naturales, la naturaleza se vería también afectada... La capacidad de armoniosidad de sus componentes le asegura la completitud, a través del ejercicio de la autoridad carismática por cada uno de ellos en el momento oportuno... El talento de la autoridad carismática en el mundo andino consiste en la capacidad de diálogo y entendimiento, de empatía y sintonía con todos los componentes del cosmos vivo. La personalidad política de la colectividad humana andina se perfila sosegadamente en el ejercicio sucesivo de funciones de creciente responsabilidad en la comunidad humana de origen, realizando acciones de servicio que van siendo reconocidas como meritorias por la “colectividad natural” en su integridad, sin coacción alguna, con espontaneidad... La autoridad carismática andina está intimamente unida a la religiosidad porque el poder proviene siempre de las deidades, de lo sagrado, y porque el ejercicio de la autoridad se realiza ritualmente... Cada ritual andino genera para su realización cargos de autoridad. En los Andes estos rituales son numerosos y de lo más variados durante el año. Ello da lugar a que la autoridad se encuentre muy compartida. Asimismo, en los Andes la autoridad tiene funciones muy específicas de modo que a quienes les corresponde obedecer, “alienan” en ella sólo una pequeña parte de su actividad. Por otra parte, según la comprensión andina de la incompletitud de todo cuanto existe, incluidas las deidades, los “subordinados” siempre se muestran alertas

² Grillo, Eduardo, “La política en las culturas andina y occidental moderna”, en: *Cultura Andina Agrocéntrica*, PRATEC, Lima, 1991.

y vigilantes respecto a la autoridad en la realización de los ritos para ayudarle y contribuir a evitar posibles errores pues éstos resultarían inconvenientes a toda la colectividad humana..."

"[En los Andes, postulamos] que no es la escasez o la necesidad de alimentos lo que motivó la agricultura y el pastoreo sino más bien una actitud religiosa... El hombre andino al contemplar año a año la pulsación entre un máximo y un mínimo de vitalidad no permaneció indiferente hacia ello sino que decidió comprometerse vitalmente, ritualmente, en ello, y así apareció la "chacra" dentro del paisaje natural... como una re-creación de la naturaleza. Los elementos de la chacra son tomados de la naturaleza por el hombre y re-creados dentro de un proceso de diálogo y reciprocidad. Así tomó una parcela de tierra natural y la convirtió en suelo agrícola por la labranza, tomó la lluvia natural para la agricultura de la chacra y posteriormente realizó el riego re-creando el comportamiento de los ríos, tomó algunas especies vegetales de la naturaleza y al criarlas en la chacra re-creó su modo de ser haciéndolas más agradables y más productivas a la vez que con ello acrecentaba la variabilidad genética vegetal que en los Andes alcanza su mayor expresión a nivel mundial ... modificó el clima re-creando micro-climas específicos y con ello también no hizo sino continuar la realización del modo de ser de la naturaleza andina que tiene una gran diversidad de climas... Pero la agricultura y el pastoreo andinos... también incluyen la relación de diálogo y reciprocidad entre el hombre y las deidades. Una manifestación de ello es... por ejemplo el rito de las *ispallas*, esto es, el rito a las deidades de los "frutos" de la agricultura que se practica en la zona aymara del altiplano de Puno. Asimismo, la

llama y la alpaca tienen un rol central en la ritualidad andina."

"La actividad agropecuaria andina permite ocupar productivamente desde los lugares más fríos, al pie de los nevados, hasta los parajes más cálidos en el fondo de las profundas quebradas interandinas así como en la costa y en la selva... Al pie de la nieve perpetua comienza el pastoreo de llamas y alpacas exclusivamente; más abajo empieza la agricultura de la papa amarga en asociación con el pastoreo de llamas y alpacas... [É]ste se realiza durante todo el año en áreas relativamente pequeñas, practicándose una rotación espacial y estacional de las áreas de pastoreo... Más abajo, en los Andes, tenemos el piso de la papa dulce y sus asociados (oca, olluco, mashua y quinua) que se cultivan en la modalidad de barbecho sectorial, esto es, con la puesta en cultivo de la tierra por sectores que van rotando año a año y que luego de un período de cultivo entran en descanso por un período más amplio del que han estado activos. Inmediatamente más abajo está el pequeño centro poblado o aldea, de modo que los sectores del barbecho están en su vecindad. Debajo del centro poblado, se encuentra por lo general las "chacras de sembrar de todo tiempo." Inmediatamente debajo de la aldea está el piso de maíz y sus asociados, así como los frutales. Estas características especiales del modo de ser de la agricultura andina original permitieron, en el período autónomo, el asentamiento de grupos humanos organizados en etnias, dentro de regiones territoriales relativamente pequeñas, tuteladas por un Apu, por un cerro-deidad..."

"... La familia campesina andina está fuertemente integrada en grupos de trabajo colectivo (ayni, minka, minga), debiendo trabajar por tanto en determinados momentos, en las chacras de las familias con que está

vinculada. Ello a su vez, exige conocer la situación concreta de producción de las familias asociadas tanto como conoce la suya propia. Más allá de estos grupos familiares de trabajo, están las responsabilidades para con su comunidad campesina que requiere también presencia en actos sociales y laborales según modalidades determinadas en asambleas comunales. Se trata de un proceso de administración muy complicado... En estas condiciones la autoridad no puede referirse a un orden único sino que tiene que aceptar el hecho patente de la existencia de una gran variabilidad de órdenes locales... La distribución espacial original de la población andina se caracteriza por una gran dispersión: pequeños y muy numerosos ámbitos agrarios con sus pequeñas aldeas. En cada uno de estos ámbitos se crían las armonías específicas locales que ahí convienen para la mejor convivencia y entendimiento entre las deidades, la naturaleza y la comunidad humana correspondientes. Esta crianza de la armonía es específica en cada lugar e implica un orden local definido que dialoga y reciproca con los otros órdenes locales vecinos... Este dialogar y reciprocar entre los órdenes propios de espacios locales vecinos da lugar, cuando así lo consideran necesario, a la crianza de un orden mayor... que a su vez dialoga y reciproca con los órdenes de los espacios mayores vecinos. Así, paulatinamente, se va formando cada región étnica como una variante definida de la cultura andina consustanciada a una determinada región geográfica multicuencas regida por un Apu mayor. Cada región étnica multicuencas alberga en su seno una gran variabilidad de climas, suelos y fuentes de agua que posibilitan la crianza de una diversidad de plantas y animales para la consecución de la autosuficiencia vital de la "colectividad natural" correspondiente... [E]n el período autónomo, estas

regiones étnicas dispusieron de territorios complementarios al núcleo geográfico base, que incluso... pudieron estar bastante lejos y a partir de los cuales se proveyeron de alimentos y materias primas muy especiales. Simultáneamente a la armonización de los órdenes propios de los pequeños ámbitos locales que daba lugar a la crianza de la región étnica, se conformaba también el fino tejido de la autoridad carismática étnica... Se trata, sin duda, de un proceso complicado no exento de conflictos. Pero en la cultura andina los conflictos no se exacerbaban sino que, por el contrario, se resuelven ritualmente en ceremonias especiales de encuentros reconciliatorios..."

"La federación panandina de las etnias y la consiguiente crianza de las armonías a gran escala necesarias para tal efecto se produce únicamente cuando se presentan condiciones climáticas extremas que se prolongan durante siglos. La federación panandina es la forma de recreación de la armonía del mundo vivo para superar, con buena salud de la naturaleza, de la comunidad humana y de las deidades, períodos difíciles muy prolongados. En tales circunstancias también la autoridad andina surge con carácter carismático... Se conoce tres momentos de federación panandina: Chavín, Tiawanaku e Inka o Tawantinsuyu, intermediados por momentos más amplios de consolidación del carácter étnico-regional. Esto implica pulsaciones en el mundo vivo andino, con momentos en los que la armonía sólo es posible en la federación étnica panandina y con momentos en los que la armonía se recrea en lo regional-étnico. Se trata de sístoles y diástoles orgánicas que facilitan la continuidad de la vida en condiciones drásticamente fluctuantes..."

“... [L]os estudios del clima andino en el largo plazo han tomado conocimiento de tres momentos de fuerte resecamiento: hace 700 años (entre los años 1160 y 1500 de nuestra era), hace 2100 años (posiblemente el período de sequía más pronunciada estuvo entre hace 2700 a 2000 años), y hace 4000 años... La coincidencia del resecamiento más reciente con la aparición de la federación panandina del Tawantinsuyu es evidente...

“Cuando el clima es benigno es posible la plena ocupación productiva de los muy numerosos ecosistemas andinos, pudiéndose lograr la autosuficiencia para la vida en cada uno de los territorios correspondientes a las regiones étnicas multicuencas, y entonces florecen las formaciones étnico-regionales; y cuando el clima es francamente desfavorable en los ecosistemas situados a mayor altitud se procede a la ocupación más exhaustiva de los pisos andinos intermedios y bajos, a la vez que la posibilidad de lograr la autosuficiencia para la vida se acrecienta a medida que aumenta la superficie andina que actúa coordinadamente... y es por ello que se recurre a criar la armonía a la escala de la federación panandina con especial énfasis en la conformación de la autoridad carismática correspondiente así como en la construcción de la infraestructura productiva necesaria, por ejemplo andenes y grandes depósitos de alimentos, como la base de un sistema de redistribución que asegura a cada una de las etnias federadas el acceso a los alimentos requeridos, con independencia de las condiciones climáticas que hayan habido en su ámbito... Sin duda que estos grandes resecamientos han dado lugar a migraciones masivas desde las partes altas de los Andes hacia las bajas... Pero una vez superado el estado de gran exigencia climática deviene improcedente la federación panandina y se vuelve a afirmar la organización étnico-regional... Con respecto

al proceso del Tawantinsuyu, considérese que el último resecamiento registrado ocurrió en el período de los años 1160 a 1500 de nuestra era... Por consiguiente, en 1532, cuando se inició la invasión europea a los Andes, ya el clima había mejorado considerablemente. Esto se constata incluso en las anotaciones de los propios cronistas. Por lo tanto, el Tawantinsuyu no estaba entonces en su apogeo como algunos afirman, sino más bien ya en proceso de disolución mientras que se daba paso a una nueva era de apogeo de la organización étnico-regional... [L]as federaciones panandinas no se forman de la noche a la mañana sino en un proceso de largo plazo en el que se van configurando federaciones parciales como pasos previos. Posiblemente el proceso de regresión de la federación panandina y de afirmación de las etnias regionales sea similar. Sin duda que ante fenómenos climáticos de incidencia no tan generalizada como los resecamientos... debió haber respuestas en forma de federaciones étnicas en los ámbitos afectados... [L]a mayoría de los historiadores de los Andes, tomando, críticamente, como modelo la génesis y el desarrollo de los Imperios y Estados de otros continentes, han visto en la expansión de las federaciones panandinas Chavín, Tiawanaku e Inka o Tawantinsuyu un afán de conquista militar. Sin embargo, ello también pudo deberse a un esfuerzo no de conquista sino de federación, de alianza multiétnica, de formación de una “colectividad multiétnica” como contraparte de la “colectividad regional”, de la “colectividad de los Apus” de la religiosidad, con el fin práctico compartido de alcanzar la autosuficiencia alimentaria, la autosuficiencia para la vida, cualesquiera fueran las condiciones del tiempo en un clima tan complicado como el andino” (*Idem*: 246-257)

Hasta aquí la fundamentación de Eduardo Grillo de la hipótesis central del programa Titikaka: la viabilidad de reconstituir hoy federaciones panandinas en los Andes centrales, desde los propios saberes, quereres y hacedores de nuestras comunidades campesinas originarias indígenas, es decir, basados en su propia cosmovisión. Repasemos los elementos básicos de la cosmovisión andina para explicitar una “cosmología funcional” de esas federaciones:

· Las federaciones son la extensión regional que Eduardo denomina “colectividad natural” y caracteriza, como precisa Grimaldo Rengifo,³ al *ayllu* andino que: “se vivencia como la agrupación de parientes *runas* [humanos], parientes chacras, parientes *sallqa* y parientes *wacas* [deidades] que viven en una “casa” o *Pacha* [mundo local] que los protege.”

· El tejido comunitario se constituye por la mutua crianza entre los miembros de un *ayllu* (deidades, humanos, entidades naturales) de modo que la vida en los Andes consiste, fundamentalmente, en saber criar y en saber dejarse criar, en la cual la chacra es el lugar en donde la crianza se da. La cultura andina es agrocéntrica⁴ y la autoridad es carismática.

· En estos ensayos tempranos del PRATEC la crianza aparece como “reciprocidad,” pero se entiende ahora mejor como “el resplandor de mutualidad” y la gratuidad (Iván Illich) que caracterizan el “gusto de compartir” o las “ganas de dar”, como le gustaba decir a Eduardo Grillo.

³ Rengifo, Grimaldo, *Ayllu Andino y Sociedad Moderna*, p. 10., Serie Documentos de Estudio No. 29, Lima, PRATEC, 1996.

⁴ Grillo, Eduardo, “La Cosmovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna” (2^a versión revisada), p.30, en: *¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?*, Lima, PRATEC, 1993.

Con el principio de la centralidad de las comunidades, el programa buscó en sus varios componentes explorar la vigencia del vínculo comunitario en las comunidades participantes y la viabilidad de su fortalecimiento y extensión en los actuales contextos institucional y político de Perú y Bolivia, países que se inscriben en una tradición republicana que en el caso boliviano se está repensando por los retos que presenta la nueva Constitución de 2009, en particular, la noción de estado plurinacional.

Sentimos que la comunidad es, sobre todo, una vivencia y como tal, requiere un lugar y una circunstancia en que se expresa, necesita ámbitos de comunidad. Este hábitat requiere ser protegido y criado porque hoy la globalización quiere decir, en nuestros territorios, usurpación corporativa de los ámbitos de comunidad con la anuencia de los estados nacionales y los organismos multilaterales. Como consecuencia, los conflictos se vienen multiplicando a lo largo y ancho del planeta y los límites de éste los convierten en urgente cuestión de supervivencia.

En el programa se hizo evidente que la centralidad de las comunidades exigía cambios actitudinales en los actores, especialmente en sus acompañantes. También requería de todos una comprensión de la naturaleza del lazo comunitario como diferente del vínculo social.

Mi lectura del así llamado testamento de Iván Illich se ha centrado en encontrar pistas para entender las condiciones de la apertura del *ethnos* a la incorporación de un Otro radicalmente distinto y las formas en que ésta se ha encarnado en el estado moderno. Su planteamiento es que la sociedad moderna es resultado de un proceso secular de perversión o corrupción del mensaje cristiano, que una primigenia comunidad de fe en la Encarnación del Verbo había intentado practicar vivencialmente en los primeros siglos de la era cristiana, en contraposición a la

moral y *ethos* de las comunidades judaicas y helénicas al interior de las cuales había surgido. Illich reflexiona desde su visión y vivencia de una comunidad cuyo propósito es la “búsqueda de la verdad”, en mi opinión, sólo en apariencia diferente de la comunidad andina que inspira al programa Titikaka.

La amistad, base de la comunidad

Según mi lectura de los capítulos del testamento (“Amistad” [cap. 11], “Evangelio” [cap. 1]), *Conspiratio* [cap. 20], “La Criminalización del Pecado” [cap. 5], “De los instrumentos a los sistemas” [cap. 18], “Gratuidad” [cap. 22] y “Temor” [cap. 6]), hay dos ámbitos interrelacionados en los que la emoción de comunidad se despliega: el sentimiento de pertenencia y, por tanto, de amparo y mutua crianza, que es el ámbito interno, el *ethnos*, y por otro, el ámbito externo, la apertura al mundo en la actitud de recibir lo desconocido, lo contingente, de convertir lo extraño en propio, de acoger y criar lo nuevo.

Para Illich, el primer ámbito que es la esfera de la amistad como *philia* es, en su comprensión, la inversión del concepto griego. En la ciudad griega, en efecto, la virtud, el valor máximo de la vida, se entendía como comportamiento adecuado. Era el *ethos* o ética, apropiado a un cierto *ethnos* o pueblo. En Illich, “la amistad ha sido la fuente, condición y contexto para el posible emerger del compromiso y del mismo parecer. Para Platón sólo podía ser el resultado de prácticas convenientes de un ciudadano” (*Ibidem*). En efecto, en Platón “la amistad presupone un *ethnos*, un aquí y ahora dados, al cual pertenezco por nacimiento. Supone ciertos límites dentro de los cuales puede practicarse” (*Ibidem*). La ruptura de esos límites por Jesús y la inversión del entendimiento del concepto en la parábola del buen samaritano “llevó,

en la historia de Occidente, a la creación dentro de la Iglesia de nuevas formas de vida voluntarias, deliberadas, dentro de las cuales podía cultivarse la amistad. El monasticismo fue ciertamente una de las formas, quizás la principal, mediante la cual grupos de otros libremente elegidos se reunían y creaban las condiciones en las que podía florecer un espíritu de comunidad” (*Ídem*: 147-148).

Sym-posium significa “beber juntos”, como *convivium*, compartir la sopa, el vino u otros líquidos, lo que demanda que “en esa mesa que nos reúne, alguien debe presidir. Y alguien puede presidir como anfitrión sólo cuando hay un umbral que separa esta mesa del exterior... [L]a mesa... debe distinguirse de los espacios comunes, de la calle fuera. Pero esto no significa que el *convivium* deba entenderse como una actividad privada que se opone a una esfera pública. Es más bien una actividad personal. Es la creación, mediante el compartir, de un dentro distinto del fuera. Y esto es dificultado porque el fuera ya no existe hoy como un verdadero espacio común, es decir, un espacio utilizado por la gente en varias formas que se superponen” (*Ídem*: 149-150). Hoy el fuera está compartimentado, privatizado, es crecientemente privado.

Ése es el primer requisito: la existencia de un umbral que se traspone invitado por quien preside. Para ilustrar el segundo requisito, Illich se refiere a la vela que siempre mantiene encendida durante la conversación con su entrevistador (David Cayley). Se inspira en un texto de Aelred de Rievaulx, un abate escocés del siglo XII, quien empieza su librito sobre la amistad con las frases: “Aquí estamos, tú y yo, y espero también un tercero que es Cristo... En otras palabras, nuestra conversación debe hacerse siempre con la certeza de que hay alguien más que llamará a la puerta y la vela está allí por él o ella. Es

un recordatorio constante de que la comunidad no está nunca cerrada" (*Ídem*: 150-151).

"Un tercer requisito... es una voluntad a aceptar una disciplina sin tener reglas formalmente establecidas. Los platos tienen que lavarse, y si quince personas más de las esperadas se presentan para cenar, alguien tiene que ver que la sopa alcance. Y la cuestión de cómo se hace, y quién lo hace, tiene que ser zanjado sin recurso a reglas..." (*Ibidem*).

La parábola del buen samaritano

Illich trata el tema de la apertura al extraño, el ámbito externo, haciendo referencia a la parábola bíblica del buen samaritano (Lucas 10: 25-37). Destaca la singularidad del cristianismo en la preocupación por el tema del Otro radicalmente diferente. La lectura que hace Illich de este pasaje es opuesta a la que sostiene que se trata de "cómo se debería comportar uno hacia su prójimo, es decir, de algo que propondría una regla de conducta o un ejemplo de deber ético" (*Ídem*: 51). Illich cree que esto es, en efecto, precisamente lo opuesto de lo que Jesús quería destacar. No se le había preguntado, ¿cómo debería uno comportarse con su prójimo?, sino ¿quién es mi prójimo? Y lo que él dijo implicaba que: "Mi prójimo es quien yo elijo, no quien tengo que escoger... [una] doctrina sobre el prójimo... totalmente destructiva de la decencia ordinaria, de lo que se había entendido hasta entonces como comportamiento ético... Jesús enseñaba a los fariseos que la relación que él había venido a anunciarles como lo más completamente humano no era lo que se esperaba, demandaba o debía. Sólo podía ser una creación libre entre dos personas, una relación que no podía darse a menos que algo me viniera a través del otro, por el otro, en su presencia corporal..." (*Ibidem*). La interpretación

de Illich sugiere que, "somos criaturas que encontramos nuestra perfección sólo estableciendo una relación, y que esta relación puede resultar arbitraria desde el punto de vista de cualquier otro, porque la establezco en respuesta a un llamado y no a una categoría, en este caso el llamado del judío maltrecho en la zanja. Esto tiene dos implicancias. La primera es que este "deber" no es, ni puede ser reducido a una norma. Tiene un *telos* [propósito]. Se enfoca en alguien, algún cuerpo, pero no de acuerdo a una regla... La segunda implicancia... es que con la creación de este nuevo modo de existencia, también surge la posibilidad de su ruptura. Y esta negación, infidelidad... frialdad es lo que el Nuevo Testamento llama pecado, algo que sólo puede reconocerse a la luz de este resplandor de mutualidad" (*Ídem*: 52).

El acento en la relación se ve en la nueva interpretación de la virtud que aparece entre los cristianos. Mientras en la enseñanza platónica y aristotélica la virtud se logra mediante la disciplina de repetir buenas acciones hasta convertirlas en segunda naturaleza, para Hugo de San Víctor, en el siglo XII, es punto de partida que puede florecer sólo como un don que se recibe de Dios por intercesión de la comunidad (*Ibidem*).

Illich cita un libro de su maestro Gerhart Ladner, *La Idea de la Reforma* sobre el cambio en el cristianismo a partir del siglo IV que atendía al reto de Jesús. "Reformatio llegó a referirse en los siglos primeros del cristianismo a una forma de comportarse y de sentir que no se había conocido antes... la idea, que se extendió en la cristiandad hacia el siglo IV, de una conversión que barrería con la cultura en la que yo había nacido y que me dejaría en un estado enteramente nuevo... Eran capaces, súbitamente,

de salir de la cultura que los había formado y vivir en pacífica oposición a ella" (*Ídem*: 53).

"El tono o ánimo de este nuevo estado era la contrición. Ésta era motivada no por un sentido de culpabilidad sino por una profunda pena por mi capacidad de traicionar las relaciones que yo, como samaritano, he establecido y, al mismo tiempo, una profunda confianza en el perdón y la misericordia del otro... [L]o que el Nuevo Testamento llama pecado no es un daño moral sino un alejamiento o una deficiencia. El pecado... es algo que se revela solamente a la luz de su posible perdón. Creer en el pecado, por tanto, es celebrar como un don más allá de toda comprensión el que uno sea perdonado. La contrición es la dulce glorificación de la nueva relación que encarna el samaritano, una relación que es libre, y por tanto, vulnerable y frágil, pero siempre capaz de cura, en la misma forma que la naturaleza era entonces concebida siempre en proceso de curación" (*Ídem*: 53-54).

La criminalización del pecado

Según Illich, la perversión de esta comprensión se inicia en el siglo XII cuando "la Iglesia consideró deseable definir [el pecado,] esa íntima traición del amigo, o de Dios, como un crimen" (*Ídem*: 82).

"Hay tres aspectos destacables que se asocian con este movimiento de criminalización o legalización: la historia del juramento, la historia del matrimonio y la institución de la confesión que se convirtió en un dispositivo con el cual establecer los cimientos del estado moderno (*Ibidem*).

"El contexto general de la vida en la Europa del siglo XII estaba siendo modificado por cambios tecnológicos que subyacen al giro en la religiosidad cristiana y que hicieron que "los campos pudieran ubicarse más lejos de

casa y que los cultivadores pudieran vivir juntos en aldeas y todavía llegar a sus parcelas.

"Esta consolidación llevó al establecimiento de parroquias, centradas en las iglesias parroquiales. La vida rural cristiana dejó de ser un estilo de vida disperso en pequeños caseríos y se centró en comunidades. En el habla corriente, parroquia quería decir comunidad. Las prácticas religiosas eran una parte íntima de este nuevo sentido de localidad..." (*Ídem*: 83-84).

"En este nuevo mundo de parroquias vemos un notable cambio en la naturaleza de los juramentos... Hacia el siglo XIII, el juramento se había hecho fundamental en la cultura europea en una forma que no se había visto antes. En el siglo XII, por ejemplo, la Iglesia definía la formación de la célula básica de sociedad, la familia, como un contrato mutuo entre dos personas, libres de escogerse mutuamente y confirmar su elección por medio de un juramento ante Dios... Para apreciar cuán sorprendente es que el juramento se convirtiera en una práctica cristiana... se tiene que recordar que no hay, en el Nuevo Testamento, algo más absolutamente prohibido que jurar... Ésta es nuevamente una de las innovaciones destructoras de reglas del Nuevo Testamento" (*Ídem*: 84-85).

¿En qué contexto se da esta proscripción?

"La alianza del Antiguo Testamento consistía en que Dios tomó juramento a Abraham. Era Su prerrogativa tomar juramento y, de ese modo establecía a Abraham y sus descendientes como su pueblo. La gente no jura ante Dios. Sólo Dios se encarna en la palabra de los profetas y en su pueblo. El Nuevo Testamento continúa esta alianza y excluye el juramento. En vez de reunir a la gente mediante un juramento, el Nuevo Testamento propone juntarlos en el Espíritu Santo... El clímax del ritual y la ceremonia cristiana todavía consiste en una comida

comunitaria de pan y vino, un *symposium*, pero en los primeros siglos del cristianismo había también *conspiratio*, esto es un aliento mutuo en la boca. Eso es lo que hacían los cristianos. Se reunían para comer y para besarse en la boca. En esta forma compartían el Espíritu Santo y se hacían miembros de una comunidad en carne, sangre y espíritu; y en tanto este ritual permaneció como la forma básica de constituir la comunidad, no había el sentido de *conjuratio*, esto es de establecer la comunidad mediante el juramento mutuo..." (*Ídem*: 85-86).

"... Fue entonces [en el siglo XII] que la relación de amor en su forma suprema, el compromiso mutuo de un hombre y una mujer para siempre, en el modelo del Evangelio, se definió como un acto jurídico, a través del cual advino a la existencia una entidad denominada matrimonio. Y para este acto jurídico, Dios se convierte, por decirlo así, en la necesaria instrumentalidad cuando es convocado como testigo. La fidelidad de los ciudadanos de las ciudades de Europa en expansión se concebía en la misma línea –como un contrato sellado por un juramento divinamente atestiguado. Esta *conjuratio*, o juramento conjunto, en la presencia de Dios, da a la ciudad europea la particular cualidad de sacralidad que adquiere entre los siglos XIII y XV" (*Ídem*: 86).

"La idea de que los hogares son fundados por la libre elección de un hombre y una mujer marca un hito muy importante en la formación del individuo. Es el primer intento de dar a las mujeres la misma categoría que los hombres y atribuirles las mismas capacidades legales y fisiológicas. El matrimonio es arrancado de los nexos familiares y comunitarios en los que estaba alojado previamente y puesto en manos de individuos. Éste es el fundamento de la idea de que las entidades sociales

advienen a la existencia por contrato mutuo" (*Ídem*: 87-88).

Illich atribuye a su amigo Paolo Prodi la intuición de que "esta extraordinaria criminalización del pecado contiene la clave para entender los conceptos políticos occidentales de los próximos 500 años... Parte de su explicación se ocupa de la pugna por el poder de la investidura que tuvo lugar en los siglos X y XI. La investidura es el poder de nombrar, o investir, a un obispo, y el Papa y el Emperador cada quien reclamaba que era el único competente para hacerlo. Este período fue también una época en la historia del derecho durante la cual se llegó a entender que el Emperador y el Papa tenían jurisdicciones separadas y distintas, dentro de las cuales cada quien era el único capaz de legislar. Dos cortes, dos esferas jurídicas, se empezaron a separar. Y esto tuvo lugar justo en el momento que ya comenté antes, cuando las parroquias nacieron y Europa se transformó de un paisaje de villorios a un paisaje de torres, de campanarios, en los cuales aparecerían relojes. A medida que estas torres se erigieron, la Iglesia a través de los Papas del período, empezó a adoptar un nuevo enfoque a lo que hoy se llamaría asistencia pastoral. Hacia 1215 encontramos en los pronunciamientos del Cuarto Concilio Luterano..., una sentencia que ha sido importante para mí, varias veces en mi vida. Dice: "todo cristiano, hombre o mujer, irá una vez al año a su pastor a confesar sus pecados o de otro modo, si no lo hace, encarar la pena de ir al infierno en estado de pecado grave." Esto codificaba una dramática desviación de la práctica vigente hasta ese tiempo, de confesión pública y penitencia pública. Otra ley nueva hizo que fuera una extraordinaria mala conducta del sacerdote comentar lo que había escuchado en confesión... Una característica significativa de esta

sentencia es que distingue mujeres de hombres, en vez de dirigirse simplemente a todo cristiano, y esto dio a las mujeres un nuevo reconocimiento en el derecho. También establece al pastor como alguien que, en secreto, juzga o toma una posición jurídica frente a cada varón o mujer cristiano. Hace del perdón de los pecados, en una forma enteramente nueva, un acto jurídico organizado sobre un modelo o jerarquía que se extiende desde la torre del campanario hasta los corazones de la gente, y por tanto crea una estructura de corte mucho más allá de lo que cualquier emperador pudiera haber pensado crear...

“De esta manera se creó una estructura estatal jurídica, y el pecado se convirtió en algo que podía ser tratado con el enfoque de la justicia criminal. Pero ya que en la confesión uno se acusa a sí mismo, esto también involucra un nuevo concepto del *forum internum*, de la corte interior...

“[Una historia del derecho] dirá que durante este período el *forum eclesiasticum*, la corte del Papa o del obispo, y el *forum civile*, la corte del emperador o del señor, se separaron uno del otro. Pero mucho más significativo es que la gente empieza a ser instruida en lo que es una corte diciéndosele que tienen que acusarse a sí mismos de haber ofendido a Dios, con verdadera congoja y un verdadero deseo de enmienda. Crear este sentido de un *forum internum* [corte interna] o conciencia, es un tremendo logro cultural...

“[Para Prodi] la principal implicancia de la idea de un *forum internum* es que ahora la ley determina lo que es bueno y lo que es malo, no lo que es legal o ilegal. El derecho eclesiástico se hizo una norma, cuya violación llevaba a la condenación en el infierno... un logro fantástico y... una de las más interesantes formas de

perversión de ese acto de liberación de la ley que el Evangelio representa” (*Ídem*: 89-90).

“En el Concilio de Trento [1545-1563]..., la Iglesia Católica Romana se presentó como una *societas perfecta*, como una iglesia basada en el derecho, cuyas leyes eran obligatorias para sus miembros en conciencia. Esta autocomprensión se reflejaba en el pensamiento legal y filosófico de la época, que había empezado a representar al estado en los mismos términos, es decir, como una sociedad perfecta cuyos ciudadanos internalizan las leyes y la constitución del estado como demandas de su conciencia. En otras palabras, mediante la criminalización del pecado, se creó la base para una nueva manera de sentir la ciudadanía como un mandato de mi conciencia. La Iglesia hizo el trabajo preparatorio aboliendo, o al menos disminuyendo y permeabilizando la frontera entre lo que es verdadero y lo que se ordena; y, sobre este fundamento, el estado fue luego capaz de reclamar una adhesión fundada en la conciencia...

“[S]i queremos entender la idea de *patria* de los siglos XVII, XVIII y XIX, la idea de patria, la idea de lengua materna, a los que debo sagrada lealtad, la idea de *pro patria mori*, que puedo morir por mi patria, la idea de ciudadanía como algo a lo que mi conciencia me obliga, entonces tendríamos que entender la aparición del fuero interno en la Edad Media” (*Ídem*: 92-93).

Recapitulemos el argumento: “A través de la Encarnación... un nuevo tipo de traición se hace posible. El cristiano es llamado a ser fiel no a los dioses, o a las reglas de la ciudad, sino a un rostro, a una persona, y en consecuencia, la oscuridad que él permite que lo penetre por quebrar la fe, adquiere un sabor completamente nuevo.

“Ésta es la experiencia de la pecaminosidad. Esta dimensión de falta muy personal, muy íntima, es

modificada por la criminalización... el perdón se convierte en asunto de redención legal. Esta legalización del amor expone al individuo a nuevos temores.

“La oscuridad toma nuevas formas: el temor a los demonios, a las brujas, el temor a la magia.

“Y la profundidad de estos temores se expresa también en la nueva esperanza en la ciencia como la forma de desterrar esta oscuridad... Estos temores son fácilmente explotados por los políticos... y es una de las principales formas en que el poder del estado se consolida” (*Ídem*: 93-94).

De los instrumentos a los sistemas

La identificación por Paolo Prodi de la criminalización del pecado por la Iglesia y la consecuente legalización de las relaciones entre sus miembros abre una fértil vía para comprender “los conceptos políticos occidentales de los próximos 500 años”⁵. La otra vía que nos propone Illich es contemporánea y muchos la hemos vivenciado pero no reflexionado: la asociada con los instrumentos cuyo antecedente se remonta a Hugo de San Victor en el siglo XII y su suplantación por los sistemas que Illich sitúa en los 1980s. Esta transición establece definitivamente, en nuestra comprensión, el peculiar carácter imperial de la modernidad en la forma del proyecto del desarrollo. La vivencia preparatoria [de Illich] fue su oposición a la participación de la Iglesia Católica en la Alianza para el Progreso, iniciativa del gobierno de Kennedy para traer el desarrollo al sur del Río Grande: “La idea de estos misioneros [de la Alianza para el Progreso] era ayudar a esta gente pobre, y ayudar quería decir proporcionarles

⁵ No olvidemos que la Iglesia constituyó el primer estado moderno.

medios, herramientas, que no tenían –electricidad, penicilina, dispositivos legales decentes, conocimiento concebido instrumentalmente. Esto se da por sentado... Y tan pronto se habla de ayuda, como resultado de mi amor por ti, de mi benevolencia hacia ti, pensaremos de inmediato sobre tu empoderamiento mediante mi provisión de algún dispositivo o técnica. Ahora... la misma idea de la herramienta como un tipo especial de causalidad tiene un inicio histórico... Podemos considerar el período entre [ese inicio] y hoy, la época de la elaboración de técnicas o instrumentos –“herramienta” con el significado de algo que incorpora, materializa o formaliza una intención humana, y puede o no ser utilizado, por una persona que quiere realizar el propósito que corresponde a esta intención. Está marcado por la creencia en la omnipresencia de instrumentos: los ojos son instrumentos para ver como una cámara, los conceptos son dispositivos epistémicos, las leyes son instrumentos para ordenar la sociedad” (*Ídem*: 201-203).

“[Hoy estamos] escasamente conscientes de que se ha producido el tránsito a la era de los sistemas,... en la que ya no podemos más hablar del instrumento. Esta computadora sobre la mesa no es un instrumento. Carece de una característica fundamental de lo que se descubrió como instrumento en el siglo XII, la distalidad entre el usuario y la herramienta. Puedo tomar o dejar un martillo. No me hace parte del martillo. El martillo se mantiene como un instrumento de la persona, no el sistema. En un sistema, el usuario, el gerente, lógicamente, por la lógica del sistema, se hace parte del sistema... El analista de sistemas imputa al paciente lo que él o ella es, y en una manera que va más allá de lo que era posible bajo el dominio de herramientas sombra. El doctor analista de sistemas imputa bucles de realimentación cada vez más

complejos, la mayoría de los cuales, si no todos, reconoce sólo sobre la base de probabilidades... El doctor analista de sistemas es por tanto lo opuesto del doctor galénico o hipocrático" (*Ídem*: 204).

La corrupción de lo mejor que es lo peor: Iván Illich y su comprensión de la modernidad

En efecto, la criminalización del pecado estableció una nueva relación con el prójimo.

"Pero esta nueva relación... estaba sujeta también a la institucionalización, y esto fue lo que empezó a suceder luego de que la Iglesia adquirió un estatuto oficial dentro del Imperio Romano. En los tiempos iniciales de la Cristiandad, era costumbre en un hogar cristiano tener un colchón extra, un cabo de vela, y un poco de pan seco en caso de que el Señor Jesús tocara la puerta en la forma de un extraño sin techo -una forma de comportamiento totalmente ajena a cualquiera de las culturas del Imperio Romano..."

"Luego, el emperador Constantino reconoció a la Iglesia, y los obispos cristianos adquirieron la misma posición en la administración imperial que los magistrados... También adquirieron el poder de establecer corporaciones sociales. Y las primeras corporaciones que iniciaron eran corporaciones samaritanas que designaban a ciertas categorías de personas como prójimos preferidos. Por ejemplo, los obispos crearon casas especiales, financiadas por la comunidad, que se encargaban de acoger a gente sin hogar. Esta responsabilidad no era la libre elección del anfitrión; era la tarea de una institución. Fue contra esta idea que el gran Padre de la Iglesia Juan Crisóstomo (347?-407) denostaba... [y] en uno de sus sermones, advirtió de la creación de estas *xenodocheia*, literalmente, "casas para extranjeros".

"Decía que, al asignar el deber de comportarse de esta manera a una institución, los cristianos habían perdido el hábito de reservar una cama y de tener un pedazo de pan, listos en todo hogar y sus hogares dejarían de ser hogares cristianos" (*Ídem*: 54).

"Una elección gratuita y verdaderamente libre se había convertido en una ideología y un idealismo, y esta institucionalización de la hospitalidad tuvo un lugar de creciente importancia en el Imperio Romano tardío. Saltando adelante otros ciento cincuenta años, llegamos a un período en que Roma y otros centros imperiales decadentes atraían una masiva inmigración de áreas rurales y extranjeras, lo cual hizo peligrosa la vida urbana. Los Emperadores, especialmente en Bizancio, emitieron decretos expulsando a aquellos que no podían probar que tenían un hogar.

"Ellos dieron legitimidad a estos decretos financiando instituciones que dieran albergue a los sin hogar. Y si se estudia la forma en que la Iglesia creó su base económica en la antigüedad tardía, se verá que asumiendo esta tarea de crear instituciones de beneficencia para el estado, la Iglesia fue capaz de establecer un título legal y moral sobre fondos públicos, y un derecho prácticamente ilimitado ya que la tarea era ilimitada" (*Ídem*: 55).

"Pero tan pronto como la hospitalidad se transforma en un servicio, dos cosas han pasado a la vez. En primer lugar, ha aparecido una manera completamente nueva de concebir la relación Yo-Tú..."

