

Iván Illich: diez años, ya

Jean Robert

Introducción

Iván Illich no era un pensador desencarnado que hubiera podido escribir su obra en cualquier lugar del mundo. Si hubiera vivido en otra parte, su obra hubiera sido diferente. Sus pensamientos, en forma no siempre muy evidente, estaban nutridos por los “jugos del terruño”. Tres de sus temas fundamentales, *la convivialidad, la amistad y la hospitalidad* entraban en resonancia con la tierra generosa, hospitalaria y alegre que lo había acogido.

Los años de Cuernavaca de Iván Illich se dividen en dos períodos: los años 1961-1971 que Tarsicio Ocampo presentó (período del que no hablaremos en este texto) y el período comprendido entre 1971 y 1976, años de crítica radical de las certidumbres que subyacen a la sociedad industrial o, como lo decía cuando hablaba con matemáticos, de “los axiomas que fundamentan los teoremas sociales”.

El concepto fundamental de este segundo período de Cuernavaca fue la idea de que los *límites* definidos políticamente, deberían proteger las capacidades autónomas de la gente contra el exceso de sustitutos industriales. Estas capacidades son tan elementales como la de caminar seguros, de hacer su propia masa o su propia casa, de mantener la amenidad de las calles; otras capacidades negadas por las instituciones de educación y la medicina son la curiosidad genuina y la capacidad de sorpresa de los jóvenes, y aquella “medicina doméstica”

que daba a las madres, las tías y las abuelas el poder de curar la mayoría de las enfermedades corrientes.

El Iván Illich que quisiéramos celebrar aquí y ahora es el autor, el conversador y el amigo cuyas ideas nacieron de su encuentro con el sentido común de una cultura milenaria, demasiadas veces ninguneada por las élites de la política y de la economía. Ahora que el proyecto de estas élites parece estancarse en un callejón sin salida, ha llegado el tiempo de los retornos de saberes empíricos del que nos habló Ramón Vera durante el Encuentro. Otra hora está por sonar para los saberes que fueron subyugados por todos los sistemas educativos y científicos. Otra hora ha sonado para Iván Illich.

Respecto a lo que hacía Illich antes de llegar a Cuernavaca, las bibliotecas y varios sitios de la red (por ejemplo www.ivanillich.org.mx o www.pudel.uni-bremen.de) ofrecen datos biográficos y bibliográficos abundantes sobre este descomunal pensador de lo común. Basta por ahora decir que Iván Illich nació en algún lugar de Europa antes de la Segunda Guerra Mundial. Cuando la catástrofe que puso fin a la vieja cultura europea alcanzó la capital en la que había nacido, huyó a otro país donde fue sucesivamente guía de montaña, pastor de cabras y traductor entre hablantes de múltiples lenguas. Luego, estudió casi simultáneamente cristalografía, química, teología e historia. Hablaba más de diez lenguas y se le predijo una carrera diplomática en el Vaticano. Rompió con este destino y se puso al servicio de una comunidad puertorriqueña de Nueva York. Algunos años después, era vicerrector de una de las principales universidades de Puerto Rico. Se fue de la isla por divergencias fundamentales con algunos dignatarios locales. Buscó otras tierras, otros mares. Cruzó América latina de sur a norte, a pie y en autobuses. Fundó, en Cuernavaca, un centro de formación para gente del norte que se preparaba a cumplir algunos

años de misión en América latina. Como lo recordó Tarsicio Ocampo, que fue uno de sus colaboradores más cercanos en los años de 1960, vislumbró rápidamente el carácter colonial de tanta voluntad de ayuda y declaró a los candidatos que lo mejor que podían hacer para América latina era volver a casa. Logró independizar el centro de formación que él había fundado y lo llamó CIDOC, Centro Intercultural de Documentación.

Y es donde nuestra historia de las jornadas del *Encuentro intercultural 2012: el humanismo radical de Iván Illich* (celebrado durante los días 13, 14 y 15 de diciembre en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos) comienza.

I. Primer día: los límites de la producción de servicios (1971-1976)

CIDOC fue el primer foro en el mundo en el que se examinaron rigurosamente las consecuencias del abandono de todo sentido de límites, es decir de la proporción. En sus libros de crítica de las tres principales instituciones de servicios de la sociedad industrial *La Sociedad desescolarizada* (Illich, 2006: 187-323), *Energía y equidad* (Illich, 2006: 325-365) y *Némesis médica* (Illich, 2006: 531-763), Illich analizó sucesivamente las consecuencias del afán de acumular todos los saberes que esterilizan las escuelas modernas y ponerlos a disposición de todos; del sueño de ubicuidad total y de velocidad que congela la circulación; de la promesa de eliminación de todas las enfermedades y del vencimiento de la muerte que había transformado la medicina en una amenaza contra la salud. Estos temas, que Hernando Calla completó con un comentario de *La Convivencialidad*

(Illich, 2006: 367-530), dieron la pauta del primer día de nuestro encuentro conmemorativo.

El segundo día fue dedicado a clarificaciones elementales como ¿qué significan los conceptos de “contra-productividad”, de “monopolio radical”, de “trabajo fantasma”, de “desempleo creador”, de “herramientas conviviales”, o de “desvalor” elaborados por Illich? ¿Cómo los transportes industrializados ilustran el desvalor? (pregunta que trató de contestar Miguel Valencia con su ponencia “La pérdida de las capacidades humanas inducida por el transporte”). ¿De qué manera la sociedad moderna está enferma de un mal que Alfonso Sanz llamó *hipermovilidad*? ¿Cómo la mayor parte del trabajo exigido por el sistema de producción industrial es *trabajo fantasma* y de qué manera agobia más a las mujeres que a los hombres?, pregunta que desarrolló Claudia von Werlhof en su exposición.