"La Europa cristiana es inimaginable sin su profunda preocupación por establecer instituciones que se hacen cargo de diferentes tipos de gente en situación de necesidad. De modo que no hay duda de que la sociedad moderna de servicio es un intento de establecer y extender la hospitalidad cristiana. Por otro lado, simultáneamente

la hemos pervertido. La libertad personal de elegir a quien será mi prójimo ha sido transformada en la utilización del poder y del dinero para proporcionar un servicio. Esto no sólo le quita a la idea de prójimo la cualidad de libertad implicada en el relato del samaritano.

También crea una visión impersonal de la forma en que una buena sociedad debería funcionar. Crea las así llamadas necesidades de servicios mercantiles, necesidades que nunca pueden ser satisfechas... y por tanto, un tipo de sufrimiento completamente desconocido fuera de la cultura occidental con raíces en la cristiandad... Esto es lo que llamo la *pervertio optimi quae est pessima* (la perversión de lo mejor que es lo peor). ... [La gente me pregunta] ¿por qué dices que es un sufrimiento de un tipo nuevo, un mal de un nuevo tipo? ¿Por qué dices que es un horror? Porque considero que este mal es el resultado de un intento de utilizar el poder, la organización, el manejo, la manipulación y la ley para asegurar la presencia social de algo que por su propia naturaleza, no puede ser otra cosa que la elección libre de individuos que han aceptado la invitación de ver en aquellos que eligen, el rostro de Cristo. Ésa es la razón por la que hablo de corrupción o perversión" (Ídem: 55-56).

Naturaleza del compartir en la vivencia comunitaria: la gratuidad

Aclara Iván que "la vocación, la capacidad, el empoderamiento, la invitación a elegir libremente y más allá del horizonte de mi *ethnos* qué dones voy a ofrecer y a quien se los daré se entiende sólo si uno está dispuesto a dejarse sorprender, si se vive en ese horizonte inimaginable e impredecible que llamo fe. Y la perversión de la fe no es simplemente mala. Es algo más. Es pecado, porque el pecado es la decisión de tener fe en algo que

está sometido al poder de este mundo... La fe es un modo de conocimiento que no se basa en mi experiencia mundana o en los recursos de mi inteligencia. Encuentra certeza en la palabra de alguien en quien confío y hace que este conocimiento, que se basa en la confianza, sea más fundamental que nada que pueda conocer por la razón. Esto, por cierto, es una posibilidad sólo cuando creo que la palabra de Dios me puede alcanzar. Tiene sentido sólo si en quien confío es Dios. Pero también se extiende a mi relación con otras personas. Me hace, al tratar con la gente, proponerme tomarlos por lo que revelan de sí mismos y no por lo que sé de ellos... Sólo borrando la predictibilidad del rostro del otro puedo yo ser sorprendido por él... La fe inevitablemente implica una cierta locura en términos mundanos... una locura totalmente gratuita y no... secretamente motivada por un deseo de perfección" (Ídem: 56-58).

La gratuidad viene a cuento por la observación de Illich sobre el umbral que mucha gente tiene la sensación de haber cruzado en los años 1980, "el fin de la era de la instrumentalidad dominante" (Ídem: 225). "Con la creciente dominación de la instrumentalidad durante este período de 800 años [que se inició en la Alta Edad Media europea], se hizo cierto, obvio, natural, que donde se logra algo, se lo logra por medio de un instrumento. El ojo es percibido como un instrumento para registrar lo que está ante mí; la mano es concebida como un instrumento modelado por el desarrollo evolutivo... En la misma forma en que se hace casi impensable que debamos ser guiados por un "deber" que no está determinado por ningún tipo de norma, se hace también impensable que se logre un propósito sin usar un instrumento adecuado. En otros términos, la instrumentalidad implica una extraordinaria intensidad de resolución en el logro de

propósitos. Y de la mano con ella, con la creciente intensidad de instrumentalización en la sociedad occidental, va una falta de atención a lo que uno tradicionalmente denominaba gratuidad. ¿Hay alguna otra palabra para la acción sin propósito, que se hace porque es bella, buena, apropiada, y no porque es para el logro, para construir, para cambiar, para manejar?" (*Ídem*: 226).

"Para volver a nuestra imagen principal, nuestro *topos* orientador, el samaritano; el samaritano actúa porque su acción es buena, no porque el judío puede ser salvado o no, no porque este hombre necesita atención médica, o necesita alimentarse, sino porque, imaginando que yo soy el samaritano, él me necesita. Lo que la presencia del judío, maltrecho luego de la paliza, evoca en las entrañas del samaritano, es una respuesta que no tiene un propósito sino que es gratuita y buena. Y sostengo que la recuperación de esta posibilidad es la cuestión básica que estamos discutiendo aquí –la posibilidad de que una vida bella y buena es primariamente una vida de gratuidad, y que la gratuidad no es algo que puede fluir de mí a menos que sea abierto y provocado a través de ti" (*Ídem*: 227).

Es preciso aquí notar que al optar por el contrato (*la conjuratio*) como la vía para normar las relaciones sociales de todo nivel, la modernidad renunció a la gratuidad que constituye el caldo de cultivo de la vivencia comunitaria (*la conspiratio*). Por otro lado, la gratuidad se encuentra siempre en la vivencia del buen vivir, mientras que el contrato sólo puede aspirar a prometer la vida mejor.

En nuestras latitudes, encontramos en el testimonio de Juan Arturo Cutipa de la Asociación Chuyma Aru, Puno, Perú un elocuente contraste de gratuidad y cálculo: "Cuando iba al campo a ayudar los días sábados y domingos a mis padres, veía que lo que hacían era más por cariño y reciprocidad con la gente. En el momento de

la cosecha, yo decía: están perdiendo plata, ¿cómo van a dar a la gente así nomás? Si no rinden en el trabajo, ya no lo contraten, si hay tanta gente que muy bien puede ser reemplazado por otro más eficiente. Mi mamá me decía: es que esta señora no tiene nadie que se lo haga su chacra. Por más que trabaje poco, ella nos conversa y bromea y con eso avanzamos el trabajo. Además si no le damos comida hasta sería un pecado y Dios nos castigaría. Además, ¿quién puede darle algo, si no tiene nadie que se lo haga su chacra? y le dije a mi madre: está bien, pero que no traiga su vaca porque está comiendo lo que debería comer nuestra vaca. Mi madre me decía: su vaca no come harto, además por gusto se van a malograr las pajas, que traiga nomás, y si no trae, ¿quién se la va a cuidar?... Así, como mis ojos universitarios, había perdido completamente la ayuda mutua, la reciprocidad, la compasión, hasta el respeto que es más importante en el campo. En el tiempo de cosecha me daba cuenta que los varones trabajaban más, entonces en mi entendimiento era pues contratar puros varones, o por lo menos a los varones pagar más. Y mi mamá a todos pagaba por igual en productos, pensé en ese instante: pagando más al más trabajador, motivaría a trabajar a los demás, pero lo que ocurría era otra cosa"⁶.

El aporte de Illrich consiste, a nuestro entender, en aclarar las raíces del sesgo de la comprensión que hemos heredado y sus implicaciones cuando consideramos las posibilidades de arraigo, en la propia tradición, de las federaciones panandinas que nuestro programa pretendía recrear. De partida, lo que creemos haber aclarado con la

⁶ Asociación Chuyma de Apoyo Rural, *Volver a la vida alegre y sabia de nuestros abuelos: Descolonización y afirmación cultural andina en el Altiplano – Puno*, Puno, Asociación Chuyma de Apoyo Rural, 2006.

referencia a Illich es que la concepción restringida de la comunidad andina como institución legal (y en consecuencia, económica) desvirtúa su carácter más profundo y que quedarse en ella imposibilita trascender una visión jurídica y económica de la “ley del ayllu”⁷ para poder alinearla con una comprensión no jurídica, hoy imprescindible, de una Jurisprudencia de la Tierra⁸.

Naturaleza de la organicidad comunitaria andina: el respeto

El respeto es la emoción central en la vida comunitaria. Envuelve todas las relaciones entre los componentes del *pacha*: deidades, humanos y naturaleza. ¿Cómo entender el respeto? Don Rigoberto Ticona Jiménez de la comunidad de Chachacumani en Juli, Puno, lo define como “hacer todo en su tiempo y en su lugar”. En nuestra opinión, se trata de la versión sucinta de la comprensión comunera andina de lo que es necesario para el buen vivir en el espíritu de la crianza mutua como miembro del *pacha* (mundo local) que nos alberga y brinda su hospitalidad. De hecho, la pérdida generalizada del respeto es hoy unánimemente identificada por los comuneros andinos como el mayor obstáculo presente para vivir bien en las comunidades andino amazónicas. Don Rigoberto nos habla desde la vivencia de un mundo ordenado por ciclos que se expresa en los diversos rostros que adquiere la naturaleza y que dice a los humanos qué toca hacer. Como

⁷ Fernández Osco, Marcelo, *La ley del ayllu: Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, La Paz, 2000.

⁸ Cullinan, Cormac, *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, Green Books, Foxhole, Dartington, 2002.

ilustra Eduardo Grillo, trastocar ese acuerdo en forma voluntarista es falta de respeto.

Volvamos a Iván Illich y su reflexión sobre el temor como gracia en la tradición cristiana, para pensar su filiación con el respeto en las comunidades andinas: “[Los grandes pensadores del siglo XII] ofrecen un bello análisis de cómo pueden florecer las virtudes si uno recibe gracias especiales. Y una de las virtudes que puede florecer como don del Espíritu Santo se llama temor... Hay una gracia del temor... ¿Cómo puede el temor ser el florecimiento de una virtud? Mis buenos viejos maestros lo explican distinguiendo dos tipos de temor; *timor filialis*, el temor del hijo, y *timor servilis*. Cuando digo *timor filialis*, estiro mis dedos, como un hijo que dice: “Que nada pase entre tú y yo. Temo que yo podría ser la causa de que algo interfiera entre nosotros, padre”... Cuando explico a los niños este temor servil, adelanto un hombro y ambas manos delante de mi cara en una postura que dice: “No me pegues.” Hay una extraordinaria sabiduría en cultivar el *timor filialis*, el temor de que podría hacer algo, o permitir que pase algo, que pondría un obstáculo en el camino en el que hemos avanzado con lentitud para aprender a conocernos, a querernos, a soportarnos; y al mismo tiempo, en reconocer que el *timor servilis* es también legítimo. Tu paciencia conmigo dejaría de ser un regalo si no tuviera temor de que realmente merezco una paliza, que realmente merezco que te apartes de mí, porque estás cansado de estar conmigo.”

“El temor servil, el temor del esclavo de ser castigado y de merecerlo... es muy racional. Merezco ser castigado si me comporto de cierta manera... Muchos han renunciado a la idea de que el cultivo del temor servil puede ser algo bueno... Pero, en el momento en que abandonas el temor servil, avalas las consecuencias de

tus propias acciones inapropiadas o severas. Si llego a creer que sólo una institución remota puede administrar una forma de corrección, que no es meramente socrática, sino que me toca y me duele, entonces he negado mi vulnerabilidad frente a ti como una persona a quien quiero amar y quiero que me ame. El deber del padre de corregir a su hijo puede ser aceptado –no como legítimo- sino como bueno sólo por un hijo que ha aprendido a temer a la mano de su padre... El temor servil y el temor filial son interdependientes a un nivel muy profundo. Necesito saber que mi ofensa fue personal, que mi ingratitud fue personal, que la desilusión que causé fue personal, y que debería ser eliminada no corriendo a confesarme o acudiendo a un psicólogo o un psiquiatra. Sólo si tengo un interlocutor que insiste, "Hijo, tú me ofendes," puedo yo vivir en constante alerta para no dejar que nada se interponga entre mí y el otro que pasa... Si tuviera que escoger una frase del Antiguo Testamento como mi lema, sería *Timeo dominum transeuntum*: Temo que el Señor se pase de largo... Este es el preciso opuesto del temor de que haré algo que merece mi exclusión de tu amistad" (Ídem: 95-97).

La caracterización que hace Illich del temor, filial o servil, nos parece crucial para comprenderlo como componente del respeto andino que no se restringe a las relaciones entre humanos. En las comunidades de Cusco, Perú, se suele hablar de "servirse a los Apus", de ofrecerse a ellos y acatar sus mandatos, conscientes de que seremos castigados si no los cumplimos. Y el castigo puede tomar diversas formas, pero todas comparten el alejamiento, la alienación, el abandono. El respeto en los Andes imbrica profundamente el temor filial y el temor servil, una imbricación que se basa en el cariño que funda la mutua crianza entre todos los miembros del *pacha*.

Cuando el temor se despersonaliza, la autoridad se transfigura en poder durante el proceso de criminalización del pecado. Esto da pie a nuevos temores y a la culpa. Illich nos ilustra "sobre algunos de los terrores que aparecieron durante este proceso de criminalización [del pecado]. El corazón de cada persona se convirtió en un foro abierto; el corazón se incorporó de una nueva manera en la sociedad, y apareció el ciudadano moderno. La idea del infierno se vuelve más prominente y el temor del infierno crece. El diablo asume su extraña encarnación que va de la mano con el desencarnamiento humano, la descorporización del hombre..."

"Durante ese siglo del que soy testigo -el siglo XII- se da la aparición de una nueva clase de yo. El "yo" que es siempre el singular de un "nosotros" empieza a desaparecer y allí aparece un nuevo "Yo" protegido por ese extraño muro de privacidad que está colocado a unos centímetros de mi nariz. Este es el yo que necesito para vivir en la sociedad moderna y que tengo que abandonar si quiero entender el "yo" de la gente para la que "yo" es el singular de "nosotros" y no es "nosotros" el plural de "yo". Surgió cuando la Iglesia impuso un orden jurídico sobre la autopercepción y estableció un foro interno y esto empezó una nueva era de temor... pero quiero hablar también de poderes y presencias oscuros" (Ídem: 98-99).

Esos poderes y presencias distraen al incauto y lo tentan a errar el camino, a caer en culpa. "Vino el diablo y llevó a Jesús al desierto. El Evangelio llama a este diablo Satanás, que significa el tentador. Y lo que el tentador le invita a hacer, en último término, es adorar al poder, los poderes de este mundo. Jesús replica al tentador, "Adorarás sólo a Dios, no al poder" y con estas palabras el Nuevo Testamento crea la atmósfera cósmica en la que el samaritano puede atreverse a salir de su cultura y los

espiritus guardianes que velan por su “nosotros.” Puede asegurar que aun siendo un samaritano y su “yo” el singular de un “nosotros”, él puede trascender esa limitación y asistir al judío. En cierta manera, él es superior a los demonios, perros guardianes, dragones, horrores y amenazas más poderosas que, en el mundo antes de Jesús, protegían al “nosotros”.

“Es en esta forma que interpreto metafísicamente – ontológicamente, si cabe- la fuente de los temores modernos: la nueva oscuridad, la nueva soledad, el nuevo sentimiento de ser abandonado, los nuevos tipos de desesperación y de sensación de estar perdido... Hablo por una tradición que ha estimulado el cultivo del temor de que podría transitar en el camino erróneo, y de esta manera, poner una sombra en nuestra relación, nublarla, interrumpirla, quizás hasta quebrarla, depende de mí. Sólo si entiendes esto, es posible reconocer el cultivo del temor del castigo como algo racional y apropiado, vistas mi mortalidad, mi vulnerabilidad, mi egocentrismo. Y sólo si entiendes este doble cultivo del temor, es posible captar la evolución del temor en las sociedades occidentales luego de que la Iglesia redefiniera al pecado como una ofensa legal más que personal y dejó al pecador víctima de una clase de culpa enteramente nueva...”

Hasta aquí hemos revisado con Iván Illich algunos elementos centrales que encontramos en el *ayllu* andino. Falta, sin embargo, otro ingrediente esencial: la renuncia. Pregunta Iván:

“[...] qué es necesario renunciar para vivir en el mundo presente?... Estoy hablando de un tipo de renuncia que ha sido, desde el principio, la precondición lógica de la práctica del amor... El lugar fuera de Jerusalén, el Gólgota, donde se puso la cruz, se convirtió en el símbolo de esta renuncia. Como en la Tentación, Él renunció a

cambiar el mundo mediante el poder. Los cristianos que lo imitaron descubrieron pronto que pequeñas prácticas de renuncia, de lo que no haré aunque sea legítimo, son un hábito necesario que tengo que formar para practicar la libertad... La certeza de que puedes pasarlo sin algo es una de las formas más eficaces de convencerte... de que eres libre. Los límites auto-impuestos proporcionan una base y una preparación para discutir a qué podemos renunciar como grupo de amigos o vecindad... Para mucha gente que sufre de grandes temores y de un sentido de impotencia y despersonalización, la renuncia proporciona una vía muy simple de retorno a un yo que se mantiene por sobre las restricciones del mundo”.

“Y esa renuncia es especialmente necesaria en el mundo en que vivimos. La antigua tiranía se ejercía sobre gente que todavía sabía cómo subsistir. Podrían perder sus medios de subsistencia y ser esclavizados, pero no podía obligárseles a ser menesterosos. Con el inicio de la producción capitalista en los talleres de hilado y tejido de la Florencia de los Médicis, se engendró un nuevo tipo de ser humano: el hombre menesteroso, que tiene que organizar una sociedad, cuya principal función es satisfacer necesidades humanas. Y las necesidades son mucho más crueles que los tiranos” (Ídem: 101-103).

Hasta aquí las reflexiones de Iván Illich sobre la naturaleza del vínculo comunitario, sus avatares o encarnaciones en la historia del Occidente cristiano y las emociones que lo sustentan, así como algunas de sus implicaciones en la forma que las entidades colectivas denominadas comunidades han adquirido en nuestras latitudes. Sólo en ellas hemos encontrado un “hilo de Ariadna” que nos ayuda a dimensionar el singular reto del programa Titikaka al comprender el crucial aspecto espiritual de la noción de comunidad que una “teoría de

la reciprocidad" se ve obligada a abandonar al inicio del camino.

Como hemos visto con Illich, el estado nación es producto de la perversión de la promesa de la Encarnación: la libertad en comunidad y, como tal, es un obstáculo mayor para la subsistencia de la comunidad. No sólo la suplanta, sino que trata de asimilarla, desaparecerla, subvirtiéndola y desnaturalizándola. La reduce a la inoperancia y a la dependencia en asuntos vitales como la subsistencia, la educación, el cuidado de la salud y los así llamados servicios sociales. El reto del programa es dar una respuesta afirmativa a la pregunta: ¿Se puede proponer una alternativa de relación al actor externo estado que hasta ahora se comporta como un "ogro filantrópico" en la certera caracterización de Octavio Paz?

Lo que hemos tratado de entender es la razón del indiscutible atractivo de la idea del desarrollo que, a lo largo de las últimas décadas, ha mudado su referencia inicial a la vida buena a otra orientada al progreso material y ahora a la sustentabilidad. La estrategia del programa regional Titikaka, una iniciativa que parte de las bases, reconoce el papel central de las comunidades en el tejido de relacionamientos comunitarios como la modalidad de integración regional. Es clara la forma profunda en que el desarrollo pone en cuestión el modo de vida comunitario, presentándolo como carente, obsoleto y en oposición al desarrollo y el progreso. Al plantearse como objetivo el fortalecimiento de la vida comunitaria, el programa regional Titikaka, atiende a una demanda no sólo andino amazónica, sino global. Toma una opción política que se basa en la fe en el cariño y respeto como emociones básicas en las relaciones sociales. Y, ciertamente, cuestiona el supuesto de Hobbes del *homo hominis lupus*, que constituye la otra opción, la vigente en el contexto de los

estados nacionales. En términos prácticos, se refleja en cada aspecto del programa, su elaboración, su ejecución y su evaluación. Cuestiona la utilización de instrumentos y procedimientos de planificación, la tecnología del marco lógico, sus indicadores de logro y el lenguaje de valores. Como señala David Cayley, Iván Illich se alejó desde la década de los ochenta "del lenguaje de 'valores' que había utilizado en sus escritos tempranos, y empezó a hablar simplemente de lo bueno. Lo bueno, como llegó a entenderlo, es lo que es singular e incomparablemente apropiado en un contexto dado. Respeta cierta escala, muestra una cierta proporción. Se adecuó, y los sentidos pueden reconocer esa adecuación, en la misma forma en que reconocen lo que está fuera de tono. Los valores, por otro lado, son una moneda universal sin un lugar propio ni un límite inherente. Califican y comparan todas las cosas de acuerdo con su utilidad o su escasez relativa... Los valores socavan el sentido de la proporción y lo sustituyen por un cálculo económico. Lo que es bueno, es bueno siempre; un valor prevalece sólo cuando supera a otro valor que compite..." (Ídem: 25).

La comunidad como vivencia, la gratuidad y la renuncia las sentimos buenas, simplemente porque no queremos vivir como átomos sociales.

No se trataba de escamotear la radical diferencia del espíritu que animaba al programa con la intención del desarrollo, sino hacer un ejercicio de afirmación de la diversidad cultural. Hay ahora un creciente consenso en que el desarrollo sea para el vivir bien. ¿Es eso incongruente, si recordamos que el desarrollo pretende una vida mejor que no se equipara a la "vida buena"? Ésta es la otra cara del reto del programa.

La respuesta depende de la capacidad colectiva de aclarar el papel que cada quien debe cumplir, basado en

la inspiración de Iván sobre lo que constituye a la comunidad que se proyecta fuera de sí misma y hacer que nuestra acción sea coherente con ese propósito. Las notas presentes no pretenden otra cosa que ofrecer a la reflexión algunas ideas que podrían resultar fértils en el debate sobre la viabilidad de programas regionales que intentan seguir el camino del *ayllu* andino. Creemos que ellas conforman un marco de reflexión, titubeante e incompleto, que permite, sin embargo, ubicar la acción personal e institucional de acompañamiento con pertinencia cultural a las comunidades del área andina y otras del planeta. En nuestras latitudes la reflexión sobre la noción de comunidad nos convoca a todos, ya que nos aclara las lecciones que aprendemos de las comunidades andino amazónicas que han sabido vivir la “vida sabia y alegre de los abuelos” para aplicarlas en los tiempos que corren.

El gesto visceral y gratuito del samaritano se ha convertido hoy en una actividad profesional especializada, permanente y rentada, y ahora sometida a la supervisión del estado. Iván Illich nos invita a recuperar la profunda cordura que hay en la locura del samaritano.

PRATEC
Septiembre 2012

Un pensamiento para los tiempos de crisis

Aldo Zanchetta

Traducción de Gaia Capogna,
Revisado y corregido por
la palapa editorial El Rebozo

“Abran los ojos, el mundo está enfermo”

“Abran los ojos, el mundo está enfermo”. Este gran grafito escrito con pintura rojo sangre apareció una mañana, hace algunos años, sobre el largo muro blanco que conduce al mercado indígena de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, como un grito de angustia lanzado hacia el apurado caminante.

¡Sí! Abramos los ojos y mirémonos alrededor, a 360 grados: continúan guerras con una máscara “humanitaria” para disputar los recursos estratégicos cada vez más escasos; un flujo imparable a nivel mundial de migrantes desesperados cruzan mares inseguros y desiertos imposibles, desparramando cadáveres; grupos sociales enteros desde una pobreza digna se hunden en una indigencia embrutecedora y hambrienta; vivimos en una naturaleza cada vez más atropellada por basura, empobrecida de recursos, y desarticulada en sus ritmos vitales; estamos sujetos a una tecno-ciencia cada vez más peligrosamente fuera de control, al servicio de una acumulación salvaje.

Al mismo tiempo, el recurrir con pretextos al “estado de excepción” erosiona cada día más la ya exangüe

democracia y los ya maltratados derechos de los ciudadanos, mientras que una clase de tecnócratas y burócratas, encabezada por banqueros y funcionarios financieros, ocupa cada vez más frecuentemente lugares de gobierno. Para nosotros en Europa, un ejemplo evidente es el hecho de que, en el conjunto de las instituciones de la Unión Europea, el parlamento elegido por los ciudadanos tiene ya exclusivamente un valor consultivo, y el poder *de facto* está en las manos de la Comisión Europea y del Banco Central Europeo (¡privado!), cuyos miembros son nombrados por los gobiernos, sin que haya legitimación alguna desde abajo. Es aquí donde un ex presidente de dicho banco, Jean-Claude Trichet, ha hecho la propuesta descarada de lo que llama “federación por excepción”, por la cual si los dirigentes de un país o un parlamento “no pueden implementar políticas presupuestarias sanas”, se “declara a ese país en suspensión de pagos”.

Como lo denuncia el sociólogo James Petras, nos estamos yendo hacia un nuevo autoritarismo tecnócrata, “diferente a los regímenes del viejo estilo represivo. En el pasado el autoritarismo tenía una cara militar, negaba las libertades individuales y la oposición electoral. El nuevo autoritarismo es un régimen híbrido que combina procesos electorales y libertades individuales con estructuras de toma de decisiones altamente elitistas. Mientras acontecen las elecciones, no hay correspondencia entre la retórica populista o social durante la campaña electoral y el gobierno postelectoral en el cual la dura austeridad neoliberal controla las políticas de ajuste estructural y éstas últimas son aplicadas. [...] Por otro lado, el cada vez mayor uso de decretos ejecutivos para implementar la agenda neoliberal (privatizaciones, políticas de ajuste estructural, etc.) es mucho más similar

al estilo de los regímenes del antiguo autoritarismo que a las prácticas democráticas”¹.

En términos muy sintéticos y brutales este es el cuadro del mundo que aparece a quien abre los ojos. Sí, el anónimo autor del grafito, de segura militancia zapatista -considerando el lugar-, tiene razón: “El mundo está enfermo”. ¿Qué hacer?

¿De qué se trata esta crisis?

La pregunta es pertinente y compleja porque la crisis golpea, aunque en medida diferente, a todas las naciones del planeta, reducidas a piezas de un rompecabezas planetario dibujado según los mitos/dogmas del “desarrollo” —esta “creencia occidental cuya luz sigue brillando a pesar de que la estrella de la cual ha emanado ya haya muerto hace tiempo” (G. Rist)-, de la “globalización” y del “libre mercado”. Y lanza a la desesperación a centenas de millones de personas. En Italia, la séptima “potencia” industrial en descenso, provoca por lo menos un suicidio por día; cada año, en la India, hay miles de víctimas entre los campesinos seducidos por la mentira de los transgénicos.

Las definiciones sobre lo que es esta crisis y cómo se ha originado se suceden continuamente, igual que las soluciones para salir de ella. En Europa, continente que, después de haber importado la crisis de los Estados Unidos, se ha convertido ahora en su epicentro, chocan dos hipotéticas “soluciones”, incompatibles entre sí: la de la “austeridad” (la eliminación salvaje de las protecciones sociales, inevitablemente acompañada por la extinción de la democracia), y la del regreso al

¹ Petras, James, “Globalización y ciudadanía, II”, en: *Rebelión. La página de Petras*, Portugal, 1999.

crecimiento (que sabemos en conflicto con la crisis ecológica, en un enredo de crisis irresoluble). No pasa día sin que en los medios algún periodista o economista o sociólogo *mainstream* proponga su “verdad”. Pero toda ellas se mantienen bajo el paraguas de los mitos antes mencionados. Así, las causas continúan en un rehilete incomprensible para el ciudadano común, y lo mismo ocurre con las soluciones.

Algunos desean regresar al “capitalismo de las reglas”, como si el problema estuviera en los modos y no en los contenidos, o bien, con un toque maestro, se sugiere un nuevo mito regenerador, el del capitalismo verde y finalmente los más fundamentalistas afirman: más desarrollo, más globalización, más mercado. Por otro lado, las izquierdas partidarias, ya sin ideas alternativas, están concentradas en otro mito, el de un improbable capitalismo de “rostro humano”.

Por supuesto, existen también voces fuera del coro, oportunamente filtradas o silenciadas por los medios que controla el poder. Entre ellas, algunas desempolvan las ideas de un tal Iván Illich, que, en los años setenta y ochenta del siglo XX había suscitado apasionados debates a nivel mundial, por sus ideas heterodoxas respecto de las dos corrientes de pensamiento dominantes, el liberalismo y el marxismo.

Una voz fuera del coro

Iván Illich: ¿quién fue este hombre? No es fácil responder con pocas palabras, ya que fueron muchos los intereses y campos de indagación a los que se dedicó. Así, de vez en cuando, quien escribe sobre él lo define como filósofo, historiador, sociólogo, pedagogo, profeta. Pero también como utopista ilusionado, apocalíptico o agitador social.

No es nuestra intención hacer aquí un cuadro exhaustivo del hombre y de su obra, sino enfocarnos en algunos aspectos específicos: la unidad profunda entre pensamiento y práctica de vida, su alegría de vivir con intensidad cada momento (“la sensación de ser capaz de celebrar el presente y de celebrarlo usándolo lo menos posible, porque es bello y no porque es útil para salvar el mundo”), su particular formación intelectual, seguramente no desprovista de lecturas cultas pero edificada sobre todo a partir de las múltiples e intensas experiencias y de los encuentros con personas estimulantes: “Gran parte de mi vida es en realidad el resultado de haber encontrado a la persona justa en el momento justo y de haberme convertido en su amigo”.

Este arraigo suyo a la tierra y a la vida se encuentra expresado de manera fuerte en un texto escrito en 1990 con Lee Hoinacki y Sigmar Groeneveld: “El discurso ecológico sobre el planeta Tierra, el hambre global y las amenazas a la vida nos exigen mirar hacia el suelo, humildemente, como filósofos. Estamos plantados en el suelo, no en la tierra. Del suelo venimos y al suelo arrojamos nuestros excrementos y desechos. Y sin embargo, el suelo —su cultivo y nuestro vínculo con él— se halla sorprendentemente ausente entre los asuntos clarificados por la filosofía en nuestra tradición occidental. Como filósofos, exploramos lo que está abajo de nuestros pies porque nuestra generación ha perdido su sustento en el suelo y en la virtud. Al hablar de virtud, nos referimos a la forma, el orden y la dirección de la acción informados por la tradición, atados al lugar y calificados por las elecciones practicadas dentro del alcance habitual del actor; nos referimos a prácticas mutuamente reconocidas como buenas dentro de una cultura local compartida que realzan la memoria de un lugar. Hemos notado que esta

virtud así entendida se encuentra tradicionalmente asociada con el trabajo, el oficio, el asentamiento y el sufrimiento sustentados, no por una tierra abstracta, un medio ambiente o un sistema de energía, sino por un suelo particular enriquecido por las huellas de estas acciones. Y sin embargo, a pesar de este vínculo fundamental entre el suelo y el ser humano, el suelo y el bien, la filosofía no ha generado los conceptos que nos permitan relacionar la virtud con el suelo común, algo enteramente diferente del comportamiento administrado en un planeta compartido”².

Jean Robert, quien por mucho tiempo trabajó con él, confirma: “Iván Illich no es un intelectual abstracto que pasa su tiempo en las universidades, sino un hombre que pasa más o menos la mitad del año en el pueblo campesino de Ocotepec y que sabe ver. Él mismo ha reconocido que debe muchas de las intuiciones de *El género vernáculo* (uno de sus muchos libros) a sus vecinos y compadres de Ocotepec”.

Majid Rahnema, uno de sus amigos más queridos, subraya en él la capacidad predictiva: “Illich tenía un tipo de “ojo láser” que podía sobrepasar las opacidades de nuestro tiempo, un ojo que por eso podía ver más lejos, un ojo que tenía la capacidad de sobrepasar las apariencias para llegar al corazón de lo real. Por eso Illich iba muy lejos en las percepciones de la realidad y no tenía miedo de ponerse en contra de todo y de todos”.

Leer a Illich hoy

¿Por qué seguir leyendo o empezar a leer a Illich hoy? Muchos se lo han preguntado, dando respuestas diferentes pero convergentes en un punto: la extraordinaria

² Sigmar Groeneveld, Lee Hoinachi, Iván Illich y amigos, *La Declaración de Hebenhausen sobre el suelo*, Oldenburg, 1990, publicada en México por Opción.

actualidad de su pensamiento y su importancia para un análisis profundo de la crisis actual.

Erich Fromm, el célebre filósofo y psicólogo alemán, amigo y colaborador de Iván, en la presentación del libro de Illich *Alternativas* escribió: “La importancia de su pensamiento, en éste como en sus otros escritos, reside en el hecho de que tiene un efecto liberador sobre la mente, porque muestra posibilidades totalmente nuevas; vitalizan al lector porque abren la puerta que conduce fuera de la cárcel de las ideas hechas rutina, estériles, preconcebidas. A través del impacto creador que comunican —salvo para aquellos que reaccionan con ira hacia tanto sinsentido— estos escritos pueden ayudar a estimular la energía y la esperanza para un nuevo comienzo” (2006: 49).

Raúl Olmedo, en una ponencia presentada en el encuentro “Homenaje a Iván Illich”, celebrado en Cuernavaca en 2007, se preguntó por qué leer a Illich en 2008 y entre otras razones señaló la siguiente: “Illich es un gran analista crítico de la sociedad industrial. [...] Lo más interesante de Illich es que logró percibir con una gran claridad, desde la década de 1960, que la contradicción histórica fundamental del siglo XX no era entre capitalismo y socialismo sino entre sistema industrial y modos de vida social no industriales. La contradicción real entre capitalismo y socialismo era y es secundaria, ya que consiste únicamente en la contradicción entre dos vertientes del mismo sistema industrial: la vertiente capitalista y la vertiente socialista”.

La revista francesa *Esprit*, al publicar los textos de un encuentro celebrado en París en 2010 sobre la actualidad de Iván Illich señaló: “La importancia otorgada [en la revista] a sus escritos se refiere a la pregunta más fundamental que éstos alimentan acerca de la

conservación de la autonomía individual en una sociedad dominada por la búsqueda de la productividad”.

La Convivialité es la carta periódica, “vernácula”, del Círculo de lectores de Iván Illich de Lausanne. “Vernácula” porque se reproduce con ciclostil, tiene pocas pero densas páginas, a veces está escrita manualmente con linda caligrafía y siempre fue de aspecto digno y estimulante lectura. Una realización justamente “vernácula” que demuestra concretamente cómo la escasez de medios no impide que se pueda producir, en casa y con poco gasto, documentos importantes. En el último número, el 23, se hace saber que también en París y en Ginebra, así como en Lausanne, se reúnen de manera regular “círculos de lectura de Iván Illich”, compuestos de personas deseosas de leer y debatir en grupo sus textos, en una atmósfera convivial auspiciada también por el compartir de la comida. Lo mismo hacemos desde años atrás, con un pequeño grupo, en Lucca, Italia. En muchos otros lugares ocurre también algo semejante.

Intentemos entonces penetrar en el tema de la crisis, con ayuda de las palabras de Illich, para comprender su verdadera naturaleza y su posible solución.

Illich frente a la crisis

En 1973, en uno de sus textos más leídos, *La Convivencialidad*, escribió: “Ya son manifiestos los síntomas de una crisis planetaria progresivamente acelerada. Por todos lados se ha buscado el por qué. Anticipo, por mi parte, la siguiente explicación: la crisis se arraiga en el fracaso de la empresa moderna, a saber, la sustitución del hombre por la máquina. El gran proyecto se ha metamorfoseado en un implacable proceso de servidumbre para el productor, y de intoxicación para el consumidor. El señorío del hombre sobre la herramienta

fue reemplazado por el señorío de la herramienta sobre el hombre. Es aquí donde es preciso saber reconocer el fracaso. Hace ya un centenar de años que tratamos de hacer trabajar a la máquina para el hombre y de educar al hombre para servir a la máquina. Ahora se descubre que la máquina no ‘marcha’, y que el hombre no podría conformarse a sus exigencias, convirtiéndose de por vida en su servidor. Durante un siglo, la humanidad se entregó a una experiencia fundada en la siguiente hipótesis: la herramienta puede sustituir al esclavo. Ahora bien, se ha puesto de manifiesto que, aplicada a estos propósitos, es la herramienta la que hace al hombre su esclavo. La sociedad en que la planificación central sostiene que el productor manda, como la sociedad en que las estadísticas pretenden que el consumidor es rey, son dos variantes políticas de la misma dominación por los instrumentos industriales en constante expansión. El fracaso de esta gran aventura conduce a la conclusión de que la hipótesis era falsa. La solución de la crisis exige una conversión radical: solamente echando abajo la sólida estructura que regula la relación del hombre con la herramienta, podremos darnos unas herramientas justas. La herramienta justa responde a tres exigencias:

- Es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal;
- No suscita ni esclavos ni amos;
- Expande el radio de acción personal.

El hombre necesita de una herramienta con la cual trabajar, y no de instrumentos que trabajen en su lugar. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe. Yo creo que se deben invertir radicalmente las instituciones industriales y reconstruir la sociedad completamente. Para poder ser

eficiente y poder cubrir las necesidades humanas que determina, un nuevo sistema de producción debe también reencontrar nuevamente la dimensión personal y comunitaria. La persona, la célula de base, conjugando en forma óptima la eficacia y la autonomía, es la única escala que debe determinar la necesidad humana dentro de la cual la producción social es realizable”.

Nos hemos extendido en la cita porque este fragmento expresa muy bien la radicalidad y la inconformidad del análisis de Illich respecto al pensamiento corriente, radicalidad y originalidad que hoy son valiosas frente a una crisis que hace obsoletos muchos de los paradigmas en los que se funda la “modernidad”, sin que se hayan podido formular otros nuevos con claridad.

Por lo tanto, para Illich estaba claro que el sistema se derrumbaría pronto y, si se equivocó en los tiempos, que había imaginado más cortos, no se equivocó sobre el fondo y sobre la manera en la que el aparato del poder reaccionaría: “¡Chofer, dale más rápido!”, es decir, invocando más crecimiento, más tecnología, más sacrificios.

Entonces, frente a las hipótesis que plantea el pensamiento de Illich es necesario preguntarse: la transformación radical y la *reconstrucción* cabal de la sociedad, cuya necesidad afirma, ¿son posibles? La respuesta es decisiva para clasificar a Illich entre los utopistas *abstractos* o entre los utopistas *realistas* y a partir de ahí decidir si hemos de rechazar sus tesis o asumirlas como hipótesis fecundas de trabajo.

El mito del desarrollo

La crítica al desarrollo ha sido uno de los puntos centrales de la crítica de Illich al sistema. Conviene enfocarnos en este tema porque quizás sea el obstáculo

más grande en el imaginario colectivo al cambio de rumbo hacia una sociedad convivial.

En el curso de los “treinta años gloriosos” -como el economista francés Jean Fourastié denominó a los años de desarrollo galopante en Europa y en otros lugares del mundo entre 1945 y 1975- la voz otra de Iván Illich se levantó para mostrar las contradicciones que, desde su perspectiva, resultaban evidentes en la recién nacida ideología del “desarrollo”, que acá resumimos con las palabras de su mentor, el presidente estadounidense Harry Truman en uno de sus discursos *a la cheminée*: “Nuestros recursos en conocimientos técnicos, que físicamente no pesan nada, crecen continuamente y son inagotables. Debemos hacer un esfuerzo mundial para garantizar la paz y la libertad. [...]. El viejo imperialismo -la explotación para beneficio ganancia extranjero- no tiene ya cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato justo y democrático”.

En este día, comentó Illich, la mayor parte de nosotros conocimos por primera vez la palabra “desarrollo” en su sentido actual. Esta palabra se ha convertido rápidamente en el credo que ha orientado, de manera incontrastable, todas las políticas de los estados, tanto de los ya “desarrollados” como de aquellos desde entonces definidos como “subdesarrollados”. Un credo que había empezado a exponer sus grietas hacia la mitad de los años setenta, pero que, a pesar de todo, sigue siendo vigente hasta nuestros días, aunque apuntalado por una interminable serie de adjetivos-muleta (“sustentable”, “duradero”, “integral”, “humano”... hasta llegar a la reciente proclamación del “etnodesarrollo”).

Illich empezó su batalla, al principio casi solitaria, contra este cáncer que penetraba también en las mentes

de muchos líderes revolucionarios del Tercer Mundo. En la introducción del libro *La Convivencialidad* escribía: “Sobre todo quiero mostrar lo siguiente: las dos terceras partes de la humanidad pueden aún evitar el atravesar por la era industrial si eligen, desde ahora, un modo de producción basado en un equilibrio posindustrial, ese mismo contra el cual las naciones superindustrializadas se verán acorraladas por la amenaza del caos”.

En un momento en que el desarrollo estaba anunciado como condición necesaria y suficiente para la paz, era ciertamente una herejía definir como “Alianza para el progreso de la pobreza” a la Alianza para el progreso, lanzada por el presidente Kennedy para el desarrollo de América Latina, con el fin de evitar repeticiones de la experiencia revolucionaria cubana. En efecto, afirmó Illich: “Una vez que el Tercer mundo se haya convertido en un mercado masivo para los bienes, los productos y las formas de procesamiento diseñado por y para los ricos, el subdesarrollo progresivo se torna inevitable. El automóvil familiar no puede transportar al pobre a la era de los jets, ni el sistema escolar proporcionarle una educación de por vida, ni el pequeño refrigerador familiar asegurarle una alimentación sana. Es evidente que en América Latina sólo un hombre de cada mil puede costearse un Cadillac, una operación del corazón o un título de licenciado” (2006:55).

La crítica a la sociedad industrializada

El desarrollo ha avanzado junto con la profundización de la sociedad industrial que había dado sus primeros pasos en la Inglaterra del siglo XVIII. La reflexión de Illich sobre este modelo de sociedad empieza examinando las herramientas que el hombre necesita para organizar su propia vida y modelar su propio ambiente. Cada

herramienta tendría que ser concebida y manejada para realizar una finalidad específica. “El hombre necesita de una herramienta con la cual trabajar, y no de instrumentos que trabajen en su lugar. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe [...]” Así la organización industrial, rebasado un cierto nivel, se torna destructiva. “En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. [...] La degradación de la naturaleza, la destrucción de los lazos sociales y la desintegración del hombre nunca podrán servir al pueblo”.

En una conversación de 1972 con el teólogo de la liberación Giulio Girardi, uno de los inspiradores del movimiento “Cristianos para el socialismo” y partidario del desarrollo, Illich afirma: “El socialismo es imposible en el modelo de producción industrial [...]. Éste contradice la racionalidad económica cuyo principio es el siguiente: producir más mercancía posible gastando lo menos posible. Las exigencias del funcionamiento de un aparato técnico exigen que las decisiones sean concentradas en pocas manos y nunca podrán ser entregadas a la gente”.

Pensando en el futuro de este modelo de producción, escribe: “Si queremos, pues, hablar sobre el mundo futuro, diseñar los contornos teóricos de una sociedad por venir que no sea hiperindustrial, debemos reconocer la existencia de escalas y de límites naturales. El equilibrio de la vida se expande en varias dimensiones, y, frágil y complejo, no transgrede ciertos cercos. Hay umbrales que no deben rebasarse” (2006: 373). Pero la sociedad industrial ha sobrepasado ampliamente estos límites. “El modo de producción industrial establece su dominación no sólo sobre los recursos y la instrumentación sino

también sobre la imaginación y los deseos de un número creciente de individuos. Es el monopolio radical generalizado, ya no el de una rama de la industria sino el del modo industrial de producción. El hombre mismo, en cierta forma, está industrializado” (*Ibidem*).

Se extiende entonces la pobreza modernizada, una pobreza que “no tiene que ser confundida con la distancia entre el consumo de los ricos y el de los pobres, cada vez más grande en un mundo donde las necesidades fundamentales son cada vez más determinadas por los productos industriales”. Esta pobreza depende de la creciente diferencia entre las necesidades creadas por la publicidad y las posibilidades concretas de adquisición de una gran masa de personas.

La gran crisis: una oportunidad para el cambio

Para Illich, la industrialización que siguió a las políticas de desarrollo preparaba ineluctablemente el colapso: “Yo no hago más que conjeturar sobre la agravación de la crisis. Pero puedo exponer con precisión la conducta a mantener delante y dentro de la crisis. Creo que el crecimiento se detendrá por sí mismo. La parálisis sinérgica de los sistemas alimenticios provocará el derrumbamiento general del modo de producción industrial. [...] Sería necesario ser geomántico para predecir qué serie de sucesos causaría el derrumbamiento de Wall Street y desencadenaría la crisis inminente. Pero no es necesario ser genial para prever que se tratará de la primera crisis mundial que cuestionará el sistema industrial en sí, en vez de localizarlo en el seno de ese sistema. Pronto se producirá un acontecimiento que tendrá como efecto congelar el crecimiento de los instrumentos. Llegado el momento, el estruendo del derrumbamiento obnubilará las mentes e impedirá escuchar la razón” (*Ibidem*).

Pero la crisis ofrece también una alternativa al apocalipsis. La palabra ‘crisis’, tal como Illich observa en *Desempleo creador* (1978) (en 2008), tiene una raíz griega que significa “cambio”: “Esta puede designar el instante de la elección, aquél instante maravilloso en el que la gente inesperadamente se da cuenta de las jaulas en las cuales se ha encerrado y de la posibilidad de vivir de forma diferente. Y esta es la crisis, en el sentido propiamente de elección, frente a la cual se encuentra hoy todo el mundo”.

Y además: “...se debe saludar a la crisis declarada de las instituciones dominantes como el amanecer de una liberación revolucionaria que nos emancipará de aquellas instancias que mutilan la libertad elemental del ser humano, con el solo fin de atosigar a cada vez más usuarios. Esta crisis planetaria de las instituciones nos puede hacer llegar a un nuevo estado de conciencia, que afecte a la naturaleza de la herramienta y a la acción a seguir, para que la mayoría tome el control” (*Ibidem*).

Se trata hoy de preguntarse: ¿son posibles el cambio radical y la *reconstrucción convivial* de la sociedad que Illich consideraba necesarios? La respuesta es importante para decidir si sus tesis deben rechazarse o asumirse como hipótesis fecundas de trabajo.

Los “indignados”: una nueva primavera

Desde hace varios años, la serie de crisis consecutivas, parciales, de distinta naturaleza, ha resquebrajado la confianza de la gente; pero la crisis económico-financiera en curso —con sus satélites de crisis aparentemente sectoriales pero en realidad estrechamente relacionadas entre sí— está abriendo grietas profundas en esta confianza porque afecta a un gran número de personas en sus posibilidades de supervivencia. “La mayoría silenciosa

hoy se adhiere totalmente a la tesis del desarrollo, pero ninguno puede prever su comportamiento cuando la crisis estallará”, afirma Illich. Sin querer determinar nada (la historia es un proceso abierto), preguntémonos por los acontecimientos actuales que Illich, a su vez, había previsto que sucederían hace algún tiempo.

Desde hace tiempo, diversos estallidos de protesta social han estado ocurriendo en el mundo, por acá y por allá. Apagados en un lugar se vuelven a encender en otros. Raúl Zibechi hace un interesante análisis de los acontecimientos en las periferias de las grandes ciudades latinoamericanas³ (el *caracazo* en Caracas, los levantamientos en El Alto...), pero también en otros lugares, estallidos repentinos trastornan los gobiernos e imponen nuevos análisis: Seattle, Génova, Praga, Londres... Sin mencionar las rebeliones más consistentes y de largo plazo como la insurrección zapatista de 1994.

Mas ahora estamos frente a un fenómeno extenso. El 2011 ha sido un año de grandes contestaciones sociales a nivel global, estalladas el 15 de mayo en España con el movimiento de “Los indignados” de Plaza del Sol en Madrid, con su lema “¡Democracia ya!”, y en Grecia con las imponentes manifestaciones de Plaza Syntagma, las cuales se han extendido en la otra orilla del Mediterráneo con las primaveras árabes, primeramente las de Túnez y Egipto, que se retoman en los Estados Unidos con el movimiento “Occupy Wall Street” y finalmente desembocan en Europa con las manifestaciones del 15 de mayo de 2012 en Frankfurt, Zagreb y Sarajevo en los Balcanes, después de haber tocado Chile, Israel, Filipinas y Corea. En Italia desde hace años un valle entero está en

resistencia, “la Val di Susa”, que se ha levantado contra el inútil y muy costoso (en los dos sentidos: financiero y ambiental) ferrocarril de alta velocidad Turín-Lyon. Enlistar las manifestaciones contra los gobiernos sería aún más largo.

En el manifiesto para la convocatoria de la primera ocupación de calles y plazas, el 12 de mayo en España se lee: “Reclamaremos con total firmeza y de un modo no violento la justicia social, la distribución de la riqueza y una ética pública, mientras condenamos la pobreza, la desigualdad, la devastación medioambiental y la corrupción, como herramientas de sometimiento de los poderosos sobre las sociedades. No pararemos hasta conseguir nuestros objetivos, los del 99% de la población. Saldremos a la calle una y otra vez, hasta que podamos decidir entre todos el mundo en el que queremos vivir. ¡Queremos un cambio global!”

En el manifiesto de Occupy Wall Street se afirma: “Nosotros, la Asamblea General de la Ciudad de Nueva York que ocupa Wall Street en Liberty Square, les instamos a que reivindiquen su poder. Ejerzan su derecho a reunirse pacíficamente; a ocupar el espacio público; a crear un proceso para gestionar los problemas a los que nos enfrentamos; y a generar soluciones accesibles para todos”.

Y cerca de estas protestas más vistosas, otras insurrecciones más silenciosas y tal vez más arraigadas se multiplican —a nivel individual, familiar o de grupo— en la esfera de los estilos de vida, de las relaciones comunitarias y de las producciones vernáculas: regresar a la tierra con pequeños huertos individuales o colectivos en las periferias de muchas ciudades europeas, mientras en algunas grandes metrópolis del mundo se realizan huertos comunitarios en terrenos abandonados o en

³ Zibechi, Raúl, *Territorios en resistencia*, Buenos Aires: Lavaca editoras, 2008.

azoteas de grandes condominios. Crecen los números de grupos de compra solidarios, las tiendas de comercio justo, las monedas locales, las experiencias de *cohousing*, los bancos del tiempo... En otros lugares se consolida la experiencia de las “fábricas recuperadas”, así como los zapatistas en Chiapas experimentan en los caracoles la forma más radical de ejercicio del poder desde abajo. La soberanía alimentaria se convierte en la bandera de organizaciones campesinas al mismo tiempo que a nivel mundial se presencia el “regreso de los campesinos”.⁴

Cómo escribe Eric Toussaint, presidente del CADTM (Comité para la Anulación de la Deuda del Tercer Mundo): “El porvenir de la primavera árabe, del movimiento de los Indignados y de Occupy Wall Street es muy difícil de predecir. [...] Todavía la historia es un proceso abierto. La capacidad de desarrollar la autoorganización de los oprimidos será decisiva”.⁵ Comprender la verdadera naturaleza de la crisis y la radicalidad necesaria de un cambio libertador, es la condición para que este proceso no sufra cooptaciones y no sea reabsorbido. Illich advertía el riesgo: “Una ideología común no crea una mayoría, no tiene eficacia sino a condición de arraigarse en la interpretación del interés racional de cada uno y de dar a este interés una forma política. La acción política de la persona frente a un conflicto social esencial, no depende de la ideología aceptada previamente, sino de dos factores:

- El estilo que marcará la transformación del conflicto latente entre el hombre y la herramienta en una crisis abierta, que exija una reacción global y sin precedente.

⁴ Pérez-Vitoria S., *Les paysans sont de retour*, París: Actes Sud, 2005.

⁵ Toussaint, Eric, “Indignadas e indignados del mundo entero: Unámonos”, 2012.

-El surgimiento de una multiplicidad de nuevas élites que puedan proveer una nueva forma interpretativa y hasta cierto punto inesperada sobre las líneas de interés” (*Ibidem*).

Y afirmaba con lucidez: “En realidad la salida de la crisis inminente depende de la aparición de élites que no se dejen recuperar”.

Consonancias

Muchos de los análisis de Illich encontraron espacio en el debate cultural de los años sesenta y setenta. Más tarde las voces se atenúan con la salida del gran escenario del mundo del personaje que las había alimentado. Hacia 1980 la voz de Illich se hizo más silenciosa y su vida más apartada, pero no disminuyó su compromiso intelectual y no desapareció su presencia en algunos espacios públicos de diferentes lugares del mundo. Hoy estos análisis vuelven a ser actuales.

Entre las consonancias iniciales nos gusta recordar que en Italia Pier Paolo Pasolini, otro personaje incómodo, diferente de Illich por su recorrido intelectual pero coincidente con él en algunos temas relevantes, había entendido también el cambio profundo creado por la sociedad industrial y por el consumo de masas: “quien ha manipulado y radicalmente (en sentido antropológico) mutado las grandes masas campesinas y obreras italianas es un nuevo poder que es difícil para mí definir, pero del cual estoy seguro que es el más violento y totalitario de todos los que han existido: este (nuevo poder) cambia la naturaleza de la gente, entra en lo más profundo de las conciencias. Por lo tanto, debajo de las elecciones conscientes, hay una elección forzada, ahora ya común a todos los italianos; la cual no puede más que deformar las primeras”.

Pasolini había leído a Illich y lo apreciaba, aunque nunca lo conoció en persona. Con referencia a él escribió: “yo había decidido no usar en mi cuento ninguna sagacidad que pudiese interrumpir una normalidad diría casi severa, para no decir hasta austera. “Austera” en el sentido en que usan esta palabra Aristóteles y Tomás de Aquino, citados por Iván Illich en *La convivencialidad*. Y yo vivo efectivamente [...] la alegría del empleo de la herramienta convivencial. Conozco la ‘convivencialidad’ o la ‘Mitmenschlichkeit’. Por lo tanto soy austero. “*Austeritas secundum quod est virtus non escludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas: unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus, lib. 4 Ethic. cap. VI, amicitiam nominat, vel ad eutrapeliam, sive jocunditatem*” (*Summa Theologica*).⁶ El lector que conozca así sea un poco a [...] Iván Illich, entenderá que no es sin razón que yo lo cito en esta primera serie de notas sobre mi obra”.

Pasolini, como Illich, fue acusado de ser un conservador nostálgico del pasado. A diferencia de Illich, no había previsto la posibilidad de una crisis como oportunidad para el cambio, tal vez porque falleció prematuramente de manera violenta en 1975, a los 53 años de edad. Pero ambos, mirando hacia el pasado, habían entendido lo valioso que se tiraba junto al agua sucia, en nombre del “desarrollo”. Hoy se empieza a advertir la necesidad de recuperar lo que ha sido apresuradamente archivado.

Volviendo al presente, son muchos, con o sin referencia explícita a Illich, quienes empujados por las

⁶ *La austerioridad virtuosa no descarta el deleite, sino lo que es superfluo y excesivo: así le corresponde la afabilidad, llamada por los filósofos amistad, urbanidad, serenidad de alma.*

grietas más profundas del sistema, recorren caminos al menos en parte convergentes. Citamos a uno de ellos, porque la lista sería laboriosa: Richard Sennet con sus recientes trabajos, *El hombre artesano* (2008) y *Juntos* (2012).

Existen también en algunos movimientos sociales o corrientes de pensamiento actuales coincidencias interesantes con Illich. Cuando advierte cómo la pretensión utópica de “vivir mejor” estorba el “vivir bien”, está en sintonía con uno de los lemas del “buen vivir” de los pueblos originarios andinos, y cuando afirma que “Yo no quiero dar recetas para cambiar al hombre y crear una nueva sociedad, y no pretendo saber cómo van a cambiar las personalidades y las culturas. Pero sí tengo una certeza: una pluralidad de herramientas limitadas y de organizaciones convivenciales estimularía una diversidad de modos de vida, que tendría más en cuenta la memoria, es decir, la herencia del pasado, o la invención, es decir la creación” (*Ibidem*) está, en cierto sentido, en sintonía con el lema zapatista: “Un mundo donde quepan muchos mundos”.

Y además, cuando escribe: “Oigo proponer que con este objeto debemos explicitar la estructura formal común a los procesos de decisión ética, legal y política: es ella la que garantiza que la limitación y el control de las herramientas sociales serán resultado de un proceso de participación y no de los oráculos de los expertos” (*Ibidem*) está en sintonía con el actual pensamiento de la ciencia llamada “post-normal” que auspicia el reconocimiento de un rol activo de los ciudadanos en las principales decisiones en el campo científico, en todos aquellos casos en que existan dudas sobre las consecuencias negativas de algunas decisiones de los científicos. Un ejemplo es el de los experimentos

científicos sobre el cyborg, encaminados a la creación de organismos biológico-ciberméticos, tema que Illich trata en el curso de su conversación con Cayley.

La caja de herramientas de Iván Illich

Una de las preguntas más frecuentes, típicas de quien está acostumbrado a recibir, por hábito o comodidad mental, fórmulas pre-fabricadas, es la de quien, después de un primer acercamiento apresurado al pensamiento de Illich, pregunta, por ejemplo sobre la crisis: “En fin, ¿cuál es la solución que Illich propone?”. La respuesta generalmente lo desconcierta: Illich no propone ninguna solución. Ofrece sus herramientas para que cada uno construya su propia respuesta. “No pretendo otra cosa que ofrecer una metodología que permita detectar los medios que han sido transformados en fines. [...] De nada me serviría ofrecer una ficción detallada de la sociedad futura. Quiero dar una guía para actuar y dejar libre curso a la imaginación. La vida dentro de una sociedad convivencial y moderna nos reserva sorpresas que sobrepasan nuestra imaginación y nuestra esperanza. No propongo una utopía normativa, sino las condiciones formales de un procedimiento que permita a cada colectividad elegir continuamente su utopía realizable. La convivencialidad es multiforme. No he de proponer aquí un tratado de organización de las instituciones, ni un manual técnico para la fabricación de la herramienta justa, ni un modo de empleo de la institución convivencial, desde el momento en que no pretendo vender una tecnología ‘mejor’, ni soy propagandista de una ideología. Sólo espero definir los indicadores que hacen guíños cada vez que la herramienta manipula al hombre, con el fin de poder proscribir la instrumentación y las instituciones que destruyen el modo

de vida convivencial. Este manifiesto es pues guía, detector para utilizarlo como tal” (*Ibidem*).

La crisis que hoy vivimos no es sólo económica, energética o ambiental. Es crisis de los paradigmas fundantes de la modernidad. Illich había explorado con inusitada agudeza sus raíces históricas y su atormentado recorrido. Sin quererlo mitificar —él mismo con el pasar de los años había actualizado y corregido sus análisis— su lectura ofrece herramientas valiosas para la comprensión. Recordando los diez años de intensa vida del CIDOC, Jean Robert y Javier Sicilia escribieron: “Fueron tiempos de efervescencia intelectual. En los seminarios y en los escritos de Illich se elaboraron conceptos de los cuales algunos se han vuelto de dominio público: la contraproductividad, el monopolio radical, la colonización del sector informal, la convivencialidad, la diferencia entre ley prescriptiva y ley proscriptiva, las coaliciones de ‘ciudadanos semejantes afectados’, los valores vernáculos, para nombrar algunos de ellos, sin olvidar el principal, el concepto mismo de herramienta. Se trataba de constituir ‘una caja de herramientas intelectuales para los grandes debates maduros de fin de siglo’. Esos grandes debates maduros se atrasaron, pero no se volvieron menos necesarios: por esto tenemos que cuidar el herramiental crítico elaborado entonces. Cada hombre moderno debería cuestionar las certidumbres modernas en su foro interior. El que lo quiera encontrará instrumentos en la obra de Iván Illich”.⁷

⁷ Sicilia, Javier y Robert, Jean, “Iván Illich”, en *Letras libres*, No.27, marzo, 2001.

Quehaceres ante la crisis¹

Martina Kaller-Dietrich

La crisis se arraiga en el fracaso de la empresa moderna, a saber: la sustitución del hombre por la máquina
(2006: 375)

Iván Illich (1926-2002) parece dar así la bienvenida a la crisis, no para celebrar la que golpea a las personas sino para advertir la de las instituciones que la generan. Expone la relación entre la centralización de la producción y de la administración y la dependencia de ellas en que ha caído la gente. Illich invita a invertir esta relación abandonando “el gran proyecto que se ha metamorfoseado en un implacable proceso de servidumbre para el productor y de intoxicación para el consumidor” (*Ibidem*).

Una línea directriz de muchos de los ensayos de este importante crítico social era el tema de la escasez causada por la administración institucional –tanto pública como privada– de la existencia. Investigó el régimen de la escasez y su historia. Al ser un acerbo crítico de las instituciones modernas, Iván Illich se involucró personalmente en los debates de su época sobre la educación, el desarrollo, la energía, la salud y otros más. Analizó la suerte de chantaje y de extorsión a los que la

¹ Una primera versión de este texto se publicó en *Educación Comunal*, núm. 3, febrero de 2010, Oaxaca.

escuela, el hospital, la red de distribución de la energía y la autopista someten a sus usuarios. En la biografía de Iván que publiqué recientemente² trato precisamente de esclarecer los nexos entre sus ideas, los acontecimientos de su vida y la recepción de su obra.

Los libros que escribió en la década de 1970 fueron traducidos a muchos idiomas. Sus conferencias de aquellos años atraían a un público crítico muy amplio y fue muy aclamado por los jóvenes críticos de izquierda. Pero cuando éstos obtuvieron escaños en los parlamentos europeos o asumieron responsabilidades gubernamentales, sus ideas les parecieron de repente demasiado pesimistas y radicales. Empezaron a ver al pensador que tanto habían admirado como un tipo original pero sólo bueno para gritar en el desierto. Y pronto, cuando se levantaron los vientos de la globalización, se hizo el silencio y todo se quedó en calma a su alrededor.

Ahora bien, es posible que este vacío se deba en gran parte a que Illich se adelantó a su tiempo. Las claves que dio para la compresión de la sociedad de los años setenta se aplican más visiblemente a la crisis actual que a la crítica de la sociedad, en general autosatisfecha, de entonces. Por ello es hoy cuando hay que leer *Energía y Equidad*, por ejemplo. La modernización no funciona sin incrementos en el consumo de energía, que aumentan inevitablemente la contra-productividad de las principales instituciones de la sociedad industrial: las escuelas destruyen las ganas de aprender, los hospitales enferman y las autopistas inmovilizan en congestionamientos cada vez más endémicos, los profesionales desvalorizan las capacidades de subsistencia de la gente. La concentración

de caballos-vapor bajo los asientos de pasajeros privilegiados generaliza la inequidad en nombre del progreso técnico. Además, ya se trate de la industria automotriz, de los servicios hospitalarios o de las escuelas, la gente pasa cada vez más tiempo y gasta más en el esfuerzo de mantenerse a la altura de las exigencias de las nuevas técnicas y trabaja bajo condiciones cada vez más inhumanas.

Illich hablaba de la utilidad marginal decreciente de las mercancías y los servicios modernos, y de la polarización social debida a la sobre-especialización compulsiva, particularmente aguda en las sociedades llamadas “en desarrollo”. La dependencia esclavizante hacia las máquinas, las escuelas y las otras grandes instituciones se convierten en los cimientos (y en la estructura) de una “dictadura de los expertos” que inevitablemente genera más dependencias de sus servicios. Los profesionales extienden su dominio sobre casi todas las esferas de la vida cotidiana y atan a las personas a patrones de conducta adaptados a las herramientas de las nuevas expertocracias y a las instituciones que ellas controlan.

Los miembros de la Nueva Izquierda que habían seguido los análisis de Illich en los felices años setenta menos aún lo quisieron oír cuando les demostró que el proyecto “socialista” que buscaba un reparto igualitario de bienes y servicios producidos industrialmente, llevaba de manera inevitable a incrementar la dependencia de la gente hacia mayores consumos de energía y a su sumisión bajo la bota de los expertos. Hoy en día es posible clarificar la postura de Illich con base en un caso concreto que se está convirtiendo rápidamente en noticia de Moscú a Düsseldorf: ahora que la creciente demanda de gas convierte a este producto en relativamente escaso en el

² Martina Kaller-Dietrich, 2008, *Ivan Illich (1926-2002). Sein Leben, sein Denken. Weitra*. Verlag der Provinz.

mercado europeo, es cada vez más evidente que tanto la producción como el modo de vida industrial, al aumentar la demanda de gas, hacen que las personas sean más dependientes de su suministro, el cual debe efectuarse a través de una complicada red cuya seguridad requiere a su vez de creciente control social y político. Con ello, la red de suministro se vuelve también instrumento de expropiación de libertades y de chantaje político. Mientras fluye el gas –y se puede decir lo mismo del petróleo o de la gasolina– millones de personas están a salvo de tener frío en sus casas y pueden llegar cada día a sus puestos de trabajo para obtener los medios que les permitirán adquirir más bienes de consumo. Pero, en este sistema, hasta calentar una taza de café requiere de toda la infraestructura de distribución que hace llegar el gas –o la electricidad– a los consumidores. Al depender todo el mundo de este sistema, ninguna restricción de las libertades civiles pretendidamente orientada a garantizar su seguridad será demasiado severa, ni se sentirá como demasiado pesado ningún gasto público destinado a modernizarlo. Pero, ¿que le quedará a la gente cuando los atropellos a las libertades civiles se hagan intolerables o cuando ya no haya dinero para la modernización del sistema o su simple mantenimiento? ¿Qué haremos?

Anticipándose a esta pregunta, Illich se refería a las redes multiformes de la solidaridad y hablaba de *convivialidad*. En una sociedad de vida digna, es decir convivial, la herramienta moderna estaría al servicio de las personas que conforman la comunidad y no al servicio del poder o de los especialistas, expertos y profesionales. No es la herramienta en sí –ya sea la máquina, el hospital, la escuela, el automóvil o el gasoducto– la que destruye la autonomía personal y crea esclavos y amos. Pero su uso ilimitado restringe el radio de acción de las personas

y de los grupos. Cuando las instituciones dominantes – como el sector financiero, las redes de suministro de la energía o la regulación de la distribución de los bienes y servicios por el Estado y el mercado– entran en crisis, Illich parece no tener miedo de dar la bienvenida a la crisis. Saluda en ella el posible punto de inflexión en el camino hacia la *inversión institucional* liberadora. Pero no piensa que el viraje propuesto será fácil. Consistirá en un giro político radical que, para él, por muy difícil que sea, es pensable y realista. En el contexto de normalidad autosatisfecha del cual estamos apenas despertando, sus propuestas radicales le valieron el calificativo de “utópico” que le aplicaban en un sentido denigrante. Pero tuvo el valor de insistir. Como todos los dogmas económicos y políticos, también el de la necesidad del crecimiento económico podrá llegar a tambalearse. Hoy, es urgente ver cómo puede ser abandonado. A la luz de los nuevos hechos, se vuelve algo muy realista decir que una auto-limitación razonada podría conducir “a que un número creciente de personas haga más con menos” (2006:387), lo que para Illich es una alternativa viable al crecimiento. Implica una revisión de la forma de pensar de los privilegiados, es decir, prácticamente, de cada lector de este artículo, y una redefinición de lo políticamente posible que tenga más en cuenta lo que, para los pobres, siempre ha sido factible.³

Ahora bien, el punto focal de la mirada de Illich no era el carácter de los individuos o de la comunidad, sino la estructura de la herramienta, palabra que designa, en el

³ A lo que Illich se refiere es a que los grupos humanos hagan más cosas con menos recursos económicos o de otro tipo que no estén al alcance de su mano. De ninguna manera se refiere a los intentos demagógicos de los gobiernos de querer hacer más invirtiendo menos, con grave perjuicio del pueblo.

sentido más amplio, todo lo que es medio para un fin. ¿Es la herramienta rígida y única en todo el mundo o flexible, multiforme y adaptable al cambio? ¿Las formas de usar las herramientas son inevitablemente iguales o son diferenciadas? Todas las instituciones implicadas en el suministro a gran escala de la energía, tanto las que están organizadas por el Estado como las del sector privado, necesitan en todas partes los mismos instrumentos; se parecen en todo el mundo. En cambio, los pobres y sus herramientas son diferentes de región en región, de un barrio al otro, de pueblo en pueblo. Hasta para calentar leche han inventado varias maneras. Pero no es la diversidad en sí la que da equidad. “La herramienta es convivial en la medida en que cada uno puede utilizarla sin dificultad, tan frecuentemente como él lo deseé y para los fines que él mismo determine. El uso que cada quien haga de ella no invade la libertad de otro (...). Nadie necesita de un diploma para tener el derecho de usarla a voluntad” (2006:397). En comparación con los instrumentos de manipulación, la herramienta convivial tiene un radio de acción limitado y no puede ser global, ni siquiera unificada a escala nacional. Por lo tanto, las redes de distribución del gas y de la gasolina no son conviviales, y lo son aun menos las formas de uso y de distribución que permiten. No son “malas” en sí, pero otra vez, su carácter monopólico, su escala ilimitada y el carácter casi religioso de la creencia en sus bondades las vuelven contra-productivas y generadoras de cada vez más y mayores inequidades. Es en este sentido que hay que saludar a la crisis, porque evidencia la incapacidad de la economía para asegurar la subsistencia de la gran mayoría de la gente de este mundo. Entonces, ¿qué recomienda Illich para que vuelvan a florecer tanto las formas tradicionales de solidaridad autónoma como la

convivialidad que podría fomentar el uso equitativo de ciertas herramientas modernas?

“Autolimitación” o “renuncia” son otros dos llamados de Illich que se hicieron muy impopulares porque fueron mal entendidos. No son para nada invitaciones a morir de frío en su casa o a dejar de calentar su leche o su café. Significan simplemente: dejar de usar, de mantener y de ampliar instrumentos centralizadores, monopolizadores y creadores de dependencias: “Los criterios de la convivialidad no son reglas aplicables mecánicamente, son indicadores para el quehacer político (...). Indican sobre todo lo que debe ser evitado”.⁴ ¿Qué significa esto concretamente? El ejemplo de América Latina es rico en enseñanzas al respecto. Aquí la crisis económica y financiera es latente desde hace por lo menos treinta años. Mal que bien, mucha gente ha aprendido a arreglárselas en la crisis permanente. Illich lo sabía de primera mano, pues vivió más de un tercio de siglo en México y aprendió a pensar entre los pobres de este país.

Podemos ilustrar esta manera de pensar de los pobres con ejemplos de “La Otra Campaña” de los neozapatistas, que los delegados de los insurgentes hicieron pasar por todo el país durante las elecciones presidenciales del 2006. La gente que acudía a las asambleas de “La Otra” se juntaba para buscar respuestas concretas a preguntas urgentes. Por ejemplo, ¿qué hacer cuando el recibo de pago de la electricidad sube por los cielos? Los debates eran largos y, en muchos casos, las respuestas unánimes. Hubo hogueras públicas, verdaderos *autos de fe* en los que se quemaron recibos de luz. La respuesta de las compañías y del gobierno no tardó en llegar: cortaron la conexión de los recalcitrantes y afiliados “morosos”.

⁴ Ibidem, p. 58 de la edición alemana.

Es a partir de estos cortes como las discusiones sobre la herramienta “cable de luz” empezaron a tocar fondo. Los bienes naturales del territorio: los suelos con minerales, su flora y fauna, las aguas con sus peces, el aire y su pureza amenazada, son *propiedad del pueblo*, así lo estipula la Constitución mexicana. ¿Quién construyó las presas, las plantas eléctricas y las redes de distribución? Trabajadores mexicanos, y desde hace mucho tiempo. La pregunta acerca de quién tiene el derecho de disponer de la electricidad y de las instalaciones que la producen y la distribuyen no tardó en encontrar una respuesta clara. Pero las palabras de las asambleas no fueron evidentemente capaces de decir qué hacer en concreto a la gente que no podía pagar la cuenta. Lo que faltaba en los debates se encontró en la acción. En México, mucha gente vive en barriadas, los púdicamente llamados “asentamientos humanos irregulares”, esos barrios de los pobres a los cuales llegan cotidianamente nuevos habitantes. En el asunto del alto costo de la energía eléctrica muchos prefirieron buscar alternativas como obtener alimentos frescos cada día en vez de conservar comida vieja en un refrigerador. Pero otros se valieron de una herramienta sencillísima, aunque puede ser peligrosa si no se usa bien: un aparato hecho con dos especies de pinzas, que los mexicanos llaman “diablo”, y que se conectan a dos cables conductores de la energía eléctrica, de manera que se obtenga un polo positivo y otro negativo. Algunos metros de cable aislado completan el dispositivo. Como la mayoría de los que “ordeñan” así los cables públicos viven en casas que no son reconocidas por el gobierno, y por lo tanto no pueden pretender tener ni una conexión de “luz” y ni siquiera una dirección oficial, tampoco les llegan los recibos de luz. Estamos hablando de tácticas de supervivencia “cocinadas al calor”. Sólo es un ejemplo,

no un modelo por generalizar. Hay otros, unos muy ingeniosos, adaptados a condiciones locales, algunos inimitables. La convivialidad no se deja ideologizar ni globalizar en la práctica. Pero sus criterios son pragmáticos y contagiosos.

Cuando jóvenes intelectuales escriben que “el giro hacia una sociedad convivial no necesitaría menos que una revolución copernicana de los sistemas de valores”, Illich hubiera estado seguramente de acuerdo, pero hubiera podido añadir que “esos giros sólo se cumplen lentamente”.⁶

Y creo que tampoco me hubiera contradicho cuando afirmo que la crisis puede acercarnos a una multitud de expresiones prácticas de convivialidad.

⁶ Aram Ziai, Cord Jakobeit, Ivan Illich “Kritik am westlichen Entwicklungsmodell”, *Entwicklungstheorie: Wer ist wer?* 39 serie, *Entwicklung und Zusammenarbeit* 44/2, 74.

Un filósofo y pensador radical en Cuernavaca

Jean Robert

I. Las voces del terruño

Las lecciones de Ocotepec

El pueblo de Ocotepec es una comuna indígena de la Sierra Madre Mexicana. Cuernavaca, la gran ciudad vecina, ha crecido tanto que ha llegado a rodear completamente el pueblo. La ley de conurbación permitió que, tal como el pez grande que se traga al pequeño, la urbe absorbiera al pueblo. Pero no contaban con la capacidad de resistencia de los campesinos indígenas. Ocotepec sólo se rige de palabra por las leyes municipales y estatales, que acata en la medida en que no lo puede evitar. El corazón de los ocotepenses está con la tradición, una palabra que mencionan frecuentemente. En lo que más importa, se rigen por "usos y costumbres".

En los últimos años la cultura del pueblo ha empezado a dar señales de agotamiento. Ciertas autoridades consuetudinarias se han dejado corromper por la política de partidos y cártelos que, si bien en el pueblo se prefiere no nombrarlos, han establecido aquí sus infames "casas de seguridad". Esperemos que, a medida que la política de partido vaya perdiendo credibilidad, en medio de la corrupción política general, vuelvan a fortalecerse los

usos y costumbres del pueblo. Este retorno a la autonomía puede ser la única salvación de la perdida de credibilidad de la democracia representativa y partidista fundada en mayorías fabricadas. Como muchos pueblos mexicanos, la comuna de Ocotepec ha sido, es aún y, sobre todo, puede volver a ser, elemento de una alternativa a la desolación en la que ha caído nuestra nación.

El escritor en el pueblo

A fines de los años sesenta, un extraño habitante de Ocotepec, desgarbado como un adolescente y maestro de sus movimientos como un bailarín, empezó a atraer la atención de la prensa internacional. Su muy ligero acento eslavo-germánico no necesitaba señalar que “no había nacido aquí”, porque su talla esbelta y su perfil aguileño ya se habían encargado de anunciarlo. Ocotepec fue para él un refugio contra los embates de medios ávidos de noticias a quienes él evitaba cuidadosamente revelar su escondite. Recordarlo hoy, después de cuarenta años, es mantener a distancia los rumores póstumos de su fama y restituye al hombre en su humanidad. Hacerlo en la perspectiva del pueblo es mejor, porque revela la gran humildad de un vecino -un prójimo- siempre dispuesto a aprender del otro.

A la hora de tomar la pluma -que él consideraba como su “voz pública”-, lograba hacerse el intérprete de un sentido común burlado en los foros del mundo de arriba. Su voz estaba en profunda disidencia con la de los ricos, la de los capitalistas y la de los profesionistas sabelotodo. En sus mejores momentos, se armonizaba con las *vozes del terruño*, con las palabras llanas propias de comunidades pobres cuyas riquezas provenían de saberes inmemoriales arraigados en su suelo atávico. Voces que celebraban las riquezas desvaloradas de territorios que,

salvo muy pocas excepciones, todos los economistas del mundo moderno –sí, *capitalista, ¿acaso hay otro?*– ya se empeñaban en hacer olvidar, para que políticas extractivas los pudieran vaciar de sus habitantes, su fauna, su flor: su sustancia, antes de atacar sus elementos: su “bioplasma”, sus minerales, sus aguas.

En Ocotepec, nadie lo llamaba el extranjero, y menos aún el gringo. Era don Iván. En el barrio de los Ramos, todos lo conocían también como “el escritor”. En los años en que había compartido las suertes de los lugareños, muchos hombres le habían hecho el honor de hacerlo su compadre. Conocía a cada vecino, compartía fiestas y celebraciones en la capilla del barrio. Entablaba conversaciones con hombres y mujeres de todas las edades.

El escritor era también historiador. Conocía a los filósofos de los siglos XII y XIII como si fueran amigos personales y leía y, de tener interlocutores, hubiera podido hablar con toda fluidez su lengua tan flexible y maleable, el latín medieval. Con sus amigos del barrio, este historiador era sobre todo un estupendo narrador. Era capaz de entrelazar sin la menor pedantería acontecimientos recientes en el pueblo con maneras de ver propias de otras edades, por ejemplo la percepción de la diferencia entre las herramientas de las mujeres y las de los hombres. Al joven que no hubiera captado el alcance de su observación sobre *el género de las herramientas*, ayer y hoy, le hubiera podido proponer, como una especie de experimento mental, imaginarse penetrando en la cocina de una casa del pueblo durante la preparación del mole y acercándose a la olla con una cuchara en la mano. De ser lugareño, el joven no hubiera podido ignorar que seis o más mujeres se hubieran precipitado sobre él para quitarle de la mano un utensilio que, sobre todo en un día

de fiesta, requería una mano femenina. Y multiplicaba los ejemplos. Había herramientas “tan de hombres” y “tan de mujeres” que los habitantes del pueblo, en los ya lejanos años de 1970, evitaban instintivamente “cruzarlas”. Una mujer vista en la calle con un machete en la mano hubiera proclamado que no tenía hombre en casa. O un hombre con una canasta colgada del brazo, que no tenía mujer.

A los que dudaban que estas distinciones no fueran ideas, sino *percepciones* arraigadas en lo más profundo de la carne, el escritor, en aquellos años, aun hubiera podido traer a colación la certeza con la que cada lugarezco era capaz de sentir de cualquier alimento o remedio, pero también de cualquier mal físico o moral, si era “frío” o “caliente”.

Como decía una vecina del barrio: “aquí, frío y caliente no tienen nada que ver con la temperatura: no hay nada más caliente que el hielo”. Este par de opuestos, como otras “dualidades” propias a la cosmovisión indígena -tierra vs cielo, muerte vs vida, noche vs día, mujer vs hombre- fundaba un profundo sentido de la proporcionalidad entre “contrarios no excluyentes” que, en todos los pequeños y grandes actos de la existencia, había que combinar en la justa medida.

Años más tarde, el escritor se acordaría de las lecciones de Ocotepec cuando, en medio de otros amigos, en otro país, empezaría a elaborar ideas sobre la justa medida, lo adecuado, el sentido común, la complementariedad, en breve la *proporcionalidad* y su ahogamiento sistemático, bajo la capa de plomo del pensamiento único, dictatorial y sin matices, de una modernidad que sobra definir como capitalista, porque, oficialmente, no hay otra.

Percibir la vivacidad imperceptible de los seres bajo una chapa de plomo

Lo que vive, la vivacidad de lo que mañana ya no estará, se puede percibir en sonrisas fugaces. Lo que está aún intensamente vivo se encuentra en los silencios en medio de frases compungidas, en los intersticios: entre los adoquines donde crece el pasto, en las grietas de los muros de cárcel que dejan penetrar un rayo de luz. Está más allá de misteriosos vados que los valientes se atreven a cruzar para descubrir tierras incógnitas. En sus exploraciones, el escritor siempre recordará y añorará el sentido común y la vivacidad de la gente del pueblo en el que siempre conservará una choza donde se refugiará, a veces, por un medio invierno.

Alrededor de 1973 o 1974, el escritor me leyó pasajes del *Reto al Tepozteco*, en la traducción de Ángel Garibay. Pudo aprender suficiente náhuatl para cotejar expresiones originales con su versión castellana. Lo que le fascinaba era la vivacidad de las expresiones del sentido de “habitar su propio cuerpo” que manifestaban el Tepozteco recién convertido y sus compañeros supuestamente más fieles a la vieja cosmovisión que lo venían a amonestar. En cierto momento, el nuevo cristiano invita a sus contrincantes a abrir grandes sus bocas, a tragárselo entero, a degustarlo, para saber quién era él realmente y percatarse de que no había traicionado a su pueblo ni su modo de percibir el mundo.

Como historiador, el escritor no creía en las historias que alababan “el progreso continuo e irreversible de la humanidad” y, sobre todo, no consideraba las épocas del pasado como preparaciones a las glorias de la modernidad. Él llamaba *historia de desarrollo* al estilo de historia que sólo busca en otras épocas vestigios primitivos de lo que hoy gozamos o padecemos en forma “madura”. Inmune a

toda moda, parecía siempre haber sabido que las épocas pasadas nos dan desdeñosamente la espalda y que lo esencial de sus vivencias se encuentra fuera de nuestro alcance, lejos de los rieles en gran medida imaginarios que, de ellas, parecen llegar a nosotros como a un inevitable destino. Pensaba que el historiador debe despojarse de sus certidumbres modernas, dejarlas en el vestuario, y adelantarse en el pasado libre de certidumbres de **otro tiempo** –el nuestro. A las “historias de desarrollo”, que contabilizan la acumulación de ganancias materiales, oponía -sin decir por supuesto que *todo* lo era- “historias de pérdidas”. Pérdidas de acuidad de las percepciones, de “presencia a sí mismo”, embotamiento de la percepción de su propia carne palpitante, vibrante y pasajera, que sólo vive un momento en la tierra. Gozaba del exquisito sentido de la unicidad del momento que, más de medio siglo antes de la Conquista, cantaba Netzahualcóyotl, el rey-bardo de Texcoco, cuyos versos su nieto transcribiera en letras latinas:

¿Es que en verdad se vive aquí en la tierra?

¡No para siempre aquí!

Un momento en la tierra,

si es de jade se hace astillas,

si es de oro se destruye,

si es plumaje de ketzalli se rasga,

¡No para siempre aquí!

Un momento en la tierra.

El escritor, definitivamente, no hubiera podido ser un desarrollista que promete al “subdesarrollado” volverlo parecido a él, si sólo aceptara lavarse de todo remanente de su cultura ancestral. No hubiera podido ser un educador que decreta que todo lo que se aprende fuera de su control

carece de valor. Tampoco podía ser un planificador o un ingeniero que pretende poner un mundo enteramente construido en lugar del mundo natural, *dado*, y gratuitamente; ni un médico, empeñado en destruir toda autonomía en la higiene personal en pro de servicios de salud administrados. Vislumbraba un profundo conflicto entre la economía y la cultura y temía su agravamiento. Defendía la autonomía, en la que veía el fundamento de las culturas, contra su contrario, la heteronomía. Sin embargo, su propuesta política no era la de una autonomía absoluta, “químicamente pura”. Buscaba las condiciones de realización de una autonomía complementada por medios heterónomos que no la sustituyeran ni la destruyeran. Hablaba de la posibilidad -que la modernidad niega- de una *sinergia positiva entre autonomía y heteronomía*. Recordemos que se es autónomo cuando se rige por su propia regla, norma o ley, y heterónomo cuando se somete a la ley de otro, lo más frecuentemente anónimo. Insistía en que *no hay ética sin autonomía*. La sociedad industrial agobiaba la autonomía bajo la oferta de confort heterónomo. Es la razón por la que no podía ser ética.

La modernidad

El escritor medita. Antes de asentarse en Ocotepec, ha viajado. Ha cruzado América latina a pie, de Chile a México. Ha ido a Timbuctú en autobuses del desierto. Ha peregrinado de Baluchistán a Pakistán a través de Afganistán. Ha recorrido la India en tren. Siempre las mismas preguntas: Baluchistán, Afganistán, la India, el campo amerindio -y, en este, Ocotepec-, un mundo de grandes diferencias culturales, es decir, de costumbres, de lenguas, de hábitos culinarios, de devociones diversas. Esas manifestaciones diversas de culturas variopintas ¿tienen algo en común? En todas esas regiones se sufren

los embates de algo uniforme, gris, pesado, que poco a poco las recubre como una marea pegajosa. ¿Tiene nombre? Cuando la intenta describir en sus libros, el escritor llama a esa marea invasora *la modernización o la occidentalización* del mundo. Siempre el mismo procedimiento, el mismo esquema. Primero -cuando la conquista brutal no es posible o se ha vuelto 'políticamente incorrecta'-, la seducción. Los "modernizadores" o "desarrollistas" prometen reducir la dureza de la vida: las mujeres ya no tendrán que acarrear agua, se las entregaremos entubada; mañana, los campesinos ya no tendrán que caminar al mercado local, los llevaremos allá en autobús, pasado mañana serán choferes de sí mismos en vehículos privados; ya no tendrán que labrar una tierra ingrata, la fertilizaremos o mejor les suministramos sus alimentos en centrales de abasto. Después de la fase de seducción, la instalación de polos de captura: ventanillas de pago para esta novedad moderna, los *servicios* que hacen para la gente lo que anteriormente hacía por sí misma, y además, "lo hacen mejor"; mecanismos draconianos de selección para la obtención de esos pases sin los cuales uno no es nadie en la sociedad moderna: los títulos y diplomas. Luego, la fase de destrucción y reconstrucción del territorio: caminos nuevos, calles más anchas y luego autopistas que canalizan mercancías exóticas, y después sustitutos de lo que el territorio era capaz de crear, producidos en otras partes; en una primera etapa, los vehículos permiten a las amas de casa llegar más rápidamente a los mercados; pronto desaparecen progresivamente las tiendas de las pequeñas calles y las mercancías se concentran en grandes centros comerciales, urbanos, luego regionales; lo que ocurre con los lugares de abastecimiento también pasa con los puestos de trabajo, de tal forma que, a medida que las ruedas reemplazan los

pies, todas las distancias aumentan. El tianguis, pedazo de suelo libre de construcciones fijas donde cada quien podía venir a ofrecer sus productos -homólogo mesoamericano del *maidan* medio-oriental- es eliminado o, como en Cuernavaca, lucha por sobrevivir en un desierto de asfalto. Todo parece favorecer el supermercado, abastecido desde afuera por unos enormes camiones de seis u ocho ejes. El territorio se reestructura para un nuevo tipo humano, incapaz de producir lo que come. Los hombres y mujeres que lo siguen intentando, lo hacen porque su autonomía es la fuente de su dignidad y/o por no tener con qué comprar los frijoles, el maíz o las tortillas de polvo del mercado, por no hablar de los pollos de engorda, frecuentemente importados, cuyos cuerpos congelados pasaron mucho más tiempo muertos que vivos.

A cambio de todo lo que quita, la modernidad parece dar algo invaluable: la comodidad, el "confort". Como flor de nenúfar blanco, el "guáter" toma posesión de las casas urbanas más pobres. Tan pronto como un político comprador de votos cumple su promesa de llevar el agua entubada al barrio, los vecinos empiezan a comprar doble-u-c's. Tres o cuatro metros de tubos de cemento o de PVC bastan para alejar las aguas negras y vaciarlas en el predio donde el vecino hará su casa. La vista del esfuerzo físico se vuelve indecente. Parece que más vale quedar sentado inmóvil tres horas al día en un medio de transporte tan lento como obligatorio que caminar o sudar labrando. Menos exposición de la piel al frío y al calor, menos fatiga física no vuelve ricos a los pobres. Sólo "moderniza su pobreza", argumentaba el escritor. Mayores distancias para ir de compras. Las trabas progresivas a toda subsistencia directa obligan a buscar trabajo en lugares cada vez más alejados de donde uno duerme -casi ya no se *habita*, un

arte en peligro de extinción en los palomares que rodean la ciudad. La escuela obligatoria es la institución en donde los hijos de los pobres aprenden lo que la sociedad los destina a hacer toda su vida: formarse en fila de espera para obtener el derecho de ponerse en más filas de espera a un nivel superior. Lo que se les vende como trabajo son actividades cada vez más fantasmagóricas, cuyos últimos fines son ocultos, alejados de toda subsistencia, contrarios a todo sentido común.

Yo era amigo del escritor. He tratado de reportar algunas de las cosas que me decía en nuestras largas conversaciones. Una vez, concluyó diciendo: "Si quisieramos representarnos las culturas del mundo en su inagotable diversidad, imaginemos una alfombra oriental, sólo que con mucho más diferencias entre sus formas y colores. La modernidad no es una cultura más. No, es *diferente* de todas las culturas históricas. No, es *otra*, radicalmente *otra*. Es como si la alfombra, pedazo tras pedazo, se estuviera volteando al revés y apareciera su trama gris. Este progresivo 'volver boca abajo' toda cultura heredada es la esencia de la modernización u occidentalización".

II. Caminos de la disidencia en una situación intolerable

Auge y decadencia del pensamiento crítico

Trataré de presentar a un autor cuya crítica radical de la sociedad industrial dio la vuelta al mundo en un momento en que certezas jamás cuestionadas -el progreso sin fin, la riqueza para todos, la educación universal, la superioridad de la civilización occidental, el desarrollo o promesa del rico al pobre de volverlo parecido a él- empezaban a tambalearse. Formuló esta crítica hace cuarenta años, desde Cuernavaca. Hoy, parece que hasta

los habitantes de edad de nuestra ciudad otrora "eternamente primaveral" han olvidado su nombre junto con los cinco o seis años durante los cuales, en Europa como en los Estados Unidos, el nombre de Cuernavaca evocaba el pensamiento crítico más radical de esa época. En aquellos años, por ejemplo, pasajeros del metro de París podían reconocerse en noviembre por haberse encontrado durante el verano en un gran jardín lleno de buganvillas, "bajo el volcán".

¿A qué llamo *crítica radical*? Llamo así a una crítica que no se queda en las apariencias sino que va a las raíces. Como él, me "aventaré palabrotas" que luego explicaré. En sus términos, se puede decir, para empezar, que la crítica radical no rectifica *teoremas* sino que se ataca a los *axiomas subyacentes*. Él insistía, en efecto, en que quería examinar críticamente *los axiomas que sirven de base a los teoremas sociales de la época moderna*. Parece complicado, pero se enmendaba inmediatamente en palabras de todo el mundo. En vez de "axiomas", decía también, más pedestremente, certezas o certidumbres, y hablaba de *las certidumbres no examinadas que sirven de fundamento a todas las teorías sociales y económicas de la sociedad industrial moderna*. Tomen por ejemplo la economía: es una teoría, o mejor dicho, un conjunto de teorías complejas, lo más frecuentemente presentadas en forma matemática, para que la gente no profesionalizada no las pueda entender. Así, frente a estas teorías, más de 99% de los hombres somos analfabetos, lo que permite que los economistas y los políticos que repiten servilmente sus afirmaciones puedan ejercer y extender su poder sin límites. Lo que nunca se examina es el fundamento general, el postulado o "axioma" básico de todas las teorías económicas. Este postulado es evidentemente la "ley de escasez": *todos los bienes económicos son escasos; todos*

los bienes escasos son económicos. Las palabras “escaso” y “económico” son prácticamente sinónimas. En consecuencia, la economía está condenada a fomentar la escasez, so pena de dejar de crecer y, como la economía moderna sólo es si crece, *de ser*. Tiene que ampliar sin cesar el dominio de los bienes económicos, calificados también de *valores de cambio*. Es más: para poder crecer, la economía debe reprimir las actividades que definiremos como *vernáculas*, que son actividades productoras de *valores de uso* que escapan a la “ley de escasez”. Debe reprimir la gratuitad. Ejemplo: la capacidad de caminar es gratuita, es un valor de uso extremadamente abundante, no es escasa mientras la gente pueda usar sus pies para ir de un lugar al otro. Por su parte, los servicios de transporte tienen precio: son valores de cambio. El crecimiento de la industria de los transportes exige la parálisis de los pies. Ahora bien: en las ciudades dotadas de transportes industriales, el conjunto de los vehículos circula a una velocidad promedio superior a la de un peatón, pero inferior a la de un ciclista. Un resultado mejor se podría obtener con medios menos dañinos y costosos.

La crítica que comentaremos fue formulada en un mundo bipolar, quiere decir dividido entre dos polos antagónicos, socialista el uno, capitalista el otro. En esa época, la crítica radical no se dedicaba a oponer los “teoremas” del uno a los del otro, sino que se empeñaba en cuestionar las certidumbres, o los “axiomas”, comunes en las teorías económicas de los socialismos realmente existentes y el capitalismo. Los dos polos de la economía compartían entonces el “axioma” de la escasez. Los dos privilegiaban los valores de cambio y reprimían a los productores de valores de uso. En la Unión soviética, por ejemplo, el *kolkhoz* o explotación agrícola colectiva industrializada, que producía valores de cambio

convertibles en divisas en la economía mundial, ha pretendido eliminar por completo al *mir*, el pueblo campesino tradicional, lugar de producción de valores de uso combinados con valores de cambio. En ambos lados, el postulado o “axioma” no cuestionado de la economía era la “ley de escasez”, para la cual los bienes escasos son los que cuentan. En el primer capítulo de *El Capital*, Marx calificaba lapidariamente esa base de toda economía capitalista de *fetichismo de la mercancía*. La economía del socialismo realmente existente no llegó a mucho más que a ser una especie de capitalismo de Estado, opuesta al capitalismo liberal. Se puede decir también que fue un *fetichismo de la mercancía de Estado*.

Sin embargo, antes de entrar al corazón de mi tema, particular y bien delimitado, tengo aún que hablar de una línea de pensamiento crítico cuyo punto alto se alcanzó a mediados de los años setenta y que, desde los años ochenta, no ha dejado de declinar. Piensen en una ola de mar seguida por una depresión. También podría evocar esos pliegues geológicos de montañas y valles paralelos, como los de mi Jura natal: “anticlinales” (montañas) y “sinclinales” (valles). El período de 1965 a 1975 fue el anticlinal -la cúspide de la ola- de cierto estilo de pensamiento crítico. Luego se acentuó cada año la caída hasta el sinclinal. En 2012 parece que hemos llegado cerca del punto más bajo: quizás tocaremos fondo pronto.

Cuarenta años nos separan del tiempo en que las ideas que expondré a continuación se podían defender en público. No eran ideas dominantes ni generalmente compartidas por el gran público, pero no eran silenciosas; al contrario, generaban animadas controversias y hasta los partidarios de las posturas convencionales pedían oírlas. Hoy, los que las defendemos nos enfrentamos a un muro de indiferencia, cuando no a la sorna; otras veces,

“orejas” sólo nos escuchan para ficharnos. Nos hemos vuelto una minoría discriminada, o casi.

¿Renacimiento del pensamiento crítico desde abajo?

Pero basta de lamentos: ¡algo está cambiando! De nuevo, algo parece tambalearse. ¿Qué?, es difícil ponerlo en palabras simples. La historiadora del cuerpo Bárbara Duden y sus amigos alemanes hablan de “las representaciones guías de la práctica” y otros, franceses y cartesianos ellos, de “las convenciones de coordinación”, certidumbres no examinadas como las que dan valor al papel moneda o los mitos sobre el poder liberador del trabajo. Se derrumban instituciones que parecían inamovibles y seguridades básicas, como la relativa paz cívica de las calles o la esperanza de los padres en que sus hijos vivirán por lo menos tan bien como ellos. El porvenir ya no es lo que solía ser. Lo ha sustituido un mañana inquietante. A mayor plazo, el futuro es un horizonte escalofriante.

Por suerte, “el futuro no existe”, como decía Iván Illich. Afortunadamente, el pueblo experimenta relaciones nuevas. Piensa. No tan individualmente, como se recomienda hacerlo en las escuelas y universidades. Más colectivamente, o, mejor dicho, comunitariamente. Como dice un filósofo francés, el pueblo responde a situaciones intolerables inventando *prácticamente* relaciones jurisdiccionales que son *pensamientos actuados*. Cuestiona las bases de la democracia participativa para reinventar el poder del pueblo. O mejor dicho, su *potencia*, porque el poder siempre es una fuerza exterior ejercida en nombre de espurias mayorías y que conmina y reprime a las minorías. Ellas, en su multiplicidad, dice el mismo filósofo, “son todo el mundo”. Desde abajo, emerge un

pensamiento minoritario y multitudinario. Un posible “devenir revolucionario”, dice el filósofo ya mencionado. Iván Illich precisa: “Sólo llamo “revolucionario” un acto cuando su aparición en el seno de una cultura establece irrevocablemente...una nueva posibilidad, es decir una trasgresión de los límites culturales que abre un nuevo camino. Un acto revolucionario es la prueba inesperada de un nuevo hecho social, que puede haber sido predicho, esperado o hasta reclamado, pero del que, nunca antes, se había mostrado que era posible”¹.

Habremos tocado fondo cuando, desde abajo, se confirme la posibilidad de nuevos hechos sociales -de nuevas relaciones jurisdiccionales- más allá de la economía formal, allende de la política, “al norte del futuro”, como decía el poeta Paul Celan. Lo que veremos trascenderá el horizonte bloqueado de la democracia representativa. El futuro no existe, pero el porvenir está abierto. Depende de “todo el mundo” que no sea una recaída a la tiranía, sino un amanecer de la potencia profunda del pueblo. Lo que se busca, “al norte del futuro”, no es poder, sino potencia, que es deseo vital y razón, devenir revolucionario y conservación de lo esencial de lo que somos. Enjundia renovadora en defensa del terruño y de la tradición. Alegría creativa hasta en las tribulaciones.

La pregunta que quiero plantear ahora es: *desde la perspectiva del punto más bajo de la ola, ¿hay algo que aprender de los que hablaron y actuaron desde su punto más alto?* La podemos reformular así: Los pensadores que, hace cuarenta años, eran disidentes en un tiempo mucho más tolerante que el nuestro, ¿tienen algo que decirnos? ¿Es cierto que se está reinventando la disidencia

¹ Illich, Iván. “Dissidence, deviance and delinquency”, Cuaderno del CIDOC núm. 54, Cuernavaca, 1970, p. 8.

radical en un mundo vuelto intolerable? Si lo es, este invento se manifestará *abajo* y no en las cúpulas del poder ni en sus serviles sombras, llámense "ciencia", "instituciones educativas" o "escuelas"; "política", "planeación" o "urbanismo"; "economía" o "desarrollo".

Hace cuarenta años, no toda disidencia era radical y ni siquiera bien enfocada. Pero había brotes realmente radicales: disidencias revolucionarias que armonizaban deseo y razón. Había también proyectos que se iniciaban con intuiciones justas y alentaban los deseos de cambio, para recaer luego al peor conformismo. Había, y aún hay (!) conformismos que se autoproclaman revolucionarios.

Los lectores de más de sesenta años no habrán olvidado el año 1968 -"el 68"- en París, Praga, México, Montevideo, Madrid. Los más jóvenes han oído a sus padres, parientes, amigos mayores comentarlo, con su secuela, el otoño caliente de Italia de 1969. En Francia, la nueva mentalidad fue definida por el calificativo de *contestataria*. Pero el anhelo de renovación no se limitaba a lo que pasaba en las calles. Ya en 1962, la Iglesia católica había inaugurado el concilio Vaticano II. En 1968, un grupo de científicos, políticos y "ciudadanos preocupados", el *Club de Roma*, había pedido a científicos del M.I.T. de Boston un reporte sobre "el predicamento de la humanidad" frente a los daños infringidos a la naturaleza por las industrias. Este reporte fue publicado en 1972 bajo el título de *Los límites del crecimiento*.² El *Club de Roma* combinaba un realismo loable con un

² *Los Límites del Crecimiento* fue publicado en 1972, en inglés, por un equipo de investigadores del MIT (Massachusetts Institute of Technology): Donella Meadows, Dennis Meadows, Jørgen Randers y William Behrens III. El documento informaba los resultados de un estudio que les había encargado un grupo de

utopismo desenfrenado: preconizaba simultáneamente una reducción drástica de todas las producciones de mercancías materiales y un relanzamiento del crecimiento económico. La única solución era, según este club de privilegiados bien intencionados, cambiar el motor del crecimiento económico, en otras palabras sustituir la producción de mercancías materiales por el suministro de servicios, redefinidos como "mercancías inmateriales no contaminantes". Así, la industria no destruiría más la naturaleza y ellos y sus congéneres seguirían enriqueciéndose. Entre las cúpulas económicas de México cundió la falacia de "las industrias sin chimeneas".

Una voz se hizo entonces oír desde Cuernavaca que clamaba: "Más allá de ciertos límites, la producción de servicios hará más daños a la cultura que los que la producción de mercancías ya hizo a la naturaleza". Era la voz de Iván Illich. Para demostrarlo, analizó sucesivamente los servicios de educación, de transporte y de salud. El primero de sus análisis críticos de las instituciones de servicios se llamó *La sociedad desescolarizada*; el segundo se publicó bajo el título de *Energía y equidad*; el tercero se conoce como *Némesis médica*.

La crítica de Illich es radical, pero no extremista. Desgraciadamente, sus detractores olvidaron demasiado frecuentemente la locución "más allá de ciertos límites" y, con ello, pudieron hacerlo pasar por un fanático iconoclasta, casi un terrorista. El Illich real no estaba opuesto a toda forma de escuela, no quería eliminar todos

intelectuales que habían creado el Club de Roma algunos años antes. En 2006 se publicó una actualización del libro: *Los límites del crecimiento: 30 años después*.

los vehículos de las calles y carreteras y no deseaba la desaparición de los médicos, sino tan sólo su desprofesionalización. Para dar una idea de la radicalidad, y al mismo tiempo la moderación de su crítica, he intentado resumir estas tres obras en un par de páginas. Con ello, no pretendo sustituir su lectura por un “condensado”, sino suscitar la curiosidad y alentar las ganas de ir a las fuentes.

La escuela obligatoria, un instrumento de segregación social programada

La escuela es una pirámide con una base muy amplia a la que todos entran por obligación. Sin embargo, sólo la ínfima minoría elitista de los que llegan a su cúspide tiene acceso a los instrumentos que dan poder y prestigio en la sociedad. Son ellos también quienes definirán los estilos y los contenidos de la política y se beneficiarán de becas, viajes al extranjero y de los servicios médicos más caros. El ascenso hacia esta punta es un *triage* -un proceso de segregación- en el cual, fuera de esa estrecha minoría, casi todos serán reprobados.

El reprobado promedio no evalúa su posición por la altura que alcanzó en el escalafón escolar; lo que evalúa es su fracaso relativo medido por lo que le falta para alcanzar la cúspide. La idea pregonada con fines electorales de que la escuela es una igualadora social no corresponde a la realidad sino que es semejante a un mito religioso. Como todo mito, la escuela genera sus rituales. Tampoco es cierto que “cada vez que se abre una escuela se cierra una cárcel”. Al contrario, entre los individuos más peligrosos se encuentran, hoy, criminales de cuello blanco sobre-educados.

Los educadores profesionales lograron desarmar la crítica de Illich haciéndola parte del currículo de las

profesiones de la educación. Al ponerla en los mismos rubros de sus bibliotecas que las obras de Rousseau, Pestalozzi, Freynet o Freire, la castran de su actualidad revolucionaria. Así pueden seguir convenciendo a generaciones de estudiantes en pedagogía de que es el proceso de escalar la pirámide el que, en sí, conduce al éxito. Se hace creer que, entre más fondos de pantalón uno gasta en las bancas de las escuelas, más crecerá en sabiduría y ciencia. La realidad es muy distinta: para la mayoría de los ciudadanos, el sistema educativo es un obstáculo mayor al derecho a la instrucción.

Desescolarizar la sociedad sería desestablecer la legitimidad del sistema de selección social que la escuela instrumentaliza. Para ello, no es suficiente desescolarizar las instituciones. Es todo el *ethos* de la sociedad el que hay que liberar del mito de la escuela obligatoria y de los rituales que justifica.

Querer asegurar la educación universal por la escuela obligatoria es un proyecto eminentemente irrealizable. Pero cuando los educadores idean “alternativas”, lo que proponen son nuevos métodos de cebadura educativa obligatoria cuyo verdadero fin es el desarrollo de las industrias de producción de bienes y servicios.

Si permanece superficial, la alternativa educativa sólo puede reforzar el *programa oculto* de la escolaridad, que consiste en desarrollar prejuicios: adornado con sus títulos, el privilegiado puede considerar a la mayoría con desdén, mientras el reprobado debe convencerse que es el único culpable de su fracaso, lo que vuelve más aplastante la segregación que la sociedad practica contra la mayoría de sus miembros.

La escuela obligatoria crea necesidades de tal naturaleza que cada necesidad nueva permite definir una nueva categoría de desdichados. En los juegos de la

escolarización, los pobres son siempre los engañados. La escuela obligatoria moderniza la pobreza, que se transforma en una imposibilidad de actuar en el plan social y un confinamiento a una existencia de dependencia y frustración.

Todos los programas de mejoramiento de la educación se traducen en inyecciones de dinero, mientras que lo que hace falta es una revolución de las instituciones que aseguraría a todos posibilidades iguales de educación. Este objetivo sólo es realizable si deja de ser confundido con la escolaridad obligatoria. Actualmente, la escuela cuyos rituales sirven para hacer del diploma una necesidad es la religión mundial de un proletariado modernizado.

Los transportes chupatiempos y la energía destructora de la equidad

Si se compara la cantidad de energía exógena (externa al metabolismo humano) de la que dispone cada día un ciudadano norteamericano con su fuerza de origen metabólico se puede decir que cada uno dispone continuamente del trabajo de cien esclavos mecánicos.

Los políticos y economistas que quieren que la sociedad consuma más energía promueven una curiosa imagen del hombre. Según ellos, su bienestar se podría medir contando el número de sus esclavos mecánicos. De hecho, lo que sin que se diga deciden las políticas de la energía es el margen de libertad de que gozará la sociedad, pues la libertad es inversamente proporcional al número de estos esclavos. Una política de bajo consumo de energía permitiría una gran libertad en las opciones de modo de vida y de cultura.

Si, por el contrario, una sociedad opta por un fuerte consumo de energía, terminará inevitablemente siendo dominada por una tecnocracia que, sea bajo una etiqueta

capitalista o socialista³, se volverá igual de intolerable. Entre más aumentan los consumos de energía, más crece la demanda de control social.

La *circulación* combina dos tipos de locomoción: la movilidad personal, o *tránsito* autógeno y el *transporte* mecánico de la gente. En otras palabras, la circulación combina una autodeterminación de la persona según su ley propia y su sumisión a las normas de otro anónimo. Se puede decir también que la circulación total, que abarca el movimiento de los cuerpos y el tráfico de los vehículos, es una *sinergia* de movilidad *autónoma* y de movilidad *heterónoma*. Esta sinergia -la circulación total- es *positiva* mientras el transporte, siempre heterónomo, no disminuya las capacidades de tránsito autónomo. Se vuelve *negativa* cuando los vehículos vuelven la movilidad autónoma inefectiva o peligrosa. El dominio de la industria del transporte sobre la movilidad humana oprime el tránsito en beneficio del transporte. La circulación se vuelve entonces una esclavitud. Despachado siempre más lejos, constantemente obligado a estar en otra parte en una o dos horas, el ciudadano vuelto usuario habitual ya no se siente libre de vagabundear, callejear o ir a la aventura.

En una gran urbe el promedio de la velocidad vehicular en el perímetro interior es de 12 a 15 km/h. Lo que la planificación a favor de la velocidad permite, no es acelerar los desplazamientos de todos, sino crear un amplio espectro de velocidades posibles y, con ello,

³ Recordemos que este libro fue publicado por primera vez en 1974, en plena época del "mundo bipolar". Hace un cuarto de siglo el polo "socialista" se disolvió, revelando su naturaleza de "capitalismo de Estado", y de hecho dando lugar al feroz "capitalismo realmente existente" que ya se gestaba bajo una máscara que pretendía lo contrario.

fomentar más discriminaciones: “dime a cuál velocidad te desplazas y te diré quién eres”.

De acuerdo con Illich, el principal producto de la industria del transporte es un tipo humano, el hombre totalmente sometido a las normas, a los horarios y a los ritmos impuestos por esta industria. Este *usuario acostumbrado* es un ciudadano con la imaginación paralizada. Trasformado en un objeto que está siempre en ruta hacia otro destino, habla un lenguaje nuevo. Para él, la libertad de movimiento se vuelve derecho a ser transportado. Ya no lucha por garantizar su libertad de movimiento, sino por asegurarse un lugar en un vehículo.

Con el fin de explorar los límites que hay que imponer a todos los servicios para mantener la sinergia positiva entre la autonomía y la heteronomía, Illich propone una forma de investigación a contra-corriente, disciplinada, rigurosa y alejada de todo control profesional. Exige de los que la practican un compromiso con una existencia frugal y la convicción de que los profesionales la verán como una amenaza a sus privilegios.

Una industria médica iatrogénica

La empresa médica es, para Illich, el paradigma de la contra-productividad de los servicios en contexto industrial. Más específicamente, la medicalización perniciosa de la salud no es más que un aspecto de un fenómeno general: cuando todo el espacio está atiborrado por mercancías o servicios -cuando domina el fetichismo de la mercancía-, el hombre se vuelve incapaz de producir valores de uso. El atiborramiento pedagógico paraliza entonces el aprendizaje autónomo, el congestionamiento vial vuelve la marcha inefectiva y peligrosa, y el encarecimiento de los servicios médicos desvaloriza toda higiene personal gratuita.

Entre el fin del siglo XIX y el fin de la Segunda Guerra Mundial, la medicina franqueó sucesivamente dos umbrales críticos. A partir del primero, el acto médico tuvo generalmente más efectos benéficos que efectos negativos. Entre 1900 y 1920, cada año que pasaba aumentaban algunas semanas las probabilidades de supervivencia del recién nacido.

Poco después del fin de la Segunda Guerra Mundial se manifestó un segundo umbral. En ciertas poblaciones altamente industrializadas, los jóvenes empezaron a temer no durar tanto como sus padres. Los actos médicos comenzaron a tener más probabilidad de volverse contra-productivos o iatrogénicos. Sistemas médicos cada vez más costosos se mostraron incapaces de aumentar la esperanza de vida, salvo en el período postnatal.

Hoy en día, la medicina no sólo es incapaz de reducir la morbilidad global. Se ha vuelto la fuente de una nueva enfermedad: la enfermedad iatrogénica -engendrada por el médico- actualmente la epidemia más peligrosa y menos reconocida. Las medidas para neutralizarla tienen un efecto paradójico: la vuelven incurable al tiempo que los esfuerzos para ocultarla la hacen insidiosa en la medida en que la profesión que la genera la disimula como una infección vergonzosa. Hay proporcionalmente más accidentes en los hospitales que en todas las otras ramas industriales, salvo el sector minero y la construcción de altos edificios. A medida que la técnica amplía su invasión de la rutina de los hospitales, más grotescos y evitables se vuelven los accidentes en ellos. Más allá de cierto nivel de esfuerzo, la suma de todos los actos médicos baja necesariamente el nivel de salud de toda la sociedad, reduciendo lo que constituye la salud de cada individuo: su autonomía personal.

La medicina actual vuelve a la sociedad menos sana: se necesita tener una visión de la realidad profundamente deformada por una escolaridad médica prolongada para sostener lo contrario. Más allá de determinado umbral, la morbilidad de las poblaciones crece en proporción a la cantidad de servicios médicos disponibles.

Este efecto contra-productivo es comparable a los efectos de sobre-producción y sobre-consumo de los productos de otras instituciones. Por ejemplo, es el nivel global de transporte el que estorba a la circulación. El volumen total de la instrucción impide que se aliente la curiosidad de los alumnos, que se fortalezca su valor intelectual y que se afine su sensibilidad.

De la misma manera en que la escuela tiende a paralizar el aprendizaje autónomo y el transporte estorba la caminata, la medicina se ha vuelto un obstáculo mayor a las capacidades autónomas de curación. Los productos de cada una de estas instituciones compiten con un valor de uso del que la gente gozaba desde siempre de manera autónoma.

La destrucción de esa capacidad autónoma es fundamentalmente la destrucción de la cultura. El embargo de los médicos sobre el lenguaje de los que sufren se ha vuelto el baluarte de los privilegios de su profesión. El constante recurso al lenguaje especializado que este embargo promueve cierra a su vez el camino hacia una desprofesionalización de la medicina.

Teoría y práctica

Cuando alguien expresa una postura radical se justifica preguntar ¿cómo lo hace él? En el caso de este crítico de las instituciones de servicios de la sociedad industrial, surgen tres preguntas: ¿No ha ido a la escuela? Cuando viaja o se desplaza en la ciudad, ¿siempre camina? Cuando

se enferma, ¿nunca va a ver a un doctor? Lo conocí bastante bien para intentar tres respuestas.

I. Nació en 1926 en Viena, en una casa en la que los adultos se reunían frecuentemente para comentar los acontecimientos políticos -muy inquietantes en esta época-, las novedades literarias y las ideas. No fue a la escuela elemental. Aprendió a leer en la biblioteca de su casa y se inició en las conversaciones de los adultos escuchándoles hablar, jugando a las canicas bajo la mesa. Luego, preparó exámenes de admisión a grandes escuelas y estudió cristalografía, historia y teología.

Este no-escolarizado era un maestro extraordinario. Contrariamente a los pedagogos profesionales que clasifican conocimientos predigeridos en paquetes y módulos y después formatean la mente de sus alumnos para adaptarla a ellos, consideraba que los pensamientos son obras de pensadores vivos o que fueron vivos. Clasificados y programados, no son más que "excrementos inodoros de la mente" que eventualmente pueden abonar pensamientos vivos, pero no pueden sustituirlos.

Transformaba a sus estudiantes en colegas. Una vez que había captado cuál era el tema de su interés, les ponía en contacto con los mejores autores vivos en este tema. Por ejemplo: a mí, que era un aficionado de la arquitectura, me presentó a los arquitectos John Turner y Joseph Rykwert, y al historiador alemán Ludolf Kuchenbuch cuando me empeñé a interesar la historia de las percepciones espaciales. Puso al economista matemático Jean-Pierre Dupuy en mi camino cuando quise escribir una crítica de la economía de los transportes. Cada uno de estos encuentros fue el inicio de largas conversaciones y colaboraciones con maestros -frecuentemente más jóvenes que yo- que se volvieron amigos.

Illich pensaba que la amistad es el medio en el que puede florecer la “ciencia”, palabra que, cuando la usaba, escribía *scientia* para diferenciarla de la ciencia-como-investigación- financiable en boga en los institutos universitarios. Decía que cierta atmósfera -una disposición del aire de un lugar a la que todos los que la comparten contribuyen- es esencial para la eclosión de la amistad, que para él no era una relación desterritorializada, sino por el contrario, encarnada, arraigada.

Fomentaba grupos de amigos estudiados. Lo acompañé durante varios semestres en la universidad de Pennsylvania. Organizábamos lo que él llamaba *living-room conversations* a las que invitaba “maestros en su tema” en una casa rentada por Bárbara Duden, la historiadora del cuerpo: Susan Sontag, la ensayista y novelista; Joseph Rykwert, el teórico de la arquitectura; Ludolf Kuchenbuch, el medievalista; Jan Asman, el egipólogo; Teodor Shanin, el gran campesinista; Nils Christie, el criminólogo que quiere fomentar la tolerancia cívica a lo que el Estado criminaliza; y otras y otros, muchos otros. La casa tenía una pequeña cocina con una buena reserva de spaghetti y de vinos y se ubicaba al pie de una excelente biblioteca, la famosa “Pattie/ Paterno” de Pennstate. Eso: la atmósfera, los amigos, libros, una austeridad alegre, la frugalidad en la *sobria ebrietas*, la *eutrapelia*, eran los ingredientes que hacían falta para que naciera la *scientia*.

Al fin de su vida, no sintiendo ya la fuerza para iniciar otros grandes libros, auxilió a alumnos-colegas en sus investigaciones sobre la historia del cuerpo y de las percepciones, la proporcionalidad o la genealogía de la escasez en la sociedad moderna.

II. A primera vista, Iván Illich no era sobrio en su uso de ciertos tipos de transporte. Pero, mirando las cosas de más cerca, uno se da cuenta que practicaba cierta forma de *renuncia selectiva*.

Con grupos de estudiantes en México, Francia, Alemania, Italia y los Estados Unidos, se había vuelto un gran cliente de las aerolíneas. No le agradaba, pero no lo justificaba ni tampoco se disculpaba cuando decía que sus circunstancias lo habían colocado en situaciones injustificables. Con sus honorarios de gran profesor, financiaba viajes de sus alumnos para que encontraran al maestro que, en ese momento de sus reflexiones, les podía aportar algo. En el curso de los años, me pagó algunos viajes a los Estados Unidos, a Puerto Rico, a Francia, a Italia a Alemania.

Pero este aparente exceso no era sin correctivos. Cuando viajaba en Europa, evitaba en la medida de lo posible usar aviones. Tomaba el tren, en el que leía y conversaba.

No tenía automóvil. En Pennstate, donde enseñó durante diez años, usaba una bicicleta. Sin embargo, se sometió a un examen para la obtención de la licencia de manejar: la quería para poder recoger a sus invitados en la estación del tren o del autobús.

III. Alrededor de 1985, mientras estábamos en Pennstate, se sometió a un examen médico a causa de una excrecencia en su mejilla derecha. Volvió de la consulta declarando lacónicamente “es grave”. Supimos más tarde que el médico consultado le había propinado un diagnóstico de cáncer. Poco a poco, la excrecencia alcanzó la talla de una ciruela, de una manzana, de una toronja. Nunca más permitió que un médico la tocara. Vivió otros 17 años con lo que llamaba familiarmente “la

bola". Cuando murió, en la tarde del 2 de diciembre 2002, había pasado la mañana elaborando con Silja Samerski un ensayo sobre una nueva epidemia, la epidemia iatrogénica de los riesgos, esos "quizás" de mal augurio suspendidos sobre la plenitud encarnada del presente.

Se ha dicho que fumaba opio para soportar el dolor que le causaba la bola. No es así. El opio no calmaba sus dolores. Fumado en pequeñas cantidades le ayudaba a sobreponerse a ellos y a estudiar, conversar con amigos, escribir.

Más allá de la crítica de los servicios y de las profesiones

En sus "años de Cuernavaca" -----ciudad a la que llegó en 1961- Illich publicó también *La convivencialidad*, un ensayo que intenta definir los parámetros dentro de los cuales una sociedad *convivencial* es posible, así como innumerables artículos. Esta época se concluye alrededor de 1980, después del cierre del instituto que había fundado, el CIDOC, oficialmente por exceso de éxito, en realidad, porque su creciente éxito comercial lo volvía tributario de grandes universidades norteamericanas y, más sencillamente, porque "había cumplido su misión".

La segunda parte de su *vita* fue más fecunda que la primera. Publicó más, en tiros más pequeños. Su época de Cuernavaca había sido marcada por el argumento de "los límites del crecimiento". Había re-centrado sobre los servicios el debate lanzado por el Club de Roma sobre los efectos destructores de la producción de bienes materiales.

A partir de los años 1980 dio una importancia primordial a los *ámbitos de comunidad*. Para él, no eran simplemente los pastizales y los bosques. Como el "escritor en el pueblo", consideraba parte de ellos las

costumbres, la cultura que permite el buen vivir en la relativa pobreza, la agudeza de las percepciones, el arte de habitar. Pero he abusado de la paciencia del lector. Documentar este segundo periodo de una vida tan fructífera debe ser objeto de otro artículo.

Un hombre para todos los tiempos

Teodor Shanin

Traducción: La Palapa Editorial El Rebozo

Iván Illich fue un sobresaliente filósofo social, analista y crítico del mundo contemporáneo de los humanos y de la manera en que se ven a sí mismos. Formó parte de una generación intelectual notable que en los años sesenta y setenta cuestionó la “modernidad” en tanto tal, no como nostalgia por un pasado imaginado o por privilegios perdidos, sino como mirada despiadada hacia el futuro. En ese marco, su obra estableció acotamientos fundamentales. Después de los años setenta, cuando había pasado ya la cúspide de su impacto intelectual, el trabajo de Illich se profundizó y se amplió a nuevos campos.

Por su incansable y enorme creatividad tenía la habilidad de estimular a los demás — era un maestro brillante, un líder del pensamiento y de la visión iconoclasta, con un enfoque humano de constante debate y múltiples articulaciones. Illich dio más alta dimensión al arte de la amistad — la convivialidad, en el sentido de mutualidad, confianza y goce de la interacción creativa. Viajaba constantemente a través de siglos y continentes y su llegada a un lugar siempre traía un torbellino de emociones, discusiones y encuentros entre amigos.

Manejaba una extensa y consistente contemplación individual y colectiva, que resultó en un torrente de ideas nuevas, discursos, artículos y más de una docena de libros, signo de un constante esfuerzo por alcanzar la esencia de las cuestiones fundamentales de la condición contemporánea.

Las obras de Illich son muy importantes para México y el mundo, ya que tratan cuestiones de relevancia actual y por llegar a las raíces más profundas de las cuestiones que examinan sugieren un marco alternativo para entender las controversias actuales y futuras. Illich ofrecía un entendimiento alternativo de la educación, la salud pública, la pobreza, el género y las relaciones humanas dentro de la comunidad y la sociedad — todas cuestiones controvertidas en la vida cotidiana mexicana. Sin embargo, sus obras son prácticamente desconocidas por la mayoría. Ofrecen la oportunidad de ampliar y profundizar el debate sobre los asuntos cotidianos, haciendo una lectura alternativa de sus indicadores. También abren la discusión sobre las características y los impactos de la burocratización y la industrialización, identificando los procesos rituales contenidos en su interior. En occidente, la obra de Illich ha influenciado de manera profunda no sólo las posturas y las visiones de aquellos que estaban de acuerdo con él, sino también de aquellos que no lo estaban, pero que no podían simplemente ignorar su análisis. *La sociedad desescolarizada* es ya un clásico — un referente que proporciona argumentos necesarios a pedagogos, estudiantes, padres e individuos, permitiendo ir más allá de los argumentos a corto plazo y pasar al análisis de lo fundamental.

Desmitificaciones

Al abordar el impacto y los logros intelectuales de Iván Illich, se pierde fácilmente el hilo entre los distintos y riquísimos elementos que ofrece su gran variedad de propuestas. Para evitarlo, es necesario empezar con una caracterización general de sus obras. Lo que las integra y las vincula a la personalidad del autor es el reto constante que ofrecen y su capacidad excepcional de desmitificación. Iván Illich fue un maestro desmitificador de la contemporaneidad y de sus mitos de “modernidad”, “cientificidad” o “progresividad”, así como de los “expertos” profesionales como sus principales creadores y reproductores.

Las principales herramientas de desmitificación de Illich (para usar su analogía favorita de “herramientas”) eran enfrentar y desenmascarar las trampas semánticas, analizar las contra-productividades que resultan de los “conocimientos expertos” y hacer comparaciones a nivel histórico e inter-social, para desnudar las nociones de sentido común que se suponen evidentes. Tenía una capacidad propia de sorprender, negándose a dar lo obvio por sentado. La orientación ética y la sensibilidad estética que lo guiaron en su vida, enlazan todas estas herramientas en una cosmovisión personal coherente.

Los blancos principales de las desmitificaciones de Illich eran los “trastornos cognitivos” presentados por las palabras amibas, por utilizar una vez más una de sus frases preferidas. Palabras amibas son las palabras sin forma, palabras “a la medida”, “plásticas”, sin contenido, contexto o límites claramente definidos. Esconden nociones sin sentido y ocultan un entendimiento significativo. Muchas veces su plasticidad no es ni neutral ni accidental, sino que sirve a los intereses de los

gobernantes, ideólogos y “expertos”, quienes las utilizan para generar mitos. El uso contemporáneo por parte de los gobiernos y los medios de la palabra “terrorismo” puede servir como ejemplo de palabra amiba: jamás se define estrictamente e incluye listas cambiantes de “enemigos”, pero siempre se excluye a “los mejores amigos del presidente”, y sirve así a quienes están interesados en evitar que algo se entienda. Los expertos, particularmente los que trabajan para el gobierno, suelen producir imágenes de una realidad autoevidente, maneras comunes de ver y parámetros de análisis, que luego aparecen como cortinas impermeables a una visión crítica o alternativa. Esto no debe entenderse de manera simplista. Igual que la “ciencia normal” de Tomás Kuhn, las palabras plásticas contienen elementos reales pero involucran también poderosos mitologemas que dictan visiones muy específicas e imponen las preguntas “correctas” que la gente educada debe hacerse y con las cuales ha de satisfacerse. Su monopolio de lo autoevidente y de las líneas de indagación, significa que los principales aspectos de la realidad quedan inexplorados, negados o hasta ignorados.

Una forma de desmitificar tales visiones expertas fue para Illich su análisis despiadado de las estructuras conceptuales y semánticas que subyacen en nociones que no se examinan por parecer evidentes. Esto significaba inspeccionar cuidadosamente los lenguajes conceptuales que producen mitos y falacias. Significaba también regresar a las raíces y a la fenomenología del uso de las palabras, examinando los lenguajes, las comunidades y las instituciones de los expertos. Significaba explorar la sociedad en general, sus dinámicas y su impacto en la cognición y la percepción — una sociología realista del conocimiento.

El análisis histórico reveló diferentes niveles de significado dentro de las palabras que empleamos. Illich prestó particular atención a las formas pre-alfabetizadas de hablar frente a los lenguajes formalizados y “arreglados” por *literati* expertos. Una vez que se les ha formalizado y generalizado, las palabras vernáculas pierden su contenido específico y sustancioso en relación con la realidad que nombran o significan. La divergencia que se forma como resultado de dicha generalización contribuye a que se produzca la manipulación de las palabras. Una vez más, no se ofrece una simplificación: no se plantea preferir la lengua vernácula a la formalizada. Illich sólo introducía una comprensión más sofisticada de las tensiones entre la experiencia, sus expresiones directas y las palabras que realmente usamos.

El análisis de las formas en que las comunidades de expertos establecen y operan las estructuras actuales de entendimientos y malentendidos, fue para Illich una manera de ir más allá de los “espejos torcidos” de la percepción social. Por ejemplo, estudiaba los trastornos cognitivos de la realidad como resultado del uso ingenuo de las generalizaciones estadísticas —principal lenguaje burocrático de nuestros tiempos— y el resultante aplanamiento unidimensional de la realidad humana. También consideraba los efectos de la imposición de suposiciones axiomáticas y modelos de escasez universal, en el estudio académico de la economía y la manera en que las simplificaciones iniciales se convierten en monstruos ahistóricos que devoran el entendimiento de la realidad, por el bien del modelo universal. En ese sentido, hablaba de la arrogancia y la “violencia social del lenguaje burocrático” al enfrentar experiencias sociales y personales, que no lograban encuadrarse dentro de las construcciones mentales de expertos y políticos.

Illich no dejó de lado el desafío de las palabras amibas a nivel semántico. Una parte fundamental de su pensamiento estaba en la crítica de las vías de industrialización y de comercialización de la sociedad, estrechamente ligadas a las ideologías de la modernización. Se opuso incansablemente a la creciente polarización entre la minoría rica y las mayorías pobres de la raza humana. No era un hombre utópico. No consideraba que el mundo pre-industrializado era ideal o que los procesos de industrialización y globalización fueran simple y totalmente “equivocados”. Pero era un hombre realista que buscaba no simplemente elogiar o negar, sino descubrir una imagen del pasado y del presente más real, compleja y contradictoria. Tampoco aceptaba los nuevos mitos del postmodernismo. Su atención estaba enfocada en “la imaginación moral y política en peligro de extinción” — en el entorpecimiento de las mentes creativas y críticas, a causa de industrias de expertos dedicadas a la producción de significados y a la formación cultural de poblaciones. Sus desmitificaciones no terminaron en vacíos sin sentido, sino en un esfuerzo tangible hacia un entendimiento alternativo de los humanos, las sociedades y sus historias reales.

En suma, todos esos asuntos adquieren un significado aún más profundo en el ámbito de la filosofía humana, donde se entrelazan asuntos de realidad y libertad. Noam Chomsky describió la particularidad de los humanos como sigue: “Los humanos son fundamentalmente diferentes a todo lo demás en el mundo físico. Los otros organismos son máquinas. Cuando sus piezas están arregladas en una cierta configuración y están puestas en un cierto ambiente, lo que hacen está completamente determinado (o quizás un tanto al azar). Pero los humanos bajo estas condiciones no están “obligados” a comportarse de una

cierta manera, sino que están simplemente “incitados o inclinados” a hacer tal o cual cosa. Dicho comportamiento puede ser previsible en el sentido de que tienden a hacer lo que están incitados e inclinados a hacer; sin embargo, son libres, de modo singular, porque no tienen que hacer lo que están incitados o inclinados a hacer”. Entender esto a profundidad significa desafiar los usos burocráticos, absolutistas y burdos de estadísticas generalizadoras y suposiciones arrogantes, que muchas veces están detrás del necesario carácter convencional de todos los humanos — una desmitificación muy importante. Esta visión de la excepcional libertad de las personas se encuentra en el corazón del método ético y analítico de Illich. Debe subrayarse que un cambio autocrítico fundamental en sus puntos de vista fue el rechazo del modelo cibernetico de los humanos que empleó por un tiempo. A medida que avanzó en sus estudios profundizó su entendimiento específicamente humanista de la realidad.

Illich usó ampliamente el análisis comparativo para la desmitificación de las herramientas. Su experiencia de vida, su aprendizaje académico y su trabajo en América Latina le dieron gran conocimiento del llamado “Tercer Mundo”, con sus sistemas culturales propios, distintos y paralelos a “Occidente”. Los estudiaba y conocía bastante bien, rehusándose a sustituir las “teorías del progreso” por la vida real, que iba descubriendo en ellos. También conoció a fondo la manera en que la visión globalizadora del mundo que implica seguir un camino que se presenta como el único posible (que se considera tan necesario como benéfico para todos, por lo menos “a largo plazo”) opera como un disfraz ideológico útil a los poderosos. Entender el mundo es conocer su diversidad, su fuerza motriz y las desigualdades cuantitativas y cualitativas en ambos aspectos.

Illich utilizó muy eficazmente una línea de comparación un tanto menos convencional. Era un medievalista sobresaliente y reconocido, con particular interés en los siglos XII y XIII en Europa. Su conocimiento del mundo europeo a finales de la época medieval, de la *lingua franca* latina y de la historia de la iglesia le ayudaron a hacer contribuciones muy importantes al entendimiento de aquella época, desafiando la versión caricaturesca que la mostraba como una “edad oscura” y demostrando la medida en que la revolución cultural y semántica de los siglos XII y XIII constituyó el fundamento de los principios de las ciencias modernas en el siglo XVI. El pasado le ofreció importantes líneas de comparación que le permitieron ver al mundo del pensamiento en sus ritmos de desarrollo y en sus continuas rupturas. Illich solía hablar de sus obras como una “arqueología de ideas” — una manera de recuperar y utilizar la comprensión del pasado como una herramienta para entender mejor el presente. Su análisis del impacto de los patrones y las formas de la alfabetización sobre los del pensamiento son buen ejemplo de ello.

El análisis de Illich se refirió a la multiplicidad de las formas de la existencia humana. Nunca perdió la sensibilidad de los vínculos básicos de la cadena social: la persona, el “grupo primario” de interacción humana directa y la sociedad más amplia. La cuestión central de lo que había que considerar era, para él, “la manera en que las cosas encajan juntas” — que en una de sus primeras obras definió como “cultura”. Era de particular importancia para esto aceptar y entender la existencia simultánea de formas y sistemas del vivir humano. Illich fue aún más lejos en lo que llamó los “sentidos arqueológicos” — la manera en que han tomado forma las características básicas de la subjetividad de los humanos.

La tercera categoría de las herramientas de desmitificación de Illich era su capacidad para sorprender. Amigos y estudiantes de Illich reconocían su habilidad para encontrar destellos de lo inesperado, oculto detrás de lo evidente. En su extraordinario trabajo como filósofo y maestro destacaba esta gran capacidad, ligada a una habilidad creativa impresionante. Los momentos más emocionantes de trabajo y discusión con él se dieron así, particularmente para quienes reaccionaban sin miedo ante lo original y poco ortodoxo. Por esta razón, aprendieron mucho de Illich hasta aquellos que no estaban de acuerdo con él.

Esta capacidad para sorprender resultó extraordinaria para descubrir lo que los “expertos” no vieron. La historia de su libro *Nemesis Médica* es ya muy conocida. La respuesta inicial del gremio médico a esta crítica de la contra-productividad de sus logros fue de mucho enojo. Pero cambió gradualmente, pasando de los esfuerzos por ignorar enunciados propios “de aficionado” (“ni siquiera era un médico”) hasta posturas que llegaron a atacarlo y convertirlo en el blanco principal del debate en las conferencias de profesionales, a medida que las principales escuelas de medicina adquirieron montones de sus libros y lo agregaban a la lista de lecturas obligatorias para sus estudiantes. A Illich no le gustó que su obra se hubiera convertido en una moda, frecuentemente mal entendida y mal citada, pero sus críticas transformaron la profesión médica y la forma en que era percibida y discutida por los expertos.

Otro ejemplo que puedo dar en este sentido es una anécdota propia. Hace más de treinta años, cuando descubrí en una de nuestras primeras pláticas que Illich jamás había visto “Tierra Santa”, lo invité a visitarla y finalmente lo acompañé, haciendo de anfitrión durante

su visita. Aceptó conocer a mis estudiantes en la Universidad de Haifa, donde yo enseñaba en ese entonces. Se congregó una multitud de estudiantes que llegaron a ver al hombre famoso. Le advertí que un grupo de mis estudiantes más inteligentes, originarios de América Latina, lo desafiarían desde posiciones marxistas que conocían muy bien. Illich sonrió e inició su discurso con el Tomo I de *Das Capital*. En el primer capítulo de este libro tan importante, dijo Illich, Marx identificó los dos conceptos fundamentales de “valor de uso” (definido por las necesidades) y “valor de cambio” (definido por el mercado). Illich elaboró ampliamente el concepto de “valor de cambio”, hasta llegar a la definición del capitalismo. En seguida elaboró el concepto de “valor de uso”, para presentar una imagen humanista y ecológica de la sociedad en que realmente vivimos. Al final de la plática, después de un silencio intenso, vino una ovación. Para aquellos que habían leído *Das Capital* durante años fue una enorme sorpresa comprender que habían aprendido algo nuevo. Hasta donde yo sé, Illich nunca regresó al asunto, ni publicó lo que dijo ese día. Simplemente fue un momento de reflexión, una chispa y un poco de discusión creativa con estudiantes interesantes en una tierra exótica.

b. Ética y estética

Es importante destacar la interdependencia de las “herramientas de desmitificación” de Illich, que hemos mencionado, ya que se enlazan y refuerzan mutuamente: el realismo crítico al examinar los “espejos torcidos” de los lenguajes que los expertos construyen y todos utilizamos, una conciencia multi-social y profundamente histórica de las diferentes realidades sociales, y una constante actitud receptiva hacia la sorpresa. Deben

agregarse aquí la ética aplicada y la visión estética, para hacer que el cuadro sea completo. La vida de Illich tenía principios claramente definidos, escogidos libremente y cumplidos estrictamente. El contenido intelectual de estos principios contenía fuertes elementos del antiguo estoicismo: indiferencia frente a las ganancias materiales, tranquilidad frente a la adversidad, armonía espiritual y buena conciencia, como sentido básico de una vida bien vivida. Incluía también su racionalismo y la creencia en la capacidad de libertad y elección como definitorias de los humanos en tanto tales. Una definición contemporánea del estoicismo como escuela de pensamiento trata a las virtudes como categorías de conocimiento: sabiduría práctica, justicia, moderación y valor, que coinciden con los principios de Illich y la vida que realmente vivió.

En el plano individual, la visión de Illich claramente difirió de la estudiada indiferencia del estoicismo hacia el ambiente humano, en el sentido de estar “por encima de todo” y ser emocionalmente “fríos”. La pasión de Illich por buscar y compartir conocimiento, así como la importancia que dio a la comunidad, fueron tomados explícitamente del evangelio cristiano y de los profetas del antiguo testamento. La corrupción, entendida como la pérdida del sentido de bondad personal y social, era para él un asunto muy importante, que reprimaba vigorosamente en quienes lo perpetraban (solía decir: “la corrupción de lo mejor es lo peor”). La suya era una objetividad apasionada, con una larga mesa de amigos que se unían a él en las discusiones. La confianza mutua y la convivencia eran para Illich un instrumento fundamental para mantener y reproducir los principios por los que se guaba.

Existe otro aspecto importante en el camino de Illich hacia la sabiduría. Sus decisiones eran guiadas

fuertemente por una postura ética: la cuestión de lo correcto y lo incorrecto. Esto conlleva también una poderosa dimensión estética: la cuestión de lo bello y lo feo. Dicha postura ética deja abiertas posibles dudas: lo correcto e incorrecto ¿viene de Dios, de la sociedad o de la persona? ¿Es un dictado o una elección? La dimensión estética es más personal.

Es preciso explorar más profundamente las raíces de las elecciones humanas para seguir el pensamiento de Illich. La idea de la ética se usa actualmente para caracterizar el comportamiento humano cuando desafía el simple dictado de sus categorías por el mercado y el Estado. Se aplica cuando los sujetos que responden a los valores de “lo correcto” y “lo incorrecto” infringen la matriz de la conformidad, establecida por la “razón económica” y las “órdenes que provienen de arriba”. Dentro de sencillas teorías de juego es entonces “irracional”. Esto significa que muchas veces los que así lo consideran pierden de vista la “razón” real de los objetos bajo consideración. Quizás dejan también a un lado, a través de la utilización de un mecanismo lingüístico, las realidades que no responden bien a la manipulación estadística, o a otras herramientas metodológicas o prejuicios ideológicos.

Muchas veces, detrás del concepto ético de “lo correcto” y “lo incorrecto” se encuentra la dimensión estética que define lo que es bello, en comparación con lo feo, en la vida humana, la interacción humana, las colectividades humanas y las sociedades. Para Illich, la estética de la vida cotidiana y de las relaciones humanas estaba directamente relacionada con asuntos de dignidad y libertad personales. Lo era también la capacidad para la amistad, así como el significado y la habilidad de tener silencio sin miedo, “estando alerta por si pasa el Señor”.

A nivel inter-humano, el concepto de proporcionalidad, que tiene sus raíces históricas en un pensamiento filosófico tan antiguo como el de Aristóteles, fue el vínculo del pensamiento de Illich y su vida real, con una postura ética/estética sobre lo correcto/hermoso en la vida humana. Se enfocaba en la capacidad de la autonomía y la libertad creativa de los humanos dentro de la comunidad, en contradicción directa con el egoísmo salvaje del “libre” comercio y con la rendición/disolución del individuo, en las totalidades ideológicas y políticas de la condición estatista, el nacionalismo y otros “ismos”. Para Illich, eso era el corazón de una vida bien vivida. Que de hecho vivió.

Era un ser humano muy hermoso.

c. Una cadena biográfica

Íván Illich nació en 1926 en una familia croata en Viena. Creció en el seno de una educación fuertemente católica que continuó en la Universidad Gregoriana papal del Vaticano y en la Universidad de Salzburg estudiando teología, filosofía, historia y ciencias naturales. Sus impresionantes dotes lingüísticas le fueron muy útiles durante toda su vida; dominaba muchos idiomas, desde el latín medieval y elementos de sánscrito, hasta una variedad de idiomas actuales. Escribía con fluidez en seis idiomas: inglés, alemán, francés, italiano, portugués y español. Avanzó rápidamente dentro de la iglesia católica haciéndose monseñor a los 28 años, lo cual demuestra sus impresionantes habilidades intelectuales y su gran compromiso. Lo mandaron a trabajar como párroco con los puertorriqueños en Nueva York y después a ser vice-rector de la Universidad Católica de Puerto Rico. En esos tiempos de tanto flujo de puertorriqueños hacia Nueva York, el joven Illich se involucró y se conmovió

por ese drama humano. Rápidamente se convirtió en un sacerdote muy querido y un vocero de los puertorriqueños, mientras cuestionaba el universalismo rígido de la iglesia católica, su incapacidad de aceptar la especificidad cultural de Puerto Rico y el valor de ésta dentro de la iglesia. Algunos años después, buena parte de estas ideas y actitudes fueron adoptadas como buen cristianismo por el Segundo Concilio del Vaticano, 1962-1965, y por el Papa Juan XXIII. Muchos conservadores dentro de la jerarquía de la iglesia se opusieron fuertemente a las ideas poco ortodoxas y a la presencia poderosa de aquel joven que no podían derrotar con argumentos. Sus conflictos con los obispos locales resultaron en la destitución de su cargo en Puerto Rico. Para Illich, esta experiencia se convirtió en una fuente importante para reforzar su propia visión de la realidad y de sí mismo. A principios de los años sesenta, bajo la cobertura de la iglesia católica, estableció centros para la comunicación intercultural en América Latina. La sede y su propia residencia fue el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) en Casa Blanca, Cuernavaca, México. El centro enseñaba español y cultura latinoamericana y desarrollaba investigaciones sobre la cultura local, a la vez que formaba el principal archivo del cristianismo latinoamericano. Dentro de la iglesia, la principal función del centro era preparar a sacerdotes (en su mayoría norteamericanos) para trabajar en América Latina, donde había escasez de clero. Pero Illich lo llevó a cabo a su forma, lo que provocó que los conservadores dentro de la iglesia hablaran de “subversión” y con el tiempo prohibieran el acceso del clero joven al CIDOC. Desde este espacio, Illich desarrolló y probó muchas de sus originales ideas pedagógicas. Se inició un seminario dedicado a “las alternativas institucionales a la sociedad tecnológica”.

Con el transcurso del tiempo, Illich se sentía en creciente desacuerdo con la jerarquía de la iglesia. Desde que trabajaba con los puertorriqueños se oponía ya a la tendencia de imponer valores “occidentales” a otras congregaciones y desconocer sus formas particulares de cristianismo. Hablaba más y más en contra de las extensas características burocráticas de la iglesia y se oponía al nuevo modelo de los *US Peace Corps* — gran número de jóvenes estadounidenses, enteramente ignorantes de las culturas locales, de sus preocupaciones y de sus dolores, que vienen al “Tercer Mundo” a enseñarles a los nativos lo que es bueno para ellos. Hubo un momento decisivo en el que las autoridades estadounidenses, que en ese entonces estaban combatiendo las guerrillas radicales en América Latina, presentaron a la policía mexicana y a la iglesia católica un expediente que acusaba a Illich de ser padre espiritual de la guerrilla. Las autoridades se rieron, pero Illich fue enviado al Vaticano a declarar ante la Congregación para la Doctrina de la Fe — la versión actual de la Inquisición — sobre sus opiniones y acciones. Finalmente lo declararon inocente de herejía, pero cuando esto fue anunciado, él comentó a sus jueces que por disposición de la ley canónica cuando se mancha la reputación de un sacerdote, incluso inocente, tal sacerdote no puede seguir en su cargo, por lo que se retiró del sacerdocio dentro de la iglesia católica. Siguió con una relación fuerte y directa con el evangelio de Cristo, pero se distanció cada vez más de la iglesia institucionalizada.

Se terminó una etapa de la vida de Illich y se inició una nueva como filósofo social independiente, escritor y peripatético profesor universitario. Naturalmente, no empezaba con una “página en blanco”. Mucho de lo que escribió en el periodo posterior provenía de discusiones que ya se habían iniciado en el CIDOC y en Puerto Rico.

Durante la vigorosa ola intelectual de finales de los sesenta y principios de los setenta (expresada en el radicalismo de la Nueva Izquierda Socialista, su extensión en el llamado “tercermundismo”, la “teología de la liberación”, los movimientos ecologistas y el feminismo), la voz de Illich sonaba bastante original y fuerte. Escogió las principales instituciones y los mitos de la “modernidad” como su tema central. Las universidades radicalizadas y las voces fuera de éstas respondieron con fuerza al escepticismo de Illich hacia el “modernismo”, el “progresismo” y el “estatismo”. Sus argumentos se enderezaban en ese tiempo contra del monopolio y la contra-productividad de todas las instituciones “en vías de industrialización”, relacionadas con la educación, la producción de energía y la medicina. En *La convivencialidad* presentó una crítica general de los mitos deslumbrantes de la “modernidad” y de las soluciones industriales y estatistas al actual caos humano.

Illich se encontró en el centro de un debate iniciado por teóricos radicales de ese entonces, como Marcuse, Bateson, Sweezy, Laing, Goldman, entre otros. Era único dentro de ese grupo, ya que era imposible ubicarlo a la izquierda o la derecha de la discusión. No pertenecía a ninguna de las dos posturas ideológicas; tampoco era un “teólogo de la liberación”, y no estuvo de acuerdo con la iglesia católica. Desafía las visiones preponderantes de la sociedad en general, sus caminos de cambio y sus asuntos de sobrevivencia, haciendo nuevas preguntas y creando nuevas dimensiones de entendimiento y desacuerdo. Sin embargo, su impacto masivo (y las grandes ventas de sus libros) formaron parte del “fenómeno 1968”—la explosión internacional y el festival de pensamiento radical que interesó a muchas partes del mundo occidental.

Lo que siguió a la crítica de Illich de las principales industrias e instituciones de servicios fueron sus libros *Hacia una historia de necesidades* (1978) y *El trabajo fantasma* (1981). Trataban principalmente de la influencia que tiene sobre la economía real el hecho de percibirla como “la economía de la escasez”. En 1982 se publicó su libro *El género vernáculo*, que desafiaba tanto a las prescripciones conservadoras como al feminismo ultra-radical, mientras enfatizaba la verdadera experiencia histórica de los “complementarios asimétricos” del género. Una vez más, quedaba fuera de las “partes” del debate. Una vez más, ofrecía un desafío real a los prejuicios arraigados y las certezas ideológicas. Fue recibido con silencio y fue silenciado.

Quizás sea útil mencionar la sencilla frase periodística que describía a Illich como un “gurú”. El sentimiento de la época, de colapso entre suposiciones evidentes y certezas ideológicas —sociales, políticas, morales y teológicas— tuvo como consecuencia la búsqueda de nuevos dioses. Para muchos, el mundo parecía al revés en los años ochenta y eso produjo cinismo generalizado, pero también una estampida hacia el misticismo, aprovechado por los medios masivos y los falsos profetas. Una de sus manifestaciones era la búsqueda de pequeños dioses vivos que sabían todo y de quienes los seguían por su propia voluntad para evitar el dolor de enfrentar la incertidumbre. La palabra “gurú” fue traída desde India para ese fin —porque suena ingeniosa.

Illich no era un gurú. Para sus amigos y estudiantes no ofrecía respuestas definitivas, sino preguntas difíciles. Jamás se presentó como la única autoridad y explícitamente nunca creyó que hubiera una. Estudiaba, cuestionaba, dudaba y generosamente compartía sus dudas y sus estudios, sin imponer soluciones propias. Quizá

sea útil mencionar una experiencia personal en este punto. Cuando nos conocimos estuvimos en desacuerdo de inmediato —yo nunca acepté el extremismo de sus opiniones anti-institucionalización, es decir, su anarquismo radical. Después continuamos estando en desacuerdo sobre otras cosas también. Más de treinta años de desacuerdo le dieron una base muy fuerte a nuestra amistad y un gran respeto mutuo. En ese sentido tampoco era un “gurú”. Describir a Illich utilizando la “palabra amiba” de “gurú” significa no entenderlo y cuestionar sus logros principales. Y no hay lugar para el “illichismo” (él lucharía sin descanso en contra de eso). Pero no reconocer sus logros sería aún más equivocado.

En los años ochenta empezó la siguiente (y menos pública) etapa de la vida de Illich. En lo esencial no cambió, pero el mundo a su alrededor sí. La ola radical se aplanó y retrocedió. La moda de Iván Illich se desgastó, al igual que otros destellos del “68”. La moda y la erudición no se mezclan bien y se separan rápidamente. Diversas dinámicas, carreras, audiencias y propósitos provocan la tensión: de un lado, la profundización en las complejidades del mundo y de la mente humana, necesariamente lenta y empecinada, y del otro, los objetivos del entretenimiento ligados a los medios masivos y el éxito en la vida definido por mercados o carreras burocráticas. Illich casi no respondió a los “nuevos tiempos”, aunque seguía escribiendo, enseñando y desarrollando nuevas ideas. Emprendió una nueva línea de investigación sobre los usos de la alfabetización y sus efectos. Lo abordan sus libros *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind* (*ABC: La alfabetización de la mente popular*, escrito con Barry Sanders en 1988, que aún no se publica en español) y *En el viñedo del texto. Etiología de la lectura: un comentario al Didascalicón de Hugo de*

San Víctor (1993) (publicado por el Fondo de Cultura Económica en 2002). Resultaron descubrimientos muy importantes de este estudio sistemático sobre la transformación de la percepción de la realidad, de una forma fundamentalmente oral a otra casi totalmente escrita —la cultura masiva de los libros, “que durante ochocientos años legitimó el establecimiento de instituciones académicas occidentales”. Sus ensayos y sus libros fueron publicados en varios idiomas. Enseñó en los Estados Unidos y en universidades de Alemania. Estudiantes y círculos de amigos conformaron su público y su ambiente intelectual a través de los cuales seguía sintiéndose su impacto.

El manuscrito que Illich dejó en su escritorio cuando falleció es una entrevista extensa en donde examina la serie entera de su trabajo y regresa al asunto de la iglesia y la fe¹. Enfatiza la importancia histórica e irreversible del evangelio cristiano. Habla también sobre la corrupción, el escándalo y la pérdida de un sentido de bondad en un mundo donde los trescientos cincuenta humanos más ricos controlan el mismo número de propiedades que el resto de la raza humana. Y examina las maneras en que el evangelio cristiano se vincula y choca con la sociedad y la iglesia actuales, burocratizadas e industrializadas.

La convicción y los principios de Illich, fueron una vez más puestos a prueba por las decisiones crueles de la vida. Los médicos le diagnosticaron cáncer y le ofrecieron alternativas severas: prolongar su vida por algunos años, a través de una cirugía, o morirse dentro de un año. Illich

¹ La serie de entrevistas que concedió a David Cayley fue finalmente publicada como *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as Told to David Cayley*, Toronto: Anansi, 2005. No existe aún la versión en español.

rechazó la cirugía que le podría haber incapacitado intelectualmente y estuvo obviamente en contra de la prolongación de la vida sin sentido ni dignidad a través de la tecnología. Vivió catorce años más y los aprovechó al máximo: trabajando, escribiendo, reuniéndose con amigos — una vida activa y creativa. Verlo bailar tan alegre en su septuagésimo cumpleaños, conocerlo y escuchar sus conferencias, era ver todo eso y observar claramente el goce vehemente plenamente desplegado. Murió entre amigos un hermoso día de otoño, lleno aún de más planes e ideas. Los que lo conocimos jamás lo olvidaremos. Muchos de los que no lo conocieron lo descubrirán en los años venideros.

Moscú, febrero de 2003

Sobre *El género vernáculo*

Sylvia Marcos

Cuando hoy en día se habla del género, casi siempre se sobreentiende el género femenino, excluyendo el otro. En efecto, desde que la “perspectiva de género” se instituyó como tema relevante en los programas de las universidades, de las políticas públicas y de los organismos internacionales, el término género es casi sinónimo de las mujeres, sus derechos y su situación social y política. Raras veces los varones son tomados en cuenta como parte de las “relaciones de género” en la sociedad.

Al hablar de *El Género Vernáculo* de Iván Illich, hay que recalcar que nada, en este libro, se instala en esta dinámica institucionalmente establecida. La propuesta analítica de Illich va mucho más allá de la situación de “la” mujer y hasta de las relaciones puntuales de género como las conciben las teorías feministas contemporáneas. Podríamos decir que escapa a la vincularidad exclusiva varón/mujer para buscar el fundamento civilizatorio permitiendo entender otras épocas de la historia y que regresa hasta nosotras/os como un eco inspirador de formas organizativas convivenciales, ajenas a las exigencias sociales y económicas de la modernidad

deteriorada del capitalismo tardío en que estamos inmersos.

Así que podemos afirmar que, si bien se trata de género, no se trata exclusivamente de mujeres ni de las relaciones de ellas con un entorno androcéntrico.

Fue hace muchos años, en el CIDOC de Cuernavaca, que tuve mi primer encuentro con este autor creador de propuestas críticas radicales: Iván Illich.

Cuando conocí a Iván Illich...

Terminaba de dar mi seminario “Mujeres en México: áreas de Investigación”, cuando, mientras hablaba con algunas de las alumnas, vi aparecer en el salón al personaje central del CIDOC, el autor de libros traducidos a una docena de idiomas, que causaron debates agitados, frecuentemente inspiradores y a veces furibundos. Entre sus obras ya destacaban *Alternativas*, *La Sociedad Desescolarizada* y *La Convivencialidad. Energía y Equidad* estaba en proceso de redacción. *Némesis médica* (2006) y *El género vernáculo* (2008) aún no habían nacido.

Me asusta un poco su presencia. ¡Iván Illich en mi salón! ¿A qué se debe este honor? Yo, en el espacio abierto de esa comunidad educativa alternativa, casi no figuro: además de ser mujer, soy joven. Illich había elegido entre varones los colegas con los que dialogaba de tú a tú. Yo soy la esposa de uno de ellos y a eso debe limitarse, para él —pensaba yo—, mi presencia en el CIDOC. Siento que no me ve con mis propias inquietudes, búsquedas e investigaciones. Y sin embargo, aquí está, en mi seminario. Me pregunta sonriente “Y usted, ¿qué hace?” Le contesto algo, ni recuerdo bien qué.

Soy ya feminista, parte de esa llamada “Segunda Ola” de principio de los años setenta. Sobraban entonces dedos de la mano para contarnos. Éramos principalmente

activistas, pero yo tenía también inquietudes intelectuales y había encontrado en CIDOC un lugar para empezar a elaborarlas. Paradójicamente fue ahí, en este lugar aparentemente poco favorable a las inquietudes feministas, donde encontré el espacio libertario propicio para mis análisis feministas iniciales. Un lugar, que aun siendo androcéntrico, como lo eran todos los espacios intelectuales y académicos en esos años, abría un espacio para mis búsquedas e investigaciones sobre las mujeres en México, las mujeres del hoy y del ayer.

Iván, en apoyo a su concepto de comunidad educativa, alternativa a la universidad, había formado una biblioteca extraordinaria. En la biblioteca del CIDOC se tenía acceso a facsímiles de los códices, a las primeras crónicas de la conquista, a las historias de los conquistadores y de los frailes evangelizadores: todas las fuentes primarias de la historia de México, de su conquista y de sus tiempos coloniales. Entonces, ningún lego tenía acceso a esos documentos, excepto ahí en el CIDOC.

Ahí las descubrí y las leí. ¿Cómo era —me preguntaba— que las mujeres mexicanas pudimos llegar al estado de sujeción normada aceptada por nuestra cultura?

Yo quería empezar a descubrir esto desde lo más atrás posible. Devoraba las crónicas en su difícil español antiguo. Y luego compartía mis hallazgos con las y los alumnos de mi seminario. Seminario que llamó la atención de Iván Illich por el número nutrido de sus auditores.

¿Dónde, si no en CIDOC, hubiera podido tener acceso a documentos historiográficos tan especializados, tan caros y de acceso tan difícil, puestos a disposición de todos los usuarios de la biblioteca? Leer en esta prodigiosa biblioteca —pequeña, pero bien escogida— fue mi formación “interdisciplinaria” en un ambiente de docencia

alternativa que compartieron don Sergio Méndez Arceo, Francisco Juliao, Heberto Castillo, Boaventura de Souza Santos, Majid Rahnema, Wolfgang Sachs, Danilo Dolci, Franco Basaglia, Ann Roy y en alguna época pasada, hasta el Che Guevara, Camilo Torres y otros personajes con bagajes culturales y políticos extremadamente diversos y que enriquecían enormemente nuestras conversaciones.

Lo que me toca ahora desglosar es la capacidad innovadora y crítica de Iván Illich. Yo no me atrevo a decir que era un “feminista en ciernes”. Nunca lo fue. Era un ex dignatario del Vaticano, un Monseñor con valores y actitudes que se podían suponer androcéntricas, para no decir un tanto misóginas. Pero, e insisto en esta aparente contradicción, fue ahí, en ese lugar tan abierto, tan precursor y tan críticamente alternativo pero esencialmente androcéntrico, que se abrió un espacio —¿el primero?—, para un seminario sobre las mujeres en México. Difícilmente puedo pensar que hubiese entonces otro espacio similar de docencia, que enfocara sus estudios sobre las mujeres. He andado por muchos lados y, en esos años, las mujeres no sólo no contábamos, sino que ni siquiera éramos visibles y parecía que a nadie le interesaban las “cosas de mujeres”. Sí, se escribía sobre nosotras (y Sara Lovera y yo andábamos rescatando todo lo que se pudiera en las librerías), pero sólo se nos podía encontrar en la sección “sexualidad” de los estantes, una clasificación reveladora de aquello mismo que Illich denunciaría: la reducción al sexo de todas nuestras dimensiones y significados como seres sociales. En México, el libro de Elena Urrutia¹ —quien también participaba en el CIDOC desde entonces— hacía huella.

¿Qué institución de educación superior mexicana hubiera aceptado, en aquellos años, un curso sobre las mujeres?

Así que a Iván Illich y a su equipo en el CIDOC se debe este espacio precursor que aparecía como totalmente inconcebible en esos años. Ejercía, además, una atracción irresistible para todos aquellos estudiantes en el CIDOC que buscaban alternativas radicales.

¿Y cuál es la temática principal de *El Género Vernáculo*?

La modernización es un proceso de ruptura con el pasado que se agudiza desde fines del siglo XV, en la época del “descubrimiento” de América por Europa. Fue descrita por otros autores como la transición a un modo capitalista de producción, pero Illich la describe como el tránsito del reino del género al régimen del sexo. También contrapone al reino del género el régimen de la escasez, porque la escasez, axioma fundamental de la economía moderna, es indisoluble del régimen del sexo. En palabras de Illich, el género es algo distinto e implica mucho más que el sexo. Expresa una polaridad social fundamental que en cada sitio es distinta. Lo que un hombre no puede o debe hacer y lo que una mujer no puede o debe hacer es distinto de un valle al otro.²

Las antropólogas feministas han hecho extensos estudios etnográficos que dan cuenta de esta diversidad, pero usan frecuentemente unos parámetros y unas referencias que, dice Illich, reducen “toda interacción a un intercambio”. Es así como las ciencias sociales han sentado las bases de la negación del género y de la legitimación de un análisis económico de las relaciones

¹ *Imagen y realidad de la mujer*, SEP/Setentas, México, 1975.

² Se encontrarán muchos ejemplos en Illich, Iván, *El género vernáculo* (2008: 180-334)

entre hombres y mujeres (*Ídem*: Notas 45 y 46: 230-232). Por esto llama “régimen del sexo económico” a la etapa contemporánea de la negación del género.

Illich califica el género como género *vernáculo* y el sexo como sexo *económico*. El adjetivo *vernáculo* proviene de una raíz indoeuropea que define “lo muy nuestro”, en un sentido más fuerte que *doméstico*. Illich ve el género *vernáculo* como el fundamento de una complementariedad ambigua y asimétrica. En cambio, el sexo económico —es decir el sexo de neutros económicos— resulta de un experimento moderno tendiendo a negar o trascender ese fundamento. Según Illich, las múltiples facetas de la opresión femenina llegan a su culminación bajo el régimen del sexo económico. Explica ampliamente cómo se da esta opresión femenina en el tiempo contemporáneo en el que prevalece la ilusión de que estamos más liberadas y vivimos en una sociedad más igualitaria que en cualquier época del pasado. Illich, en su vena poética, afirma que “Sólo la investigación no científica, que emplea la analogía, la metáfora, la poesía, puede captar la realidad del género” (*Ídem*: Nota 46, 232).

Es en afirmaciones como ésta que mis experiencias con las zapatistas y con los mundos indígenas entran en consonancia con *El género vernáculo* de Illich.

Como ya lo dije, *El género vernáculo* no es un estudio de la situación de las mujeres. Es toda una propuesta analítica de la modernidad, “económica” porque la modernidad coincide con el auge de la esfera económica.

El género vernáculo y la dualidad

El género vernáculo es ya en sí un manifiesto sobre el “dos”. Es, literalmente, *dos libros en uno*. Tiene un argumento continuo, el “texto” propiamente dicho, cuyo complemento asimétrico está formado por notas de pie

de página muy extensas y que son mucho más que referencias complementarias al texto principal. Conforman una verdadera investigación documental etnográfica en sí misma.

Como Illich mismo lo sugirió, las notas de pie de página podrían ser el material de otro libro. De hecho, fueron la bibliografía de base de un curso semestral en la universidad de Kassel en Alemania. En vez de darles autonomía, Illich las transformó en el sub-texto o “sub-libro” de *El género vernáculo*. Son, literalmente, su complemento asimétrico.

Un ejemplo de la complementariedad asimétrica entre el texto y el sub-texto de las notas: en el texto, Illich desmonta el mito según el cual la “división sexual del trabajo” hubiera existido siempre. En las notas, documenta la existencia histórica de otra dualidad que permite explicar la complementariedad de las labores de subsistencia en las sociedades del pasado. Esta “otra dualidad” es por supuesto el género. Juntos, el texto y sus notas —su “sub-texto” —abre hacia un “...análisis de universos conceptuales asimétricos donde la complementariedad es ambigua —sin negar— por eso la importancia de tal asimetría” (*Ídem*: 289).

La Mayor Ana María, al dar la bienvenida al Primer Encuentro por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, el llamado “Intergaláctico”, en Chiapas, afirmó, ante una audiencia de más de 3000 personas originarias de cuatro continentes, “...somos iguales porque somos diferentes”.

Esta frase, que ha pasado casi desapercibida, casi parece una elaboración de la propuesta de Iván Illich en el libro que estoy comentando aquí. Cuando describe la época del “género roto”, desarticulado y casi olvidado, Illich añade que queda como subyacente a la realidad social. El género es tan imprescindible como el aire.

Asegura que, aún hoy, es imposible que una sociedad viva completamente sin él.

El género, según Illich, se rompió en los albores de la modernidad. Illich habla también de una época del “género roto” en donde continúa imperando la complementariedad asimétrica y ambigua en las relaciones varón/mujer.

Me parece encontrar restos del género — desarticulados, rotos —, vestigios de la complementariedad ambigua y asimétrica de la que habla Illich en prácticamente todos los contextos sociales de México. Pero también encuentro que, en varias comunidades de los pueblos originarios de México, el género no ha sido roto, o por lo menos no completamente. Ahora bien, reconocer la permanencia del género o de sus “restos” bajo una realidad social sexuada no es pretender reconstruir el pasado, lo que el mismo Illich considera imposible. Illich ponía su esperanza en lo que él llamaba, en sentido literal, una *re-generación*, es decir una re-emergencia de nuevas categorías sociales impregnadas por una sensibilidad renovada a la realidad reprimida, pero siempre subterráneamente activa, del género.

Me parece percibir la recreación en el presente de ese aire imprescindible, de ese algo subyacente, de esa raigambre que no ha desaparecido totalmente en el aquí y ahora de los universos indígenas. Las declaraciones de mujeres zapatistas, los cuentos del Viejo Antonio y las demandas y discursos de mujeres indígenas, expresan referencias cosmológicas que parecen emerger de una época del género vernáculo o de su posterior quiebre.³

³ Ver: Marcos, Sylvia, *Mujeres indígenas, rebeldes, zapatistas*, EON, México, 2011.

La originalidad del pensamiento de Illich consiste en su forma de conceptualizar las tensiones inherentes y la controversia existente entre “culture” y “nature”, cultura y naturaleza (o “naturaleza biológica”) a la que se refieren numerosas notas del libro y que también han dado sustento a una gran diversidad de teorías feministas. Illich contrasta el género y el sexo a fin de volver inteligible una mutación histórica única: desde el fin del medioevo, dice Illich, hemos transitado de un tipo de dualidad a otro, hemos pasado progresivamente del ámbito del *género vernáculo* al régimen del *sexo económico*. Toda la historia de Occidente, del siglo XII al siglo XX, debería reescribirse sobre la tela de fondo de esta transición progresiva, que resume lo esencial de lo que describimos como la *modernización* o la *occidentalización* del mundo. Aquello que, desde el discurso inaugural del presidente Truman, el 20 de enero de 1949, hemos llamado “desarrollo” no es más que un capítulo de esta historia.

Con esto, Illich toma su lugar en la tradición de aquellos autores que intentaron entender la unicidad de la formación moderna, es decir, el ser radicalmente otro de la modernidad occidental en relación con otras épocas.

Estamos acostumbrados, nos dice Illich a juzgarlo todo a partir de las certidumbres de la modernidad y, entendemos al otro como un catálogo de deficiencias. Eso nos impide encontrarlo, verlo, escucharlo, abrirnos a él. También nos impide entender la modernidad en que estamos sumergidos y entendernos a nosotros mismos como mujeres y varones.

Normalizada y sometida a la ley de hierro de la escasez, o de la economía en el sentido moderno, la relación entre hombres y mujeres sufrió una última mutación: perdió su misteriosa asimetría y complementariedad para reducirse a una polarización unívoca de características

que diferencian secundariamente *seres humanos*. En la edad del género, hombre y mujer eran dos entidades cuya proporcionalidad era constitutiva de ambos. Illich califica esta proporcionalidad como relación asimétrica. Es esta ambigüedad la que se ha perdido con el paso del género vernáculo al sexo económico.

Las revisiones acuciosas de bibliografías existentes

Para poder comprender el valor precursor de ese estudio/libro de Illich, hay que dedicar una lectura acuciosa a las notas, pues éstas aparecen como el sustento para la transmisión de esas ideas retadoras para la ortodoxia del papel económico de las mujeres a través de la historia.

En ellas, aparecen no sólo los resultados de estudios etnográficos de diversas comunidades y pueblos sobre las relaciones varón/mujer. No contienen sólo revisiones bibliográficas, sino apuestas interpretativas, análisis provocadores y propuestas radicales. Particularmente interesantes me parecen sus notas sobre el *individualismo carente de género* y sobre el *individualismo envidioso*. Ambos conceptos enriquecen las perspectivas y luchas feministas contemporáneas. Ambos abonan a visiones en donde “el somos iguales porque somos diferentes” del

En una entrevista publicada por la revista *Ixtus*⁴ me refería a un concepto elaborado en las notas de *El género vernáculo* al cual aludi aquí algunas páginas atrás. Decía que la misma estructura del libro parece una ilustración de este concepto. Se trata evidentemente del concepto de *complementariedad asimétrica*. El texto y las notas de este libro no son simétricas, sino que son complementarias

en el sentido que se sustentan mutuamente: el texto existe por las notas y recíprocamente. La complementariedad entre los géneros no pretende igualar las partes sino que asume su diversidad, como lo expresara la mayor Ana María, hablando de las relaciones entre mujeres y varones zapatistas, aun si, para expresar lo indecible del género vernáculo, pronunció la palabra aparentemente contradictoria de “igualdad”. Ese término “igualdad” de la frase “somos iguales porque somos diferentes”.

El desconecte con el feminismo

Estas propuestas analíticas hubieran podido abrir el camino a otra teoría feminista si no fuera por algo que yo he señalado con anterioridad.⁵ Illich hizo comentarios que prácticamente excluyeron la posibilidad de dialogar con las feministas.⁶ Pero hay que recalcar que Illich escribió este libro en un tiempo en que apenas se empezaba a usar el término de género. En teoría feminista, se hablaba con más frecuencia de los “estudios sobre las mujeres”. Illich fue pionero —por lo menos uno de los pioneros— del uso de ese término fuera de la gramática. En esos años, muchas feministas teorizaban sobre las mujeres como una entidad separada. Entonces, esas mujeres, que aún tenían mucha rabia activista anti-varón, lo agredieron y lo silenciaron. No lo aceptaron como interlocutor. Iván, por cierto, tuvo algunas expresiones y actitudes irritantes y quizás hasta misóginas, que después modificó. Ciertamente es que hasta hace muy poco las mujeres no teníamos derecho a estudiar teología simplemente por ser, anatómica y genitalmente, mujeres, así que no fue sin razón que se pudo tildar a la Iglesia de esencialista y hasta de

⁴ Sylvia Marcos en entrevista: “Mesoamérica y el poder de las mujeres”, *Ixtus*, No 60, año XIV, pp. 28-40, 2006.

⁵ “Mesoamérica y el poder de las mujeres”, *op. cit.*

⁶ Ejemplo en 2008: 236 “Desamparo de los solteros”.

biologicista, lo que por supuesto no se aplica a Iván Illich. Con sus mismas palabras, recordemos que el género no está “...sólo entre las piernas” (*Ibidem*). Finalmente, las feministas no se equivocaron al reprochar a la “tradición filosófica judeocristiana” su carácter jerárquico y su desprecio por las capacidades femeninas. Ahora, lo que no supieron hasta la fecha reconocer las teóricas feministas —y como sólo algunas lo ven—, es que, en los análisis y propuestas de *El género vernáculo* hay pepitas de oro que pueden enriquecer la teoría.

Pero, cuando apareció *El género vernáculo* (1982), las feministas nos “acuerpamos”. Hasta hoy, yo nunca disentié públicamente, porque había razones en el mismo tono y en los ejemplos citados en el texto que interferían con la transmisión de sus ideas profundas y parecían dar razón a las acerbas críticas feministas. Además, eran años en que apenas empezábamos a ser reconocidas, emergiendo como un contingente feminista serio, riguroso y sabio, equipado para enfrentar siglos de obstáculos androcéntricos a nuestras contribuciones analíticas, enriquecidas todas por nuestros “conocimientos situados”, según la expresión de Donna Haraway.

Lo más rescatable hoy de la obra de Illich es que da luces para comprender y apoyar las prioridades y las particularidades tanto del movimiento amplio de mujeres como de los pueblos indígenas. Podría hasta dar fundamento a una posible otra teoría feminista. Al respecto, estoy pensando principalmente en su concepto de *complementariedad asimétrica y ambigua* (2008: Nota 57: 242). Los modernos somos incapaces de entender una sociedad organizada según otras categorías que las de derecho, economía, política, entre otras, porque hemos perdido el sentido del género como categoría organizadora del espacio y el tiempo. Al imputar categorías modernas

como el sexo económico al pasado, lo colonizamos. Lo que el historiador comete en la escala diacrónica, el antropólogo, el desarrollista, el misionero o la feminista, lo perpetran sincrónicamente: colonizan el mundo entero con conceptos modernos.

La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo ¹

Gustavo Esteva

Era difícil ser amigo de Iván.

Ante todo, había que tener la maleta lista. En cualquier momento podía llamarle a uno y decirle: "Gustavo: tienes que venir. Aquí está Teodor Shanin y debes conocerlo". Y siempre tenía razón: se justificaba de sobra trasladarse al otro extremo del mundo para platicar con él y sus amigos.

Pero además pesaba la inhibición de saber quién era. La bonhomía que transpiraba y su comportamiento sin poses ni pedanterías no lograban disolver las barreras que uno mismo se imponía al estar cerca de él.

No era fácil. Pero Iván sabía ser amigo. Alguna vez canceló de repente todas sus conferencias y seminarios sólo después supimos por qué. Una amiga le llamó para decirle que le gustaría verlo antes de morir. Tomó al día siguiente el avión hasta Suiza y permaneció a su lado por 20 días, hasta que murió. Pensaba que su vicio principal era la polifilia, que no pudiera vivir sin amigos, que todas

¹ Se utilizan en este ensayo amplios fragmentos de "Regenerar el tejido social de la esperanza", presentado para su publicación a la revista *Polis*.

sus notables creaciones pasaran por ese filtro antes de llegar a la imprenta. Su casa abierta, en el Happy Valley de Pennsylvania o en Bremen, lo mismo que en Ocotepec, era siempre un espacio hospitalario y convivial.

No llegué a conocerlo cuando estaba en la cúspide de su fama. Para nosotros, en la izquierda marxista, no pasaba de ser un cura reaccionario. No valía la pena leer sus libros. En la sociedad capitalista los sistemas de educación y de salud son una porquería, decíamos; ya lo sabemos. En la nueva sociedad los construiremos bien.

Disfrutaba inmensamente, en los años ochenta, mi actividad en pueblos indios y campesinos o con marginales urbanos. Pero poco entendía. Por un tiempo pensé que debía estudiar más, pero mientras más leía economía, sociología, antropología o ciencia política menos entendía mi experiencia cotidiana en pueblos y barrios. Alguna vez, no sé cómo ni por qué, me quité los anteojos del desarrollo y dejé a un lado todas las categorías en que había sido educado. Aunque mis ojos empezaron así a descubrir realidades que los velos de la mentalidad dominante o alternativa me habían estado ocultando, seguía careciendo de sustento teórico para entenderlas. Las apreciaba intuitivamente y vinculaba cada vez más mi acción a la de quienes se convertían en mis compañeros y amigos. Pero no entendía.

En 1983 Rodolfo Stavenhagen me invitó a un seminario extraño, en El Colegio de México, en que Wolfgang Sachs hablaría de la construcción social de la energía, un tema que parecía por completo ajeno a mis intereses o preocupaciones. Acudí y ahí estaba Iván. Me asombró su breve intervención. Esa noche José María Sbert nos invitó a su casa a cenar y tuve la oportunidad de conversar directamente con él. Quedé sacudido y deslumbrado. Corré al día siguiente a buscar todos sus libros y los devoré. A

cada paso encontraba que su edificio intelectual estaba formado por palabras como convivialidad y vernáculo, que yo había oído con frecuencia en pueblos y barrios, no en la academia. Empecé a sospechar que Iván había articulado de manera original y brillante algo que podía llamarse “el discurso de la gente”, tanto al ofrecer claves para entender esa realidad como para anticipar sus reacciones. Me ha ocurrido desde entonces que cuando empleo las palabras de Iván para discutir asuntos en pueblos y barrios se produce siempre lo que entre nosotros llamamos el efecto “ajá”. “Ajá”, dice la gente, para subrayar que ya sabía lo que estoy diciendo, pero no lo había podido articular así.

Gracias a José María entré de nuevo a casa de Iván. Nos hicimos amigos. Me dejó saquear su escritorio para publicar textos inéditos en suplementos periodísticos que dirigí en esa época. Me invitó a discutir con él y sus amigos en qué consistía vivir más allá del desarrollo. Me dejó participar en sus exploraciones preocupadas sobre la era de los sistemas y la recuperación del sentido de la proporción, el proyecto al que dedicó los últimos años de su vida. Teníamos el plan de vernos cuando regresara de Alemania, en diciembre de 2002. No sabía de nadie más con quien poder ahondar en cosas que me preocupaban. Pero ya no fue posible. Su ausencia se nota cada vez más.

Al llegar al final de este libro que intenta recordar a Iván Illich a diez años de su muerte, en el que ya se han examinado sus contribuciones desde muy diversas ópticas, he pensado que vale la pena agregar algunos comentarios en torno a dos de sus temas favoritos: la convivialidad y los ámbitos de comunidad.

La convivialidad

Iván Illich concibió los que llamaba sus “panfletos de Cuernavaca” en el contexto moral, intelectual y político propio del “espíritu de los sesenta”, cuando se hizo posible mostrar todo lo que la sociedad tenía de intolerable y abrirse a otra posibilidad. Sus panfletos formaban parte del despertar crítico que llevó al Club de Roma, en 1972, a demandar con urgencia límites al crecimiento económico, pero llevaron mucho más lejos las preocupaciones de éste por moderar el crecimiento demográfico y la producción y consumo de bienes. Tras demostrar la manera en que la expansión de los servicios haría más daño a la cultura que el causado por los bienes al ambiente, reveló la contraportavozidad propia de todas las instituciones modernas: el hecho de que, pasado cierto umbral, empiezan a producir lo contrario de lo que proponen.

En septiembre de 1971 Illich empezó a explorar la hipótesis de que era necesario imponer límites máximos a ciertas dimensiones técnicas en los medios de producción. Tras discutir diversas versiones de esa hipótesis con muy distintos grupos escribió la que apareció en *La convivencialidad* (2006) y comienza con las siguientes palabras: “Durante estos próximos años intento trabajar en un epílogo a la era industrial. Quiero delinear el contorno de las mutaciones que afectan al lenguaje, al derecho, a los mitos y a los ritos, en esta época en que se condicionan los hombres y los productos. Quiero trazar un cuadro del ocaso del modo de producción industrial y de la metamorfosis de las profesiones que él engendra y alimenta (2006: 371)”. Ese ensayo, y el *Desempleo creador (la decadencia de la sociedad profesional)* (2006) que se publicó como postfacio de *La convivencialidad*, cumplieron realmente su intención: mostraron la falta de

viabilidad del modo industrial de producción, capitalista o socialista, y de las profesiones inhabilitantes que lo acompañan; sometieron uno y otras a una crítica radical, capaz de hacer evidente los daños que causan a la naturaleza y la cultura; esbozaron las características de una sociedad postindustrial y finalmente acotaron las condiciones de la reconstrucción convivial, anticipando las luchas que permitirían la inversión política necesaria y las formas en que reaccionaría la gente en la hora de la crisis – la hora actual.

Cuarenta años después las ideas de Iván siguen siendo una guía útil para leer lo que está ocurriendo en el mundo. Mientras los gobiernos funcionan cada vez más como meros administradores de las corporaciones privadas, la gente común, por razones de estricta supervivencia o en nombre de antiguos ideales, ha estado reaccionando con vigor. Sus iniciativas se extienden y radicalizan cada vez más, hasta dar forma a una insurrección que resiste la marejada mortal que destruye por igual el ambiente y la cultura, y empieza la reconstrucción en términos muy semejantes a los anticipados por Illich.

La Real Academia Española admitió al fin la palabra convivencialidad²

² Ignoro la razón de que los traductores del libro de Illich hayan elegido la voz convivencialidad en vez de convivialidad. Aunque pertenecen a la misma familia de significados, tienen diversas connotaciones. Tanto en francés como en inglés Illich usó convivialidad, que era una palabra de amplio uso en México, en barrios y comunidades, aunque la Real Academia Española no la haya incorporado a su diccionario hasta hace pocos años. Creo que hay buenas razones para preferir convivialidad. Según Jean Pierre Corbeau (Wikipedia) Brillat Savarin creó el neologismo para designar “el placer de vivir juntos, de buscar los equilibrios necesarios para establecer una buena comunicación, un intercambio sincero y

La considera un mexicanismo que sería sinónimo de camaradería. En inglés, *conviviality* es una condición festiva, un acompañamiento alegre y jovial. Convivio sigue siendo una palabra común en México, que se puede usar para un festejo formal en la oficina pero más bien alude a una reunión cálida de vecinos o amigos. En 1987, al visitar uno de los horrendos departamentitos que construyó el gobierno después del terremoto de 1985, en Tepito, una señora me dijo: "Sí, las paredes y los techos están mejor... pero aquí no hay convivialidad." Resentía la pérdida del ambiente que había compartido en un típico patio de vecindad tepiteña, propicio a la convivialidad, imposible de alcanzar en la colección de encierros individualizantes que se construyeron como sustituto de lo que había destruido el terremoto.

Iván Illich estaba muy consciente de todas estas connotaciones de la palabra que empleó para articular su pensamiento. Si bien la tomó de Brillat-Savarin, quien la acuñó en su *Fisiología del gusto* en 1825, la recogió en México y resonaba para él con el sentido que tiene entre nosotros. En todo caso, Illich cargó de nuevo sentido a la palabra, que desde él designa un nuevo marco de referencia, un nuevo tipo de sociedad. La convivialidad es ahora la libertad personal ejercida en una sociedad

amigable alrededor de una mesa. La convivialidad corresponde al proceso por el cual se desarrolla y asume el papel de convivido, siempre asociado a la compartencia alimentaria, superponiéndose a la comensalidad". Sería ese el sustrato en el que Illich construyó los nuevos significados de la palabra, un sustrato mucho más amplio y rico que la mera convivencia – el simple acto de vivir en compañía, de habitar bajo el mismo techo. En las citas de Illich que empleo en el texto sustituyo la palabra convivencialidad que usaron los traductores por convivialidad.

tecnológicamente madura que puede llamarse posindustrial. Debe distinguirse de la cohabitación fraternal y solidaria de comunidades intencionales y de otras iniciativas aisladas, como las de quienes se marginan poco a poco, con desgano y frustración, de la sociedad de consumo. Se refiere a una alternativa social que se hizo posible por la madurez plena de la industria. "Llamo sociedad convivial," escribió Illich, "a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta." Tras reconocer su deuda con Brillat-Savarin, Illich precisa "que en la acepción un poco novedosa que confiero al calificativo, convivial es la herramienta, no el hombre. Al hombre que encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la herramienta convivial le llamo austero." Austeridad, aclara, no implica aislamiento o reclusión, sino lo que funda la amistad; sería una virtud que sólo excluye los placeres que degradan la relación personal. "La austeridad forma parte de una virtud que es más frágil, que la supera y que la engloba: la alegría, la eutrapelia, la amistad (2006: 374)."

Según Illich, "se debe saludar la crisis declarada de las instituciones dominantes como el amanecer de una liberación revolucionaria que nos emancipará de aquellas instituciones que mutilan la libertad elemental del ser humano... Esta crisis planetaria de las instituciones nos puede hacer llegar a un nuevo estado de conciencia que afecte a la naturaleza de la herramienta y a la acción a seguir, para que la mayoría tome el control..." (2006: 385)" De eso se trata. Hoy. Eso sería lo que están intentando millones de personas, alrededor del mundo.

Las corporaciones, pensaba Illich, pueden servirse del derecho y del sistema democrático para sentar su imperio.

Consideraba que la democracia estadounidense podría sobrevivir a la victoria de Giap, que supo utilizar la maquinaria de guerra estadounidense para ganar su guerra en Vietnam, pero no podría sobrevivir al triunfo de las corporaciones. Advertía que la crisis total hace evidente que el Estado-Nación moderno no es sino un conglomerado de sociedades anónimas, donde cada constelación de gremios, corporaciones e instituciones trata de promover su propio producto y servir a sus propios intereses. “El conjunto produce *bienestar*...y el éxito se mide por el crecimiento del capital en todas estas sociedades. En su oportunidad, los partidos políticos reúnen a todos los accionistas para elegir un consejo de administración (2006:478/9).” Como el estado se ha convertido en mero guardián de las instituciones dominantes, no puede ya desempeñar su función de gestión política. Cuando esto queda claro para la gente, en medio de la crisis generalizada, surge la oportunidad del cambio. “La pérdida de legitimidad del Estado, como sociedad por acciones, no invalida, sino que reafirma la necesidad de un procedimiento constitucional. La pérdida de credibilidad de los partidos, convertidos en facciones rivales de accionistas, no hace más que subrayar la importancia del recurso a los procedimientos contradictorios en política...La misma crisis general puede establecer, de forma duradera, un contrato social que abandone al despotismo tecnoburocrático y a la ortodoxia ideológica el poder de prescribir el bienestar, o bien puede ser la oportunidad para construir una sociedad convivial, en transformación continua dentro de un cuadro material que estaría definido por aboliciones racionales y políticas” (*Ibidem*).

Illich estaba convencido de que los ideales socialistas no podrían hacerse realidad con las instituciones

dominantes, sin sustituir la instrumentación industrial por herramientas conviviales. Y la reinstrumentación de la sociedad, por su parte, sólo podría realizarse adoptando los ideales socialistas de justicia. Al anticipar la crisis de las instituciones que daría lugar a una liberación revolucionaria y un nuevo estado de conciencia, Illich subrayaba que si las herramientas no se someten a un control político, “la cooperación de los burócratas del bienestar y de los burócratas de la ideología nos hará reventar de “felicidad”. La libertad y la dignidad del ser humano seguirán degradándose, estableciendo una servidumbre sin precedentes del hombre a su herramienta. A la amenaza de un apocalipsis tecnocrático, yo opongo una sociedad convivial. La sociedad convivial descansará sobre contratos sociales que garanticen a cada uno el mayor y más libre acceso a las herramientas de la comunidad, con la condición de no lesionar una igual libertad de acceso a otro (2006: 385/6)”.

Todo esto es lo que parece estar ocurriendo. La gente está reaccionando ante una crisis que marca un cambio de época y una ruptura epistémica. Ante gobiernos en pánico por la movilización de la gente y estructuras de poder económico y político dispuestas a cualquier cosa para no perder su posición, millones de personas se han puesto en movimiento. Sus iniciativas toman ya la forma de una insurrección. Mantienen la resistencia, pero pasan a la desobediencia. Están en la protesta, pero se abren al rechazo radical. Cuestionan las decisiones cotidianas, los atropellos de cada día, la agresión interminable, todos los muertos y presos, todas las destrucciones ambientales, y al mismo tiempo desafian la legitimidad del sistema mismo, no sólo a sus operadores: les niegan su consentimiento y rechazan que la representación sea aún síntesis del consenso social. Las personas asumen cada

vez más la obligación moral y social de negarse a obedecer a un aparato a final de cuentas anónimo y afirman su independencia de ese aparato, para dejar de ser esclavos de la herramienta, subsistemas de los sistemas. Reconocen la decadencia de la sociedad de consumo y bienestar, de un capitalismo organizativo y monopólico entrelazado con el estado. Rechazan con creciente firmeza el despotismo democrático dominante bajo cuyo manto formal se disimula el imperialismo político, económico y técnico al que se somete cada vez más a todos, el que hace de toda promesa electoral un eslabón más de la cadena que aprisiona. Muestran y demuestran que la dominación de clase es ante todo dominación de la conciencia de la gente y de su confianza en sí misma – que se prolonga al reducir el cambio a sustitución de dirigentes. Poco a poco articulan los términos de una organización social basada en la energía personal, es decir, la energía que cada persona puede controlar, en la libertad regulada por los principios del derecho consuetudinario, en la rearticulación de la vieja triada: persona, herramienta y sociedad, y en el sustento de todo esto en tres pilares clásicos: amistad, esperanza y sorpresa.

La opción ante la crisis y los ámbitos de comunidad

En ocasión de la Cumbre de la Tierra, celebrada en 1992 en Río, el equipo de la revista inglesa *The Ecologist* recorrió el mundo para examinar las iniciativas que se estaban tomando en el mundo ante la crisis ambiental. Llegó a la conclusión de que su común denominador parecía encontrarse en la regeneración de los *commons*. Trató entonces de ofrecerles un marco histórico de referencia. Puso el acento en su cercamiento (*the enclosure of the commons*) como el mecanismo a través del cual se ejercieron todas las formas del colonialismo predatorio y

se sentaron las bases de la sociedad industrial. Al redescubrir este hecho histórico, el equipo pudo mostrar cómo las fuerzas económicas mantienen aún ese impulso: en esa lógica podría encontrarse la clave para entender el proceso de destrucción de culturas y entornos que aún prosigue. Y en ese mismo movimiento intelectual, el equipo mostró por qué las iniciativas de la gente se han concentrado en detener ese cercamiento, cuando aún no ha concluido, o las orientan a recuperar y regenerar sus *commons* o a crear otros nuevos. *The Ecologist* produjo entonces un libro en que presentó la secuencia de acontecimientos históricos que nos llevaron a la situación actual, y un análisis documentado y riguroso de la manera en que la gente está tomando iniciativas, en todas partes del mundo, que les permiten tomar de nuevo en sus manos su destino (1995).

Existe una interesante controversia sobre la traducción del término *commons*: se está hablando de “comunes” y de “bienes comunes”, lo mismo que de “ámbitos de comunidad”. No es una mera disputa semántica: se trata de definir un proyecto político. El cercado de los *commons* en Inglaterra es un hecho decisivo en la transición a la modernidad capitalista. ¿Cómo evitar que se pierda esa huella semántica al expresar la idea en español? La mayoría de los *commons* han sido desgarrados o destruidos en casi todas partes. Se han socavado las bases de su existencia. Quienes aún resisten los ataques y tratan de defenderlos se han estado uniendo a quienes buscan otras opciones de vida y creen encontrarlas en la regeneración de los *commons*: la resonancia histórica de la palabra estaría dando un sentido común a estos esfuerzos muy diversos. Otros más intentan que se aplique la noción de *commons* y sus normas a condiciones del mundo natural que se comparten a escala planetaria: el aire, el agua, los

bosques, y a dispositivos técnicos como el internet. Hablar de “comunes” o “bienes comunes”, como se ha estado haciendo, no parece enteramente satisfactorio: la palabra “común” tiene cierta connotación negativa, inferior. Lo “común y corriente” llega a tomarse como grosería en el lenguaje ordinario y es siempre algo vulgar e inferior. Ocurre lo mismo en inglés. He optado por la expresión “ámbito de comunidad”, porque si bien se pierde en ella la huella histórica se logra retener la plenitud del sentido. Ámbito es el contorno o perímetro de un lugar, el espacio entre límites determinados; y comunidad es una palabra que retiene aún toda la fuerza de su historia y sentido, a pesar de sus usos equívocos en la formalización de comunidades que difícilmente lo son (como la de las naciones). Al mismo tiempo, me parece necesario destacar la necesidad de realizar una investigación histórica de enorme complejidad. Necesitamos estudiar y comparar, con todo rigor, las modalidades comunitarias que han existido en diversos tiempos y lugares. Del mismo modo que *commons* es un término genérico para una variedad de formas sociales existentes en Europa, y en particular en Inglaterra, antes de que la industrialización capitalista o socialista las convirtiera en recursos, comunidad o ámbitos de comunidad son expresiones formales a las que no puede reducirse la inmensa riqueza de las organizaciones sociales incluidas en esos términos. El ejido español no es idéntico al *commons* inglés, ni a las diversas organizaciones indígenas que los españoles etiquetaron con esa palabra, ni al ejido mexicano actual, inventado en la Constitución de 1917, hecho realidad por Cárdenas en la década de 1930 y reformulado o destruido a partir de 1992. Menos aún caben en ella ciertas novedades contemporáneas (que no lo son tanto). La tertulia de los jueves, que tuvo lugar por 10 años en la

década de 1980 en el Centro Cultural El Disparate en la ciudad de México, fue equivalente, pero no idéntica, al almuerzo de los miércoles en Berkeley, de la misma época, cuando Lee Swenson y sus amigos leían a Goodman, Nietzsche o *Huck Finn* por el solo placer de hacerlo juntos y creativamente. Ambos eran ámbitos de comunidad, nuevos ámbitos de comunidad. Es necesario esclarecer lo que acerca y lo que aleja a estos dos grupos entre sí y con otras mil formas de existencia comunitaria, de antes y de ahora. Existen ya, pero resultan inútiles para el propósito, tipologías académicas más o menos pedantes. Se trata ahora de realizar un esfuerzo teórico de ordenamiento que muestre, en toda su riqueza, los rasgos diferenciales y en ocasiones convergentes de la variada experiencia humana de creación y mantenimiento de espacios de libertad. Hace falta saber todo lo posible sobre espacios que están fuera del umbral de lo privado pero que no se definen como públicos. Son lo contrario a espacios de circulación, pero no consisten en meros refugios colectivos o cotos de caza. No son formas de propiedad o tenencia de la tierra. Son entresijos de hombres y mujeres en que el libre encuentro de maneras de hacer las cosas, de hablarlas y de vivirlas –arte, *tecne*– es expresión de una cultura al mismo tiempo que oportunidad de creación cultural. En esa exploración tendría que darse especial consideración a la hipótesis de Illich sobre la importancia del género en la configuración de esos espacios y en particular su sospecha de que el género está suspendido, pero no roto, en algunas comunidades contemporáneas (2008), así como a sus hipótesis sobre la construcción del individuo a partir de la creación del texto en el siglo XII (Ibidem) y sobre la amistad como clave para la creación de nuevos ámbitos de comunidad por los sujetos individualizados del mundo

moderno. También necesitamos percibir sus límites (son ámbitos, contornos, perímetros) y en su caso sus cadenas, sus opresiones, sus camisas de fuerza. Esa visión histórica panorámica puede enriquecer nuestra percepción del presente, de-velando lo que ha sido opacado por la modernidad y des-cubriendo las opciones abiertas, como desafíos urgentes, en la hora de la muerte del desarrollo.

Este género de reflexiones surgieron a partir de la crítica del desarrollo, que a mediados de los años ochenta llevó a poner de moda el término *posdesarrollo*. En América Latina se vivía la que se llamó “la década perdida para el desarrollo”. Para muchos de nosotros fue la década en que el mito del desarrollo se perdió. La ilusión que atrapó nuestra fantasía cuando el presidente Truman acuñó la palabra *subdesarrollo* el día en que tomó posesión, el 20 de enero de 1949, había quedado atrás. Truman prometió compartir los avances científicos y tecnológicos estadounidenses para que las áreas subdesarrolladas alcanzaran a las desarrolladas y así se cerrase la brecha entre los países ricos y los pobres; viviríamos así en mundo más justo e igualitario. En la década de 1980 estábamos muy conscientes de la manera en que ese sueño se había convertido en pesadilla. Treinta años antes Leontieiev había preparado la matriz estadística en que se planteaba que países como México o Brasil tardarían cuando más de 25 a 50 años en alcanzar a los desarrollados. El Banco Mundial informó en los años ochenta que se requerirían muchos años más; siglos, para algunos países. En 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres; 20 años después, gracias al desarrollo, eran 46 veces más ricos. La brecha se ha seguido abriendo. Aunque esta conciencia produjo rabia, frustración e individualismo en mucha gente, para buen número de nosotros fue la oportunidad de despertar. Se nos hizo evidente que no

era necesario intentar la imposible carrera para alcanzar a los “desarrollados”, pues aún poseíamos nuestras propias definiciones de la buena vida. Era enteramente factible vivir conforme a ellas. Podíamos abandonar radicalmente la ilusión descabellada de adoptar el *American way of life* como norma universal para vivir bien, según sugería el catecismo del desarrollo. Ya no caeríamos en las trampas conceptuales que aparecieron más tarde con expresiones como desarrollo sustentable o desarrollo humano y mucho menos en las de la globalización, que apareció como nuevo emblema de la hegemonía estadounidense para sustituir la maltrecha bandera del desarrollo al término de la guerra fría.

En esos años un grupo de amigos de Iván Illich nos reunimos periódicamente en torno a él para platicar sobre lo que significa estar más allá del desarrollo. Wolfgang Sachs se ocupó de editar el fruto de nuestras conversaciones en el *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (2001). Me tocó en ese libro escribir la entrada relativa a “desarrollo” y en mis conclusiones señalé entre otras cosas lo siguiente: los “marginales” están transformando su resistencia al desarrollo y a las formas económicas de vida en un empeño de liberación, que los lleva a reivindicar y regenerar sus ámbitos de comunidad o a crear otros nuevos; para ellos, desligarse de la lógica económica del mercado capitalista o del plan socialista se ha convertido en cuestión de supervivencia: están tratando de poner la esfera económica en el margen de sus vidas; la interacción en el seno de esos ámbitos de comunidad previene que la escasez (en el sentido económico del término) aparezca en ellos, lo que supone la redefinición de las necesidades.

Mi texto era un llamado a la acción para establecer controles políticos que protegieran los ámbitos de

comunidad. Escribí entonces numerosos textos en torno al tema, que abordaban explícitamente la resistencia a la creación de escasez que se practica en la sociedad económica.

En esos mismos años, cuando *The Ecologist* encontró por todas partes la reivindicación de los ámbitos de comunidad, Elinor Ostrom decidió concentrarse en estudiarlos, lo que 20 años después le daría el Premio Nobel de Economía. En mis textos, yo intentaba mostrar que los pueblos indios de México, basados en lo que todavía tenían, material y espiritualmente, estaban abandonando la empresa imposible de recuperar, restaurar o reconstituir sus antiguos ámbitos de comunidad. Sin romper con la tradición, habían dejado de ver su pasado como destino y estaban tratando de llevar a la práctica sus sueños en ámbitos de comunidad nuevos o regenerados. Me parecía que trataban de avanzar hacia una forma de pluralismo radical, que podría dar lugar a la coexistencia armónica de pueblos culturalmente diferenciados. En vez de un pacto social entre individuos, la premisa del estado-nación moderno, estaban tratando de construir una sociedad en que mexicanos individualizados, occidentalizados, pudieran coexistir con personas que viven en comunalidad. No se trataba de reminiscencias del pasado o del imposible retorno a una condición pre-moderna, sino de creaciones estrictamente contemporáneas.

Desde los años ochenta estaba observando en México que campesinos, marginales urbanos e intelectuales desprofesionalizados se desarticularan cada vez más de los mecanismos institucionales e intentaban impedir que sus eslabonamientos con ellos, aún indispensables, perturbaran excesivamente sus ideas, esperanzas y proyectos. Lo que estaba pasando entre las mayorías y

entre algunas vanguardias disidentes, cuando trataban de retomar la vida entre las manos, parecía imposible para la sabiduría convencional e impensable para la minoría próspera, en las capas medias o altas de la sociedad. Pero esa transformación social profunda carecía de nombre. Empecé a sospechar que era una revolución de nuevo cuño y la llamé revolución de los ámbitos de comunidad, una más de las que Shanin ha llamado revoluciones vernáculas. Veía como realidad en germen, en mi mundo de pueblos indios, campesinos y marginales urbanos, lo que Iván Illich había identificado conceptualmente al referirse a la reappropriación de los bienes de los ámbitos de comunidad: “El término *communaux* es antiguo en francés, y lo es también en otras lenguas: *commons*, en inglés, *Almende* o *Gemeinheit* en alemán... *gli usi civici* en italiano. Los ámbitos de comunidad eran las tierras a las que todos los habitantes de una comunidad tenían derechos de uso adquiridos, no para extraer una ganancia monetaria sino para asegurar la subsistencia familiar. Los ámbitos de comunidad son esas partes del medio ambiente cuyo usufructo está garantizado por la ley de la costumbre, respecto a las cuales ésta impone formas específicas de respeto comunitario... Aquellos que luchan por la preservación de la biosfera y aquellos que rechazando un estilo de vida caracterizado por el monopolio de mercancías sobre las actividades intentan recobrar poco a poco la capacidad de vivir fuera del régimen mercantil de la escasez, convergen actualmente en una alianza nueva en el seno de la cual todas las corrientes tienden a la recuperación y aumento de los ámbitos de comunidad. Esta realidad social que está en vías de surgir y converger es llamada por André Gorz el “archipiélago de la convivencialidad”. El instrumento principal para la cartografía de este nuevo mundo es la obra de Valentina

Borremans, *Guide to Convivial Tools*, Special Report núm. 13, *Library Journal*, Nueva York, 1980, guía razonada que registra más de mil bibliografías, catálogos, periódicos, etc. (Illich 2008: 196)".

El acontecimiento decisivo de la década de 1990 fue el alzamiento zapatista del 1º de enero de 1994. Se trata de la iniciativa política más radical del mundo en el momento actual y quizá, también, la más importante. En la zona bajo control zapatista, en Chiapas, cientos de comunidades han hecho realidad modos contemporáneos de vida que desafian abiertamente al mercado y al Estado y avanzan con decisión más allá de la lógica del capital, más allá del capitalismo. Las comunidades zapatistas no aceptan recursos del Estado, ni siquiera para sus escuelas o centros de salud, y son muy cuidadosos en sus relaciones con el capital y el mercado, para mantener en el margen de sus vidas la esfera económica globalizada. La expresión ámbitos de comunidad describe con precisión sus modos de existencia, dentro de un régimen bien arraigado en diversas tradiciones pero enteramente contemporáneo, en lo que constituye una novedad sociológica y política. La insurrección zapatista generó la transición política en que aún se encuentra el país y sigue representando una opción política para millones de personas. Su creación social y política corresponde claramente a la descripción de la sociedad convivial, que adopta los ideales socialistas pero en vez de intentar poner a su servicio las instituciones dominantes creadas en el capitalismo, en el modo industrial de producción, las invierte o disuelve. Demuestran en sus prácticas que la convivialidad no es hoy una utopía futurista, sino que forma parte de nuestro presente, aunque no nos hayamos dado cuenta. Tiene ya un lugar en el mundo —por eso no es utopía. Pero aún no lo reconocemos.

La profunda transformación social que está ocurriendo actualmente puede denominarse revolución de los nuevos ámbitos sociales —ampliando la expresión ámbitos de comunidad. Se trata de una revolución que va más allá del desarrollo y la globalización; margina y limita la sociedad económica, en sus formas capitalistas o socialistas, al rechazar la premisa de la escasez como base de la organización de la vida social; reivindica la communalidad, frente al individualismo reinante; adopta nuevos horizontes políticos, más allá de los derechos humanos y el estado nación, sustentando en el pluralismo radical formas de organización social y política que permiten la coexistencia armónica de los diferentes; y emplea la democracia formal o representativa y la democracia participativa como formas de transición a la democracia radical, construida como reino de las libertades, tras expulsar a la economía del centro de la vida social e instalar en él de nuevo a la política y la ética.

Impulsan esta revolución quienes defendieron sus ámbitos de comunidad de colonialistas y desarrollistas que trataban de cercarlos y los están regenerando en términos contemporáneos, hasta convertirlos en una novedad sociológica y política. Para cercar a los cercadores, como han empezado a hacer, se alían con quienes buscan opciones de vida en nuevos ámbitos de comunidad y quienes intentan proteger ámbitos comunes como la ecología, el agua o los bosques.

Desde esta perspectiva, que distingue claramente entre ámbitos de comunidad regenerados, nuevos ámbitos de comunidad y ámbitos comunes (tres formas sociológicas alternativas al *commons* clásico anglosajón), sugiero que en vez de intentar el “manejo” ciudadano de los “comunes” en un mundo alternativo al neoliberal, nos propongamos la creación de un mundo en que quepan

muchos mundos, en el cual cada una de aquellas formas de existencia social puedan florecer, en el seno de coaliciones ciudadanas de solidaridad y apoyo mutuo, que coexisten en armonía con otros modos de existencia social, con base en acuerdos sobre sus respectivos límites.

En las circunstancias actuales, es preciso impulsar la conmoción simultánea de ideologías e instituciones, como sosténía Foucault; no basta cambiar la ideología, a fin de alterar el rumbo de los aparatos sin cambiar los aparatos mismos, o reformar estos sin modificar la ideología. Se trata de poner todas las herramientas, todos los sistemas, bajo control de la gente, como expresión de libertad. "El hombre deja de ser definible como tal cuando ya no es capaz de modelar sus propias necesidades mediante el empleo más o menos competente de herramientas que le proporcionó su cultura" (Illich 2006: 516).

Es esto lo que está en curso. El mejor ejemplo es sin duda el de los zapatistas, que en la zona bajo su control han creado una nueva forma de vida y de gobierno que desborda claramente el marco dominante. Mantienen relaciones entre sí y con el entorno natural que dejan claramente atrás los patrones del capitalismo depredador y demuestran la viabilidad de una alternativa. Es un ejemplo único, por su profundidad y alcances, pero no se trata de un fenómeno aislado: en el mundo entero se multiplican las iniciativas que desgarran el tejido dominante y crean nuevas posibilidades.

En estos tiempos de miedo global, dice Eduardo Galeano, "quien no tiene miedo al hambre tiene miedo a la comida". Mil millones de personas se van a la cama, cada día, con el estómago vacío; las demás saben que a sus platos llegan productos que los enferman sin nutrirlos. Saben también que no pueden seguir esperando que instituciones internacionales, gobiernos y corporaciones

modifiquen el estado de cosas que ellos mismos han creado, a pesar de que se cuenta con todos los medios técnicos y económicos para evitar tal situación. Han comenzado a reaccionar. Cunde por todas partes el cultivo urbano de alimentos y se multiplican iniciativas de regeneración rural y asociaciones entre consumidores urbanos y productores campesinos. Vía Campesina, la organización de campesinos más grande de la historia, ha redefinido la soberanía alimentaria: se trata de definir por nosotros mismos lo que comemos... y de producirlo también nosotros mismos. Esta postura, que avanza día tras día en su materialización, corresponde claramente a los términos de una sociedad convivial y se apoya en ámbitos de comunidad o los genera.

Existen ejemplos claros en todas las esferas de la vida cotidiana y en todos los países. Se ha hecho enteramente evidente la contraportavocía de las instituciones modernas, incluyendo por supuesto a un régimen despótico de gobierno que aún se pretende democrático. La respuesta cada vez más organizada no está tomando la forma convencional, de corte partidario, y abandona la ilusión de que a golpes de urna será posible realizar los cambios que hacen falta. Las coaliciones de descontentos que Illich anticipó para el momento en que se demostrase que la sociedad industrial ha traspuesto sus límites se encuentran ya en marcha. Se están practicando ya, por la propia gente, las aboliciones racionales y políticas que se requieren en la construcción de una sociedad convivial.

San Pablo Etla, octubre de 2012

El mapa de las ideas

Iván Illich en conversación con Douglas Lummis
Traducción de La Palapa Editorial El Rebozo

Lummis: Iván, yo quisiera esbozar un mapa que ubica tu trabajo para que tus muchísimos lectores japoneses lo entiendan. Quizás si yo te preguntara quién eres, tu primera respuesta sería un historiador, o un filósofo, o un erudito. Pero yo creo que todos saben que tu erudición tiene un aspecto muy crítico y contiene sugerencias para la acción. Mi propio campo es la política, y si hiciera la pregunta con mis propias palabras, sería para ubicarte políticamente. Quizá no consideres que tu trabajo sea algo político, pero si regresara al principio del discurso político, por lo menos en el Oeste, empezaría con la pregunta, ¿Cómo es la buena vida? Yo creo que en ese sentido tu trabajo es sumamente político. Pero lo que quisiera hacer ahora es buscar puntos de referencia. Creo que podemos descubrir uno preguntando, ¿A qué tradición de pensamiento perteneces? ¿Quiénes son tus predecesores?

Illich: Mis raíces están en la ley natural, yo crecí en esa tradición y simplemente no puedo quitarme la certeza de que las normas bajo las cuales deberíamos vivir corresponden a nuestro conocimiento de lo que somos. Estoy consciente de que una declaración como ésta será

considerada minimalista por quienes están acostumbrados a una corriente europea más antigua, mientras en Japón da lugar a dos objeciones. Durante mis pocas semanas acá he sido enfrentado por varias personas que están profundamente convencidas de que los japoneses son singulares. Pero hay muchas más que en cuanto me refiero a la ley natural, la relacionan al budismo. La disciplina mental del budismo entrena a la gente a reconocer todos los fenómenos como ilusiones —fenómenos naturales, como nuestros cuerpos, y fenómenos sociales, como las normas y actitudes con las cuales existimos. Una de las cosas que he experimentado aquí durante estas semanas de conversaciones intensas, es la dificultad de presuponer que lo que yo llamo ley natural, pueda tener sentido en Japón.

L: Quizás esté hablando muy sencillamente, pero en tal corriente hay varias estrategias por las cuales uno puede encontrar dónde está expresada la ley natural. Una corriente dice que la ley natural está mejor expresada, o debería estar expresada, en la ley positiva del Estado. Otra —que proviene de pensadores como Kropotkin— argumenta que la ley natural está expresada en el comportamiento ordinario de la gente y de las pequeñas comunidades. Sospecho que te sientes más cómodo con la segunda. ¿Estás de acuerdo con eso?

I: Sí... pero con una reserva. Yo encontré a Kropotkin gracias a Paul Goodman.. (Entre más tiempo pasa desde que Paul murió, veo más claramente lo mucho que me ha influido. Nuestra amistad fue felizmente corta).

L: ¿Cuándo lo conociste?

I: Escuché el nombre de Paul por primera vez en 1952. Apenas había llegado a la ciudad de Nueva York y estaba trabajando en un barrio bajo, en la punta norte de Manhattan. Era, y todavía es, un barrio puertorriqueño.

En ese entonces, la mayoría de la gente apenas había llegado desde sus hogares en la isla tropical, un lugar que queda aún más lejos de Nueva York que Okinawa de Tokio. No solamente los irlandeses —quienes empezaron a llegar en los años veinte— sino también los negros —quienes intentaron reemplazar a los irlandeses en los años cuarenta— estaban huyendo de la nueva ola de inmigrantes. Ahí, en ese barrio bajo, conocí la heroína como un asunto social. Asistí a una reunión donde el asunto de las drogas estaba en la agenda. Y ahí estaba Paul. Él argumentó que únicamente la despenalización total de todas las drogas podría evitar que Nueva York se convirtiera en una ciudad inhabitable dentro de algunas décadas.

Yo recuerdo bien mi reacción: estuve indignado, furioso con ese anarquista, con su falta de preocupación por los jóvenes, tan fácilmente tentados. Tardé más de una década en hacerme un aliado de Paul sobre este asunto. Claro, ahora muchos exigen la despenalización de las drogas. Por culpa de las drogas muchas ciudades estadounidenses son ingobernables. Joseph Fitzpatrick, un amigo que trabaja en la Universidad de Fordham, ha sido uno de los líderes en las investigaciones sobre las drogas en los Estados Unidos. Él incluye en el “sistema de drogas” al ejército multiprofesional, en su mayoría financiado por el gobierno que da educación sobre drogas, terapia para drogadictos, actividades de la patrulla fronteriza, la policía en contra de la importación de drogas, etcétera —cientos de diferentes equipos. En conjunto, este sistema gubernamental de drogas gana ahora más dinero de éstas que la Mafia.

L: Etiquetar siempre es riesgoso, pero ¿aceptarías el término “anarquista” como una caracterización general de tus pensamientos?

I: Sin duda... Quiero ser conocido como anarquista. Pero déjame explicar lo que el anarquismo significa para mí. Escuchando una sola historia, deberías poder entender la manera en que Paul era un anarquista y también un adherente a la ley natural. Lo que te cuento ocurrió en 1967 o 1968, durante la cúspide del movimiento estudiantil y de la Nueva Izquierda. Un grupo de revoltosos de primera e intelectuales valientes estaban reunidos en Cuernavaca, en nuestro centro. Paul dio una serie de discursos sobre la ley. En un momento dado un joven lo interrumpió, de una manera que no era poco común en ese entonces, se paró y atacó a este "viejo farsante gay con la mente sucia" porque Paul estaba defendiendo la dignidad de la ley. Vi que Paul estaba llorando y cuando recobró la compostura le dije, "Tú no eres lo suficientemente anarquista como para entender la dignidad de la ley."

L: Déjame intentar identificar otro punto de referencia, en relación a la confrontación entre quietismo y activismo. Dentro de la corriente anarquista, hay ciertos tipos de pensamiento anarquista quietista, el anarquismo intelectual, el anarquismo como algo que simplemente sabes o el anarquismo como un modo de desesperarse. Uno dice, "Si esto fuera una utopía sería anarquismo, pero no lo es, entonces no se puede hacer nada". Ahora, si yo entiendo bien, siempre has sido personalmente no sólo un erudito sino también un activista. Me dijiste que cuando eras joven militabas en la Resistencia.

I: Bueno, yo no tuve que escoger la resistencia. Como mi madre era judía, me asignaron el papel de marginado bajo el régimen de Hitler. De alguna manera tuve que ir a la clandestinidad cuando tenía diecisiete años. Ahí, utilicé mis habilidades lingüísticas para ayudar a los soldados estadounidenses y británicos (quienes se habían lanzado

en paracaídas desde sus aviones y se encontraron detrás del frente enemigo) a escapar hacia la frontera española a través de Francia. También salvé unas vacas.

L: ¿Vacas?

I: Sí, los alemanes habían decidido utilizar una política de tierra quemada en Italia mientras se retiraban, y estaban saqueando el ganado. Yo logré obtener información de la comandancia alemana sobre el lugar donde estarían robando vacas, y el plan era que yo las llevara a las montañas para que los alemanes no pudieran encontrarlas. No fue una actividad muy heroica, pero desde ese entonces me he encontrado firmemente arraigado en la periferia. La resistencia se hizo natural. Y sigue siendo natural, desarrollándose en resistencia contra la utilización de la religión en la política; resistencia en contra de la educación que degrada a más personas de las que privilegia; resistencia en contra del progreso que crea más "necesidades básicas" de las que puede satisfacer. Pero no siento orgullo por mi vida de resistencia. Está llena de concesiones. Mira a tu alrededor, ve el lujo en que estoy hospedado acá. En nuestra tradición occidental puritana, un hombre no debería hablar en contra de los rascacielos y luego sentarse cómodamente como estamos haciendo hoy. No debería estar involucrado en una campaña que prueba que la aceleración del tráfico para unos cuantos, está basada en una forma que consume muchísimo tiempo para la gran mayoría de la gente en su viaje cotidiano y luego volar por todo el mundo como he hecho durante años. Pero sobre esta cuestión he visto algunos ejemplos excelentes en la resistencia japonesa. Ellos pueden ser extremos en sus gestos de resistencia sin sentir ninguna necesidad de resistir en cada minuto de sus vidas.

L: Una vez me dijiste que participabas en manifestaciones antinucleares en Alemania... este tipo de cosas.

I: Sí, claro. Eso fue cuarenta años después de la guerra.

L: ¿Puedo decirles a los lectores que hace varias semanas tú y yo fuimos a una manifestación antinuclear en el Parque Hibiya?

I: Y fue exactamente en ese momento —no conozco el idioma entonces sólo puedo juzgar por las caras y el comportamiento de la gente— que estuve impresionado por la variedad de acercamientos —emocionales, intelectuales, políticos— que noté ahí. No hubo una línea oficial antinuclear. Segundo, lo que me impresionó fue la pequeñez de los grupos individuales. Y la tercera cosa que me impresionó fue...

L: ¿Tú ves la pequeñez como algo positivo?

I: Sí. Tercero: según lo que pude entender de acuerdo con tus traducciones y las preguntas que hice, la gente no asistió como representante. La mayoría de la gente que pude ver, vino por su cuenta y no para reivindicarse como representante e intentar obtener fuerza diciendo que representaba a muchas más personas. Cuarto, pude ver reflejado, otra vez más, algo que me había sensibilizado durante un viaje guiado, de un mes, en Japón hace tres años: una capacidad admirable de soportar la soledad; el aspecto de la protesta anarquista y la actividad política que me gustaría entender mejor en Japón.

L: Ahora mismo es una condición necesaria para la sobrevivencia.

I: Sí, pero en los Estados Unidos, cuando la soledad abruma a una persona que está políticamente comprometida, la tendencia será que eso provocará su retirada de la actividad política.

L: Típicamente retirarse en el cinismo. Eso es muy poco común en el movimiento acá en Japón.

I: Mis amigos y yo necesitamos entender cómo los japoneses evitan esa tentación. Aquí hay menos retirada hacia la autocompasión, menos retirada hacia la industria de tiendas naturistas y más conciencia sobre el hecho de que el contenido de bifenilos policlorados en el tejido adiposo humano está distribuido en una manera muy igualitaria. Sería bueno comparar la resistencia de distintas corrientes, en vez de creer, como hacen tantos californianos, que pueden convertirse en gandianos de la noche a la mañana por simple elección. Este segundo tipo de resistencia tiene poca elasticidad, no da para mucha resistencia. Su viaje de una vida campesina vegetariana, llena de autocompasión hacia el terrorismo —realizado la mayoría del tiempo únicamente a nivel de la fantasía— es muy corto.

L: En otras palabras, la cosa que tienen en común el terrorista y la persona que se retira al campo es la desesperación de comunicar sus ideas a sus compañeros humanos.

I: Como si la actividad política siempre requiriera que te hicieras un investigador de mercadotecnia para ser efectivo. Este método es claramente de un político que busca votos. Pero en la manera en que otros y yo entendemos la política, es irrelevante si tú eres el único.

L: Suenas a Thoreau.

I: Quizás. Pero hablar de esa forma suena a una mezcla nefasta de personas. Uno quizás diga Thoreau, y otra persona quizás mencione a personas con las cuales no tengo nada que ver. Pero esto es precisamente una de las actitudes que hay que cultivar: que no te importe un carajo con quiénes te clasifiquen porque tú tomas una cierta posición o dices una cierta cosa. Entrenarte a no permitir

que las conciencias, fantasías o egos te estén vigilando cuando haces o dices algo. Por el otro lado, uno también cultiva la habilidad de mantener silencio cuando tus amigos políticamente activos considerarían tu ingerencia como una molestia. Tengo la impresión de que es importante, en nuestras amistades anarquistas, cultivar algo que en el Oeste llamaríamos tradición y que hasta hace muy poco tiempo le habríamos llamado ascetismo: una disciplina concienzudamente pensada, rechazando la confusión que hace que la anarquía sea sinónimo de falta de disciplina. Autodisciplina, o llámale virtud. Pero es una de esas palabras que quizás ya no uses hoy en día.

L: Virtud en el sentido clásico.

I: En el sentido clásico de la facilidad que proviene del hacer algo que quieras hacer porque lo has hecho suficientes veces. No importa si alguien más considera que lo que haces es muy indeseable.

L: Quiero regresar a la cuestión del activismo y el quietismo en otra forma. Es decir, ¿podrías decir algo sobre cómo crees que la postura teórica, representada en tus escritos, podría verse como base para un activismo? En otras palabras, cuando tú haces una crítica radical de la sociedad industrial, burocrática, mecanizada, la conclusión de muchos lectores quizás sea desesperación porque la cosa es tan aplastante. Es difícil encontrar esperanza. Creo que por eso algunas personas dicen, "Illich es conservador o reaccionario. Quiere desmantelar todo y regresar a la Edad Media". Pero por supuesto eso es loco, no se puede hacer y entonces no se puede hacer nada. Pero si tú dices que estás haciendo una crítica muy radical de toda la estructura, del sistema global actual, y que eres un activista, eso significa que tiene que haber alguna esperanza. Enfrentado con todo el poder arrollador del estado

moderno y la estructura corporativa y todo su poder tecnológico y burocrático... enfrentado con todo eso, imagino que ves esperanza en la acción de la gente ordinaria, que resulta no en un regreso al siglo XII, sino en algún otro tipo de futuro realista, viable y tecnológicamente posible.

I: Douglas, al carajo con el futuro. Es un ídolo que come carne humana. Las instituciones tienen futuro. La ciencia tiene futuro. Los gobiernos quizás tengan planes para el futuro. Pero las personas no tienen futuro; las personas únicamente tienen la esperanza.

Por eso estudio el pasado. Estudio la historia. Más y más durante estos últimos diez años he utilizado como punto de partida en conversaciones públicas, ciertos períodos históricos, no porque quisiera regresar ni porque quisiera aprender del pasado o preservar —como hacen unos museólogos— algunos valores de aquel país extranjero que es el pasado. Yo estudio el pasado porque es un remedio. Es un remedio para las categorías de las ciencias sociales y la política que, a lo largo de los últimos dos siglos, se han hecho más y más utópicas. Es decir, las estructuras de buena parte de estas categorías están parcialmente asentadas en el futuro. Y si algo no existe es el futuro. Cuando el futuro se hace presente quizás haya algo, pero el futuro en sí no existe. Por eso no quiero utilizar categorías moldeadas en el futuro. Cuando examino el presente, no quiero dejar que la sombra del futuro caiga sobre mi análisis de los seres humanos reales, amigos y personas que puedo ver en carne y hueso hoy.

Lo que me queda entonces —si no la matemática, la cual yo rechazo aún más vehementemente, limitándola a propósitos muy limitados— es regresar al pasado y hablar con mi abuelo, o alguien que pueda imaginar del siglo XII, sobre el presente y ver hasta qué grado puedo hacerles

entender. Quiero saber qué tanto esfuerzo tengo que reunir para explicar nuestras políticas a Hugo de San Víctor, o alguna otra figura del siglo XII.

También quiero mejorar mi competencia en contar historias vívidas sobre el pasado, cómo ha sido y cómo lo han vivido las personas que ahora están muertas, principalmente para un propósito: porque espero contribuir a que los demás vean lo efímeras que realmente son las cosas que consideramos como necesidades o tareas. Estudiando la historia, podemos aprender que nuestras ideas sobre estas cosas tienen un principio, lo que tiene un principio puede tener un fin. Es posible que se prefieran las bicicletas a los autos y camiones, y es posible que se prefiera a la televisión el alcance limitado de las ondas del radio de [Tetsuo] Kogawa. No hay ninguna razón por la que debamos siempre hablar sobre la "interferencia" de la radio de banda civil en los programas de televisión y no al revés, viendo la televisión como un monopolio que contamina las ondas radiofónicas y las arruina para el uso conversacional.

L: Creo que hay una presuposición detrás de lo que dices que muchas personas no comparten. Mucha gente cree que el avance de la industria, la tecnología, la burocracia, la sociedad corporativa y el poder del Estado es algo predeterminado, inevitable, necesario, el resultado de una operación mecánica y absoluta de la historia que no se puede cambiar... Es "el progreso". Puedes esperar que no sea así, pero el repuesto de esta tecnología por la siguiente tecnología, más avanzada, es simplemente automático. Y por lo que yo escucho de ti, rechazas esto totalmente.

I: Pero lo rechazo sugiriendo que el rechazo sólo podrá ser efectivo si entendemos claramente el carácter de la acción social que resulta en este rechazo. Hay que

distinguir entre las luchas partidarias, a través de representantes elegidos por un lado y por el otro, afirmaciones sobre la libertad de asociación, los estilos de vida y las creencias. Y la acción social que resulta de ese rechazo pertenece a este segundo dominio, el del área de las políticas de plebiscito. Tales políticas definirían por un amplio acuerdo general los límites dentro de los cuales podría continuar la producción, con procesos técnicos eficientes. Lo estoy explicando en un sentido muy amplio, pero hay docenas de parámetros específicos que deben ser reconocidos intelectualmente y, en la práctica, ser utilizados para definir los límites sociales. Ahora ya no se requiere un simple rechazo de la generación de la energía atómica —y en esto no me refiero para nada al ejército— sino imperativos como el rechazo de los transgénicos. Personalmente, me opongo tanto a los transgénicos, o cualquier forma de ingeniería genética, como a la desintegración aplicada del átomo. Me jugaría el pellejo en una protesta en la cual pudiera demostrar mi horror silencioso frente a uno y otro. Pero en este momento no puedo esperar que la mayoría de los que estuvieron en el Parque Hibiya compartan mi opinión. Sólo puedo esperar que no se burlen de mí cuando adope sobre la ingeniería genética la postura tomamos juntos en relación con la generación de electricidad con energía atómica.

L: Escuchando esto se me ocurre que mucho de tu trabajo podría ser visto como un análisis específico del tipo de acción social que hace que estos "inevitables" parezcan inevitables, como una desmitificación de esa acción social. O, si lo planteo de otra forma, como una demostración de que esto que se supone inevitable realmente depende de algún tipo de acción social que, si se ve así, puede cambiarse y quitarle lo inevitable.

I: Tienes razón en la evaluación de la manera en que yo habría formulado mi intención hace quince años. Hoy en día, daría el siguiente paso y diría que mi deseo principal es aclarar la naturaleza de nuestras actuales certidumbres. Por ejemplo, la búsqueda de la salud como un deseo natural del ser humano como tal. Esta idea aparece por primera vez en 1760, en los escritos de ciertos filósofos de la Ilustración, y luego está reformulada en los términos de “la búsqueda de la felicidad” de Jefferson. Entonces se ve como evidente, y muy poco después se convierte en un supuesto más o menos generalizado de que la búsqueda material de la felicidad consiste en la búsqueda de la salud. Pero no encuentro esta idea anteriormente.

Otra es la idea de que todos los seres humanos tienen “necesidades básicas”, que los seres humanos viven bajo circunstancias en las cuales las necesidades pueden ser especificadas. Estoy en este momento haciendo todo lo que puedo para que sea públicamente posible discutir estas certidumbres, como las necesidades, el desarrollo, el tiempo, la salud, la educación, la sexualidad, la energía y la idea de que cuando nos hablamos estamos participando en la “transmisión de la información”. Tal vez hagas “información” de esta conversación, tecleándola y editándola, y luego imprimiéndola, pero yo me niego a ser reducido a un transmisor. Entonces, tienes razón: quisiera desmantelar ciertas ilusiones que nos obligan, por decencia, a las acciones que tomamos. Por eso, el problema no es la decencia sino las ilusiones vanas en las cuales la decencia está basada.

L: *Volvamos a la cuestión de Illich en Japón. Una posible manera de leer a Illich en Japón es decir que ha hecho una crítica maravillosa de la ideología occidental, de la visión occidental de la naturaleza, de los valores*

occidentales, etcétera, pero que no hay nada en su trabajo que necesariamente critique el pensamiento japonés tradicional o las certidumbres japonesas actuales. Tal vez la versión más extrema de esto es el artículo que apareció hace unos meses en ciertos periódicos, alegando que las ideas de Iván Illich pueden ser utilizadas como una base para justificar el sistema emperador japonés. ¿Cómo respondes a eso?

I: Mi mente es una mente muy alfabetica. El alfabeto, cuando fue introducido por primera vez a una civilización alta, específicamente la antigua polis griega, llevó a Aristóteles a una lógica en particular, la que llamamos lógica silogística. La regla básica que descubrió Aristóteles sobre el silogismo es que aunque una de las dos premisas sea cierta, cualquier cosa puede seguir si se junta con una afirmación falsa. Entonces, yo estoy cierto que puedes usar lo que yo digo para cualquier fin si la otra afirmación es falsa. Creo que es una forma de terrorismo si alguien me dice, “No digas esto porque quizás se utilice mal.”

L: Claro.

I: Si yo digo que sí, me identifico con la corriente anarquista, con la corriente anarquista activista, la corriente anarquista activista no-violenta, entonces quizás te echen de Japón por asociarte conmigo... por ser mi amigo, pero eso no es una razón de no decir lo que yo creo.

Sobre el sistema emperador soy muy incompetente, porque la idea de que el sistema emperador debería ser una cuestión importante en este momento en Japón me sorprendió mucho y la idea de que es una cuestión en la cual mis obras podrían ser involucradas, simplemente me pareció muy cómico. Entonces, leí lo que pude encontrar en inglés sobre la historia de la atracción por el Emperador

y la religión emperador a finales del Tokugawa —el periodo de transición— y a principios de la época Meiji.

Veo la situación así: yo diría que la categorización del “sistema Emperador” es debido a una manipulación, una manipulación política de los conceptos e imágenes en el Japón actual. Les beneficia mucho a los manipuladores, porque describir lo que está pasando en este momento como un regreso o una mejora, como una reorganización del sistema Tenno (una idea que quizás no sea totalmente inadecuada en la perspectiva de la historia de ideas, tal vez sea interesante para gente como yo que tiene curiosidad sobre la historia de la superstición) es utilizar términos que ocultan la realidad.

Pero mientras tanto he descubierto cómo mis ideas pueden ser utilizadas en el contexto de un amplio consenso nacionalista en Japón, de una manera muy malvada.

L: ¿Qué quieres decir con “en el contexto de un amplio consenso nacionalista”?

I: Bueno, si no estoy mal informado, hay muchas investigaciones académicas y seudo-académicas vulgarizadas sobre la “singularidad” de los japoneses: la singularidad del idioma japonés, o la singularidad en que el *kanji* o *kana moji* producen en la percepción de la realidad, la sobrevivencia única de la ética laboral local. Esto está reafirmado por la histeria estadounidense sobre el nuevo poder amarillo.

Algo importante que quisiera decir hoy es que estamos en pleno rompimiento epistémico, empezando con la fórmula Turing, lo cual resultó en la posibilidad, diez años después, de construir la computadora. Estoy firmemente convencido que la computadora está reemplazando el libro, el texto, en la sociedad moderna —no estoy diciendo oriental u occidental— como el paradigma dominante. Con la computadora como imagen, ahora empezamos a

hablar sobre lo que pasa entre nosotros cuando hablamos en un intercambio de información entre personas, como un transmisor y un receptor, uno que dice “yo” y uno que no dice “yo”.

La reducción del habla al intercambio de información es uno de los muchos síntomas de una forma nueva y práctica de hablar sobre los mismos seres humanos, y como actores sociales en la política. El argumento que ahora oigo en Japón es que los japoneses, por su sistema de escribir, por su manera de concebir lo que es el lenguaje, han aceptado durante un milenio que un texto es un texto, no importa si haya sido escrito por una persona o no. No importa si un texto tiene un autor o no tiene un autor, es una declaración. Esto es contrario a la tradición occidental, según la cual es inconcebible que una declaración sea una declaración si no tiene autor. Entonces es como el silogismo que yo describí antes. Tienes la primera premisa, la cual es mi intuición de que la computadora está reemplazando al libro como la parábola fundamental, la metáfora fundamental en la cual pensamos en nosotros mismos y en nuestra inserción en la sociedad. Tienes la premisa segunda, la cual es la hipótesis sobre la “singularidad” del *karagokoro* japonés, la escritura, y su abordamiento de los textos. Entonces derivas la conclusión de que los japoneses son especialmente aptos para la época de la computadora.

Si no me equivoco, esto es algo que se olvida, se oculta simplemente por hablar sobre el sistema Tenno. Pero yo no soy competente históricamente para hablar sobre el sistema, por lo menos en este momento, y dar una expresión suficientemente convincente de mi enojo, o mi regocijo condescendiente, por ser utilizado para apoyar un argumento de este tipo. Por otro lado, no conozco a nadie en Japón que lo haga, salvo algunos escritores muy

marginales. En relación con el sistema Tenno, ha tenido lugar un rompimiento histórico de certidumbres básicas, por lo que resulta defendible plantear que un regreso genuino al sistema Tenno es ridículo. Algo mucho peor, en concreto, un movimiento nacionalista que fomenta la creencia en que los japoneses son un pueblo especial porque caben en el paradigma establecido por la computadora y la composición de texto mejor que cualquier pueblo en el mundo, podría ser una ilusión muy seductora y aportar poderes de control extraordinarios.

L: Mencionas el argumento de algunos japoneses, no todos, que afirman que el país es "único". Esto podría interpretarse de dos maneras, primero, que Japón en su singularidad ha logrado evitar las peores maldades de la industrialización occidental, y que de alguna forma ha logrado producir una sociedad humana, corporativa e industrial.

Creo que buena parte de la teoría japonesa sobre la administración de los negocios ha argumentado que Japón ha logrado una relación humana entre la gerencia y el trabajador; los sindicatos no son necesarios y no hay lucha; todos son leales, etcétera. He escuchado incluso el argumento que Japón puede ser considerado como un país socialista, y que el problema de clases se ha resuelto. Por otro lado, me parece que estás sugiriendo la posibilidad de un argumento contrario: que Japón podría ser "único" en el sentido de tener la cultura más apropiada para ajustarse a las peores maldades de la estructura industrial, estatal corporativa y tecnológica, que parecen estar aumentando alrededor del mundo.

I: Simplemente no estoy preparado para discutir el asunto histórico de qué es el sistema Tenno y su sobrevivencia histórica. Pero me atrevo a decir lo que creo que he observado en docenas de pequeños

comentarios, en estas seis semanas. Tengo la impresión que aquí en Japón hay una convergencia sutil entre líneas de pensamiento que suenan altas y académicas y que argumentan en un intento de crear un consenso nacional en torno a la idea de que los japoneses son excepcionalmente aptos para existir en una sociedad en la cual todo lo que yo, Iván Illich, considero como las peores técnicas posibles, se establecen bajo un sistema de monopolio radical. Hablo tanto de las técnicas sociales como de las técnicas electrónicas.

Déjame darte un ejemplo. Recientemente leí un estudio comparativo sobre el cuidado de los ancianos en Japón y en los Estados Unidos de una perspicacia que me pareció genial. Decía que en los Estados Unidos los ancianos están cuidados únicamente en la medida en que son percibidos como necesitados, ya sea por una institución o por sus familiares. Aunque sean sus familiares, no los ayudarán y no los cuidarán hasta que decidan que lo necesitan. En Japón parece que los familiares cuidan a los ancianos sin tomar en cuenta sus necesidades específicas y analizables.

Platiqué sobre este estudio con dos o tres personas en Japón, quienes al parecer influyen en la política, y me sorprendió cómo el enfoque de la plática se cambió a la posibilidad de las políticas sociales. Específicamente, grandes cantidades de "necesidades", sin tener que especificarse, están siendo satisfechas aquí por el sector informal, pero para lograr esa satisfacción económica de necesidades, que resulta de mantener a los ancianos con sus familias, hay que desarrollar políticas sociales — tarifas de impuestos que favorecen los ahorros, los familiares y otros — que mantendrían a los ancianos en sus casas, ahora bajo el reconocimiento estatal de que se

están satisfaciendo necesidades y que se están realizando enormes ahorros.

Puedes jugar con la relación tradicional japonesa entre padres e hijos, lo cual quizás se está muriendo, reconstruir un modelo de plástico, una falsificación, y utilizar esto como una considerable ventaja económica. A esto le llamaría la colonización del sector informal de la economía por manipulación, o la plena recreación de las imágenes que están pintadas con diseños que parecen tradicionales, pero que sirven para ocultar una realidad muy diferente. En mi opinión, es una forma local y muy competente de utilizar coacción, coacción psicológica, para la colonización del sector informal.

L: Una última pregunta. Durante el tiempo que has pasado acá ¿te has encontrado con individuos o grupos que considerarías tus camaradas o tus aliados?

I: He conocido a un cierto número de individuos, muy geniales, que me sorprendieron por ciertas calidades morales, las cuales ahora no puedo evitar retomar como modelos. Y hay mini-grupos que asisten a las manifestaciones antinucleares, sobre las cuales hablé anteriormente, pero no los puedo juzgar como grupos porque los vi como individuos. Y hablar sobre personas sería, como dices tú, indiscreto. Excepto por una que conocí ayer... todavía me siento tan conmovido que es difícil equilibrar mi admiración. Shinhylon ha organizado cuatro seminarios y ayer habló sobre su ejercicio como doctor joven en una zona donde hay muchos vagabundos que llegan al hospital, principalmente cuando hace frío o cuando hay un trabajo temporal o cuando tienen problemas con su hígado por tomar mucho alcohol. Él se dio cuenta de que esa gente venía a verlo, cuando lo hacían por sus servicios médicos, para obtener alivio sintomático del líquido en su hígado para poder

seguir tomando, en lugar de buscar un remedio. Claro, en esas condiciones una cura médica, un intento de curar, es algo ilógico, pero la profesión médica te dice que lo que un doctor debe hacer es intentar curar. Shinhylon declara abierta y públicamente que cuando una persona acude a él intenta darle lo que quiere, y no lo que la ética médica prescribe. Si él dijera esto en los Estados Unidos, le quitarían su licencia inmediatamente.

Conocí personas aquí que están claramente conscientes sobre lo que la tecnología y las suposiciones modernas hacen a la gente; quienes en formas prácticas, totalmente prácticas, son más perspicaces que las personas que he conocido en otros lugares. Admiro su soledad, admiro la tenacidad con que siguen de pie, haciendo lo que ellos piensan que hay que hacer sin la necesidad del apoyo artificial de lo que solemos llamar "la esperanza". No tengo pruebas de que estas personas que resisten lo hacen porque tienen un plan de acción claro para el futuro. Actúan sin esperanza simplemente porque es decente hacerlo. Sospecho que tienen la respuesta a la discusión famosa sobre el sistema Tenno.

No hay nada más terrible que la corrupción de Occidente. Como mostró Halevy, esta corrupción sucedió en la forma de un rompimiento radical en la tradición occidental. Como resultado de tal rompimiento, las personas se redefinieron como cosas a transportar, cosas a educar, cosas para ser productivas y para consumir lo necesario para su existencia. En el contexto de la historia occidental, todo esto es una perversión. Me fascina la posibilidad de que las ideas occidentales, únicamente en aquellos aspectos que son precisamente resultados de tal perversión, se hayan convertido también en certidumbres, supuestos básicos, de la sociedad japonesa. Y, en un hombre como ese doctor —podría citar muchas más

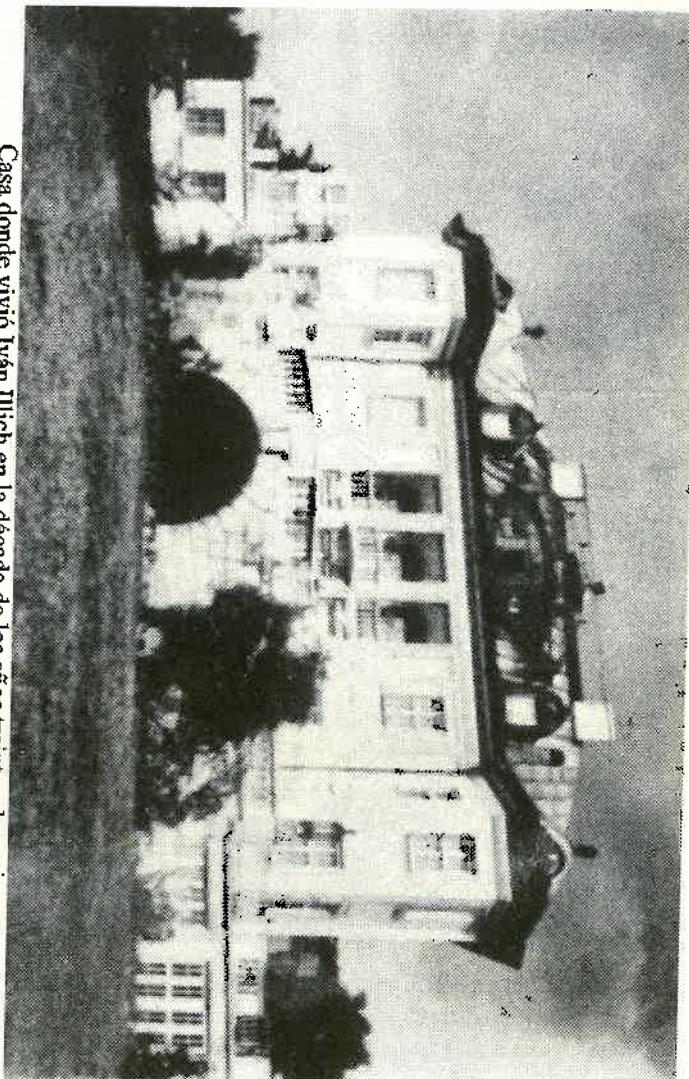
personas pero estoy demasiado cerca de ellos para nombrarlos— que obstinadamente vive como si los supuestos básicos de las sociedades occidentales y japonesas, que ahora son lo mismo, no lo conmovieran. Encuentro así al testigo que revela a la sociedad como realmente es.

(Esta entrevista se llevó a cabo en Japón durante el invierno 1986-1987).



Casa construida en 1916 por la familia de la madre de Iván Illich, Ellen *Maexie* Regenstreif. Allí vivió Iván con sus dos hermanos Sacha y Micha con su madre, mientras el padre vivía en Dalmacia.

<http://backpalm.blogspot.mx>



Casa donde vivió Iván Illich en la década de los años treinta y los primeros de la década de los cuarenta. <http://backpalm.blogspot.mx>

Local Priest to Serve College in Puerto Rico



Stackpole Studio
The Rev. John Illich

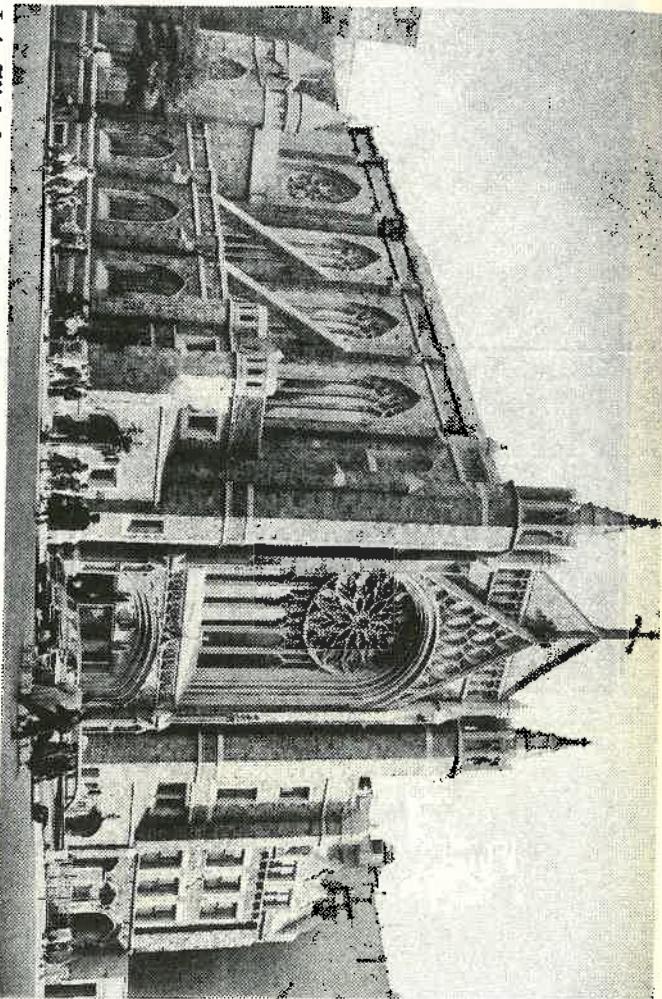
El reverendo John Illich, todavía no Iván, en un recorte de un periódico de Puerto Rico. <http://backpalm.blogspot.mx>

A Roman Catholic priest who is an authority on Puerto Rico has received a leave of absence to serve as vice rector of the Catholic University of Puerto Rico, Cardinal Spellman announced yesterday.

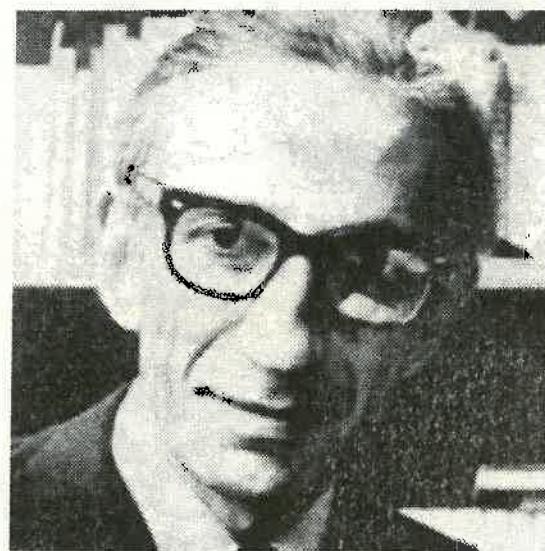
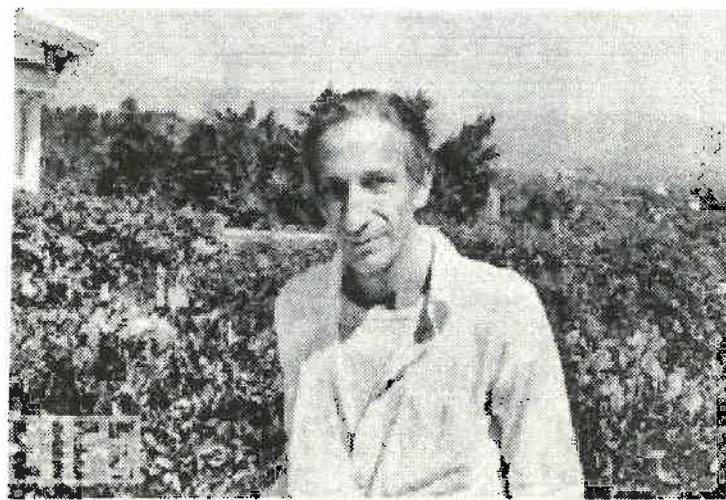
The Rev. John Illich will develop a public relations program for the university and a plan for coordinating spiritual care for those migrating between the island and the mainland.

At present, Father Illich is an assistant at the Church of the Incarnation, St. Nicholas Avenue and 175th Street. He directed the preparation of a documentary volume, "The Report of the Conference on the Spiritual Care of the Puerto Ricans."

Iván Illich fue nombrado vicario de la parroquia de la Encarnación, localizada en la Avenida San Nicolás, casi a la sombra del puente George Washington, en Nueva York. En esta foto se ve la iglesia tal y como lucía en 1957. <http://backpalm.blogspot.mx>

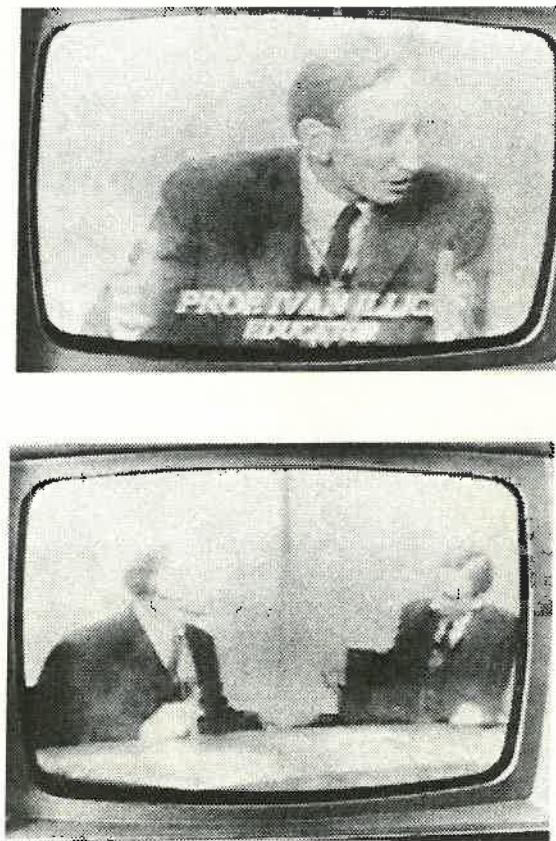


280



Los rostros distintos del mismo Iván Illich.

281



Iván Illich, entrevistado por John Holt.

APÉNDICE

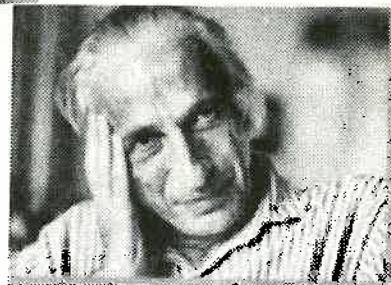
Los tiempos del CIDOC¹

Palapa Editorial El Rebozo

Al tomar parte en esta forma de recordar a Iván Illich queremos darnos el tiempo de convivir con él y con muchos y muchas otras en el jardín de aprendizaje que fue el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Queremos encontrarnos con ese espacio en Cuernavaca de los años sesenta-setenta, no sólo para darle contexto, conmemorarlo y conocerlo más a fondo, sino también para celebrarlo. Para revivirlo con toda su fuerza política, crítica, radical y creadora.

En este recorrido por la historia, personajes, publicaciones, confluencias y nuevas ramificaciones del CIDOC, intentaremos un redescubrimiento festivo de aquel espacio, recurriendo a las luces que se nos encendieron desde ahí, para alumbrar-nos nuevas y viejas veredas hacia la libertad.

¹ La información utilizada a lo largo del texto fue obtenida de la tesis sobre cidoc de Jon Igelmo Zaldívar (*El centro intercultural de documentación de Cuernavaca (1966-1976). Un acontecimiento para la genealogía de la educación*. Universidad Complutense de Madrid, España, 2008) y de la introducción del libro *The rivers not of the future: the testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, en la traducción de Ana Gabriela Blanco, complementada con las observaciones de Jean Robert y Gustavo Esteva.



Origen

Poco antes de que terminara la primera mitad del siglo XX, en particular a partir del Discurso Inaugural de Harry S. Truman, la idea contemporánea de “desarrollo” se empezó a apoderar de las imaginaciones colectivas, pero sólo en los siguientes años logró amplia popularidad. En 1961 el presidente Kennedy estableció su “Alianza para el progreso” (un ambicioso esquema de asistencia para el desarrollo de América Latina) y concertó con el papa Juan XXIII que la iglesia católica de Estados Unidos y Canadá enviara como misioneros y misioneras, a la América Latina, el diez por ciento de sus sacerdotes y monjas, a fin de modernizar su Iglesia. Al mismo tiempo, se fundó el programa de voluntariado del gobierno americano Peace Corps². No cabía duda: la primera década del desarrollo de América Latina había comenzado.

Iván Illich se opuso radicalmente a estas acciones neocolonizadoras, advirtiendo acertadamente sobre sus consecuencias negativas. Consideró que el plan del Vaticano podía verse como una oportunidad: en un Centro de Formación Intercultural (CIF) podría capacitarse a los misioneros, “no tanto o no sólo para que hablaran español, sino para ayudarlos a respetar y entender la cultura y costumbres de los habitantes de América Latina”.³ Illich comprendió la gran influencia que podría tener sobre éstos, con la clara idea de que dieran un giro a su misión o, en el mejor de los casos, que la abandonaran. En su discurso *Al diablo con las buenas intenciones*, que pronunció en

la Conferencia sobre Proyectos Interamericanos para Estudiantes (CIASP por sus siglas en inglés) ridiculizó las actividades del Peace Corps y consideró que la “Alianza para el Progreso” era solamente la “alianza para el progreso de las élites de la clase media” y “la alianza para el progreso de la pobreza” (2006: 55). A través de un intenso activismo, Illich logró sembrar en muchas personas serias dudas sobre estas iniciativas “modernizadoras” destinadas a “evangelizar” y a “contribuir al desarrollo” de los países latinoamericanos “subdesarrollados”.

Illich basó la concepción del CIF y sus iniciativas para defender la autonomía cultural de América Latina en sus experiencias anteriores, como las que tuvo con la comunidad portorriqueña residente en Manhattan, en donde fundó *El Cuartito de María* (hogar comunitario en el que mujeres portorriqueñas encontraron un espacio de reunión); las pequeñas misas que hacía junto con los pescadores portorriqueños en “Playita Cortada”; su largo viaje por América del Sur, o el tiempo que pasó en Puerto Rico organizando un instituto de verano para sacerdotes, religiosos y laicos. El centro combinaba el estudio intensivo del español, de la poesía y de la historia del territorio, con canciones, realidad social y experiencias de campo. Tendía a atraer a sacerdotes jóvenes ansiosos de llevar la Iglesia a la gente, más que atraer gente a la Iglesia. “El aprendizaje de una lengua, cuando es conducido correctamente –decía Illich– es una de las pocas ocasiones en que un adulto puede vivir una honda experiencia de pobreza, debilidad y dependencia en la buena voluntad de otro”. La misma idea animó al CIF, caracterizado por el énfasis que ponía en el ejercicio de una humildad sensible, al encarar otros idiomas y culturas,

² Según sus objetivos oficiales, desde 1961 el Peace Corps promueve la paz, la cultura norteamericana y el desarrollo social y económico de los países subdesarrollados.

³ Castañón, Adolfo, “Iván un hombre hecho de libros”, en *Revista de Historia Internacional*, CIDE IV, núm. 13, p. 163-169, 2003, p.164.

lo que atrajo a éste, y después al CIDOC, crecientes conflictos con el espíritu de los tiempos.

En 1961, tras unas semanas de actividad en Nueva York y gracias a la ayuda de Feodora Stancioff, Gerry Morris y Valentina Borremans el CIF se trasladó a las instalaciones del antiguo Hotel Chulavista de Cuernavaca, México, convirtiéndose, seis años más tarde y con objetivos distintos, en el conocido Centro Intercultural de Documentación, CIDOC. Illich lo contaba de esta forma: “Junto con unos amigos, fundé un centro de estudios en Cuernavaca. Elegimos ese lugar debido a su clima, ubicación y logística. En la apertura del centro establecidos de los propósitos de nuestra empresa. El primero era ayudar a disminuir el daño que la ejecución de la orden papal amenazaba causar. Nuestro programa educativo para los misioneros intentaría enfrentarlos de cara a la realidad y consigo mismos, de modo que, o rechazaban sus nombramientos, o de aceptarlos, estarían entonces un poco menos faltos de preparación. El segundo propósito era recabar suficiente influencia entre los núcleos que tomaban las decisiones en las agencias parroquiales de esa empresa misionera y tratar de disuadirlos de aplicar el plan” (*Ídem*: 87).

Sergio Méndez Arceo,⁴ obispo de Cuernavaca, y Valentina Borremans, se convirtieron en figuras clave para

los primeros pasos del CIF. En la práctica, el Centro ofrecía a sus estudiantes excelentes clases de español, aprendizaje por “inmersión total” en un medio familiar mexicano, una pequeña pero excelente biblioteca, conferencias por conocedores de primer plano de las realidades latinoamericanas y seminarios. En conversaciones privadas Iván pedía a sus estudiantes considerar la posibilidad de “no bajar al sur” y volver mejor a su hogar, enriquecidos por sus vivencias latinas.

Gracias a las actividades y encuentros llevados a cabo dentro del CIF, alrededor del quinto año, Iván Illich escribiría desde Cuernavaca: “[...] se calculaba que para 1970 el 10% de los 225,000 sacerdotes norteamericanos, incluidos hermanos y hermanas, habrían sido voluntariamente enviados al sur de la frontera. En cinco años el “clero” masculino y femenino norteamericano ha contribuido con 1,622 personas en toda Sudamérica. [...] Numéricamente el programa fue un verdadero fracaso” (*Ídem*: 88).

Otro rumbo

En 1968 la Sagrada Congregación de la Fe, el órgano del Vaticano que heredó las funciones de la antigua Inquisición, convocó a Illich a Roma para que contestara unas 80 preguntas, la mitad de las cuales involucraba a sus amigos, colegas y conocidos y a otras personas que no conocía. Iván recomendó al “inquisidor” dirigirse mejor a los interesados y declaró no estar dispuesto a contestar pregunta alguna que no fuera específicamente sobre él. No se pudo descubrir ninguna infracción al Derecho

Lemercier, Iván Illich, de Lya Gutiérrez Quintanilla, México: Ediciones La Jornada.

Canónico en los actos de Iván, pero él consideró que se había tendido una sombra sobre su reputación, por lo que de acuerdo con los cánones eclesiásticos no podría ya ejercer su ministerio sacerdotal, lo que le llevó a solicitar al papa que lo relevara de sus privilegios sacerdotales.

De vuelta en Cuernavaca Illich reunió a sus colaboradores y decidieron seguir juntos en el mismo espacio, ahora con el nombre de Centro Intercultural de Documentación, CIDOC. Se independizaron económicamente de la Iglesia, con la escuela de lenguas funcionando como locomotora principal.

CIDOC se convirtió en un espacio de pensamientos y estudios políticos, económicos, culturales, religiosos, sociales y pedagógicos. Llegaban a él personas de todo el mundo, la mayoría de América del Norte. Se dialogaba en inglés, español, francés, alemán, portugués y otras lenguas. Era un lugar de discusiones y encuentros, sin currículum, ni grados, ni certificados o créditos. No se imponían requisitos académicos a quienes aprendían y enseñaban. Estudiantes y maestros se convertían en compañeros o colegas que compartían discusiones, análisis críticos y aprendizajes. Era un hervidero de pensamiento radical.

Las luces encendidas (los personajes)

Después de la separación de Iván Illich de la Iglesia y la censura del centro por el Vaticano en 1969, el estudio de las instituciones, primordialmente las educativas, se convirtió en prioridad de discusión, buscando analizar críticamente la ideología que sostiene al sistema escolar como un dogma indiscutible de cualquier sociedad industrial. A pesar de que acentúa la polarización social y “está facilitando el camino a una estructura política de tipo fascista” (2006:100).

Iván Illich escribió en la introducción de *La sociedad desescolarizada*, “Debo a Everett Reimer el interés que tengo por la educación pública. Hasta el día de 1958 en que nos conocimos en Puerto Rico, jamás había yo puesto en duda el valor de hacer obligatoria la escuela para todos” (2006: 189). La amistad e influencia mutua era tangible. Valentina Borremans, cofundadora y directora del CIDOC, organizó anualmente dos seminarios alrededor de los diálogos entre ellos en los que participaron centenares de personas de todo el mundo, entre los que destacaban Augusto Salazar Bondy y Paul Goodman. Reimer escribió con regularidad en los *Cuadernos del Cidoc*⁵ y su libro *La escuela ha muerto*, publicado en 1971, llegó a constituir una referencia obligada de los sectores contestatarios del mundo de la educación (aunque no han aparecido reediciones de él desde los años ochenta).

Paulo Freire acudió al CIDOC y trabó con Illich una sólida amistad, que duró hasta su muerte. En las portadas de *Pedagogía del oprimido* se cita aún un comentario elogioso de Illich. En poco tiempo, sin embargo, se hicieron evidentes sus diferencias. Freire creía firmemente en que el hombre es un ser naturalmente necesitado de educación y orientó sus esfuerzos a proporcionar ese servicio de la mejor manera posible, particularmente en el campo de la alfabetización. Illich, en cambio, consideraba que esa creencia era un fenómeno histórico: tuvo un principio y tendrá un fin. Sus investigaciones exploraban las condiciones que llevaban a una sociedad a establecer la educación universal, que cuestionó radicalmente.

⁵ Entre sus trabajos más destacados está *Social Planning: collected paper*, Cuaderno del Cidoc, No.22, 1968.

Desde el CIDOC se proyectaron las dos principales corrientes de la pedagogía crítica del siglo XX: la pedagogía de la liberación, con Paulo Freire y Salazar Bondy a la cabeza; y la pedagogía crítica radical norteamericana, con John Holt⁶, Paul Goodman⁷ y Everett Reimer como sus más fuertes representantes.

Podría decirse que el CIDOC abrió un diálogo *in situ* entre las más insignes figuras de estas corrientes teóricas, que aún se inscriben en el marco de la pedagogía y la educación, y con la tesis de Illich, en claro contraste con ellas.

El trabajo de Augusto Salazar Bondy tuvo una repercusión importante no sólo para los seminarios pedagógicos proyectados desde el centro, sino también para el fundamento filosófico de la naciente teología de la liberación latinoamericana.

Uno de los trabajos publicados por él desde el CIDOC fue: "La cultura de la dependencia", dentro del volumen: *Aspectos sociológicos del desarrollo en el Perú y América Latina*.⁸ La presencia de Jonathan Kozol⁹, George

⁶ Nacido en Nueva York, es considerado como el pensador sobre el que se sustenta buena parte del movimiento de la Escuela en Casa en todo el mundo.

⁷ Afamado y polémico pensador neoyorquino. En 1949 publicó *Comunitas: medios sostenibles y formas de vida*. En la década de los sesentas publicó sus tres grandes ensayos sobre la educación: *El crecimiento absurdo*, *La comunidad de los escolares* y *La deseducación obligatoria*. Fue el rostro más visible que enfrentaba la maquinaria escolar en ese tiempo.

⁸ *Cuaderno del Cidoc*, núm. 18, 1968.

⁹ Sus libros *Death at an Early Age* y *Savages Inequalities* ofrecen una crítica radical muy profunda del sistema educativo norteamericano.

Dennison¹⁰ y Joel Spring¹¹ hizo que los emergentes movimientos de la pedagogía crítica y de la contracultura estadounidense no perdieran de vista lo que se decía y hacia en CIDOC. Illich invitó a Peter Berger al CIDOC después de leer el libro que lo había hecho famoso, *La construcción social de la realidad* (<http://www.slideshare.net/Gatojazzy/peter-berger-thomas-luckmann-la-construccion-social-de-la-realidad>). Tanto él como su coautor Thomas Luckmann se convirtieron en asiduos asistentes a los seminarios del centro, a partir de los cuales Berger comenzó a trabajar en un nuevo libro: *Un mundo sin hogar*, junto con Brigitte Berger y Hansfried Kellner.

Numerosos participantes de los movimientos sociales contestarios de América Latina comenzaron a participar en las actividades del centro y se abrieron puentes hacia los grupos contrahegemónicos y contraculturales emergentes, que convirtieron a la región latinoamericana en uno de los laboratorios políticos más activos del panorama internacional. En los jardines del CIDOC era posible encontrarse a intelectuales de la talla de Erich Fromm, Jerome Bruner, Susan Sontag, Franco Basaglia y Jean-Pierre Dupuy.

Las herramientas (actividades y publicaciones)

Los seminarios, conferencias y encuentros del CIDOC lo mantenían en continua ebullición. Sus publicaciones marcan un hito editorial. Los *Cuadernos del Cidoc* eran

¹⁰ Después de su experiencia en la *First Street School* de Nueva York, publicó en 1969 *La vida de los niños*. Colaboró con Paul Goodman en cursos de terapia Gestalt.

¹¹ Publicó en Cuernavaca *Education and the rise of the corporate state* y participó en 1971 en la edición del volumen *Formative undercurrents of compulsory knowledge: some comparative*

“pequeños volúmenes encuadrados internamente, con inaudita velocidad e independencia para la tecnología editorial de la época”.¹² En estos *Cuadernos* se llegaron a publicar las primeras ediciones en español de textos clásicos de la pedagogía del siglo XX, como *La escuela ha muerto* de Everett Reimer y *La sociedad desescolarizada* de Illich, junto con importantes contribuciones de muy distinguidos pedagogos, como Freire, quien publicó en los *Cuadernos del Cidoc* su *Acción Cultural: un análisis dialéctico* (1970), *El verdadero significado de la acción cultural* (1970) y *Desmitificación de la concientización* (1971).

Fueron años de intensa elaboración conceptual que dieron lugar a “la creación de una verdadera caja de herramientas para el pensamiento crítico, una apuesta sobre la madurez de los grandes debates públicos por venir. El concepto de *herramienta* precisamente iba a volverse central. [...] Los años del Cidoc se consagraron principalmente a la investigación de lo que las herramientas industriales *hacían*. [...] Illich quería alentar una investigación liberada del monopolio radical de los expertos, una investigación hecha por la gente, para la que ofrecía nuevos instrumentos analíticos” (2006: 21). Illich sometió este enfoque a una autocritica rigurosa a partir de los años ochenta.

Se estableció en el Cidoc una biblioteca que llegaría a tener unos 7000 volúmenes, hoy intacta y microfilmada en las instalaciones de El Colegio de México, en el Distrito Federal. Conceptos como desescolarización,

historical observations on learning and schools. Después de su paso por el Cidoc su obra más conocida es *Introducción a la educación radical*, 1975.

¹² Castañón, Adolfo, *op. cit.*

convivencialidad, currículum oculto, etc., estuvieron en el centro de una época clave para el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, catapultada desde los encuentros suscitados en el Cidoc. Gracias a Valentina Borremans bibliotecaria e incansable editora de cuanto material hubiera que producir, se llegaron a contabilizar hasta 500 publicaciones por año, en sus tiempos más fecundos.

Antes de 1968 el CIF había publicado numerosos trabajos sobre la posición, las ambiciones desmedidas (Catholic Church Inc.) y la vocación profunda de la Iglesia en las sociedades latinoamericanas. El Cidoc se convirtió en la “mayor editorial mexicana en términos de títulos publicados anualmente”, sobre todo en temas relacionados con los predicamentos de la sociedad industrial, como los fracasos de los programas de educación universal y obligatoria, la deriva de una sociedad que valora la velocidad y promete “hacer ganar tiempo” hacia el congestionamiento crónico, y el riesgo creciente de los hospitales como lugares generadores de enfermedades.

En los seminarios se discutían críticas coherentes de los cimientos de la sociedad perversa que se estaba formando y que hasta hoy se presenta aún como la única posible. Se formularon en ellos propuestas radicales cuya vigencia se mantiene. En el prefacio de *La Convivencialidad*, Illich relata cómo esos seminarios y otros encuentros del Cidoc dieron lugar a su libro y a la distinción entre herramientas industriales, desproporcionadas y concentradoras de poder en unos cuantos, como el automóvil, y herramientas convivenciales, proporcionadas y con un poder repartido equitativamente, como la bicicleta. “En enero de 1972,

un grupo de latinoamericanos, principalmente chilenos, peruanos y mexicanos, se encontraron en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), en Cuernavaca, para discutir la hipótesis siguiente: existen características técnicas en los medios de producción que hacen imposible su control en un proceso político. Sólo una sociedad que acepte la necesidad de escoger un techo común de ciertas dimensiones técnicas en sus medios de producción tiene alternativas políticas. La tesis discutida había sido formulada en un documento elaborado en 1971 con Valentina Borremans [...]. Sobre todo doy las gracias a los participantes en mi seminario del CIDOC en los años 1971-1973, quienes reconocerán en estas páginas no solamente sus ideas sino, con mucha frecuencia, sus palabras" (2006: 369).

Cerrando puertas

En el verano de 1976, después de una convivencia entre viejos y nuevos amigos, el CIDOC cerró sus puertas por decisión de Valentina Borremans y sus demás fundadores. "Había cumplido su misión, punto y aparte, o, mejor, nueva página".

Los años de Iván Illich en Cuernavaca estuvieron marcados por la publicación sucesiva de sus cinco libros más famosos. "Mal leídos por algunos que vieron en ellos soluciones de repuesto a los servicios de corrientes de educación, de transporte y de salud, esos cinco *panfletos*¹³ formaban en realidad un conjunto coherente de propósito común" (*Ibidem*).

El cierre del CIDOC representó para Illich el inicio de investigaciones totalmente nuevas sobre la ilusión de la

alfabetización universal (la idea de que la introducción acrítica del alfabeto debilita la cultura oral y destruye escrituras históricas), la historia del cuerpo y de las percepciones y la proporcionalidad, al tiempo que enriquecía sus críticas del desarrollo y de la economía, con énfasis en la premisa de la escasez como certidumbre general, no examinada, de la economía moderna.

Constante reinención (aprendizajes y destellos)

CIDOC cerró pero sus contribuciones geniales han perdurado. Los encuentros, panfletos, cuadernos, seminarios y conceptos lanzados desde ese espacio siguen dando mucho de qué hablar y aprender. Son como un pozo de agua que no ha quedado vacío, que no se olvida y de donde aún es posible beber.

Varios millones de personas se consideran a sí mismas seguidoras y continuadoras de la experiencia del CIDOC. Saben que los servicios están haciendo a la cultura aún más daños que los que hace al ambiente la producción de bienes. Han descubierto que pueden aplicar en sus propias vidas y entornos lo que han aprendido, en las huellas de Iván Illich, y que no necesitan esperar a una conmoción planetaria, una revolución mundial o una sacudida universal para ocuparse de una transformación profunda y radical.

Al llevar a su término esta excursión lo hacemos en la fiesta y la celebración de algo que no puede considerarse concluido, pues se sigue replicando y parece estar más vivo que nunca. Celebramos diariamente a aquellos que nos iniciaron en el cuestionamiento de la idea de "desarrollo". Celebramos a quienes a través de sus diálogos nos enseñaron el camino hacia la construcción colectiva del conocimiento y del mundo. Cada vez somos más los que continuamos las discusiones del CIDOC, en

¹³ El término, empleado por el propio Illich, define su intención de participar en la discusión política contemporánea.

nuestros pequeños centros autónomos, y resistimos el encarcelamiento de la imaginación que practica la maquinaria de la escuela. Celebramos también las publicaciones que florecieron en aquellos años, las provocaciones y las semillas que se sembraron. Celebramos al árbol por sus frutos y a las personas por sus encuentros, en una fiesta que más que terminar pareciera volverse a ensayar, una y otra vez, una y otra vez...



El libro *Repensar el mundo con Ivan Illich*, se terminó de imprimir el día 8 de diciembre de 2012 en el Taller Editorial La Casa del Mago, en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México.

El tiraje fue de 1000 ejemplares y el cuidado estuvo a cargo de Gustavo Esteva y de Hermenegildo Olguín Reza.