Adelantándonos un poco a la secuencia cronológica, diremos que durante el tercer día se profundizó la noción de “ámbitos de comunidad” (*the commons*) que abarca tradicionalmente los campos abiertos, las orillas de los ríos, de los lagos y la franja de las playas sumergida en marea alta; noción a la que hay que añadir lo que se ha calificado como “valores de uso” y de “bienes vernáculos”. Aún más importante, reflexionamos sobre las percepciones sensoriales elementales tales como el sentido del propio cuerpo, el sentido de lo material en sus formas más elementales, o la historia de la mirada. Los campesinos son los portadores prototípicos de los saberes empíricos y de las percepciones atávicas del “sí mismo” que fueron subyugados durante los mal llamados “gloriosos” decenios del desarrollo.

Determinemos esta división temática del evento centrándola en la noción de límites: los “límites de primera generación”, que plantean la exigencia de restringir la producción de bienes materiales y con ello el

consumo de energías industriales fueron formulados en Europa y los Estados Unidos, por grupos como el Club de Roma, los “Amigos de la tierra” y los primeros ecologistas. Querían corregir un desequilibrio entre la elaboración de la materia prima y su estado final, después de su transformación y utilización. El desecho es el estado final de todo proceso de transformación productiva y la entropía es la sombra de toda producción de valor. Por lo tanto, los “límites de primera generación” son *límites físicos*: más allá de ciertos *umbrales críticos*, la producción de bienes materiales o mercancías destruye irremediablemente la naturaleza. En otras palabras, al rebasar estos umbrales, se desata inevitablemente un conflicto entre la transformación de materias primas y la producción de materias de desecho que arruina la naturaleza. Los *límites* son dispositivos políticos destinados a dar visibilidad legal a los umbrales naturales críticos. Los conceptos de “límites de primera generación” no fueron elaborados por Illich en Cuernavaca. Empero, los mencionamos como un antecedente necesario.

Llamemos “límites de segunda generación” a aquellos referidos a las producciones inmateriales que son los servicios. La definición política de estos límites permitirá corregir el desequilibrio entre lo que uno puede hacer *por* sí mismo y lo que necesita que otros hagan *para* él, es decir, reestablecer el equilibrio entre la *autonomía* y la *heteronomía*. La elaboración de estos límites fue el tema del primer día del Encuentro. Su necesidad fue formulada por Illich por primera vez en Cuernavaca a partir de 1972. Los “límites de segunda generación” son *límites culturales*: más allá de ciertos umbrales, la producción de servicios (mercancías inmateriales) destruye la cultura aún más que la producción de mercancías materiales destruye a la naturaleza. No hay cultura sin autonomía, o, más precisamente, sin una justa armonía o

proporcionalidad entre la autonomía y su opuesto, la heteronomía. La devaluación, o hasta la negación sistemática de este equilibrio puede ser, como lo sugirió Roberto Ochoa, la causa mayor de la destrucción de los tejidos sociales que padecemos.

Durante el tercer día se abordaron los “límites de tercera generación” que pretenden “desalambrar” ámbitos de comunidad mucho más íntimos y profundos que los prados, las orillas de los ríos, los bosques o la franja de playa sumergida en marea alta. Se trata ahora de limitar el impacto de imágenes desencarnadas y de la pérdida de los sentidos, en particular del propio cuerpo opacado por el “cuerpo iatrogénico”, es decir generado por la medicina. Se trata también de sacudir el avasallamiento de las percepciones sensoriales emanadas de los sistemas de atención médica o pedagógica como “¡ve —o escucha— esto!”, o “¡mujer embarazada, internaliza el sonograma de tus entrañas como la imagen de tu futuro bebé!”. Por lo tanto, durante el tercer día, se trató de elucidar un tercer tipo de límites necesario e incluso más difícil de definir. Si bien los dos primeros tipos de límites se enmarcan dentro de la producción económica, los límites del tercer tipo redefinen la posición de la economía en relación a lo que no es económico —porque no está sujeto a la ley de escasez— y que Illich define como los “ámbitos de comunidad”, en inglés, *the commons*.

Los sobrevivientes de un mundo no sometido, cuerpo y alma de la ley de escasez son los campesinos. Una manera de concebir los “límites de tercera generación” sería contestar la siguiente pregunta: ¿Qué hubiera que limitar, en el país del que soy ciudadano, para que pueda seguir habiendo campesinos, es decir productores directos de alimentos para ellos y para otros, gente que produce lo que come y come lo que produce? Silvia Perez-Vitoria nos habló del “retorno de los campesinos” (2010), título además de la traducción española de uno de

sus libros. Los campesinos son los últimos defensores de los “comunales”. Estos “comunales” son —o eran— espacios ubicados más allá del umbral doméstico, pero no dedicados, como los espacios públicos modernos, a la circulación de mercancías. Los “comunales” estaban abiertos a los productores de valores de uso o de “bienes vernáculos”, términos que usaré por falta de otros mejores, pero de los que Gustavo Esteva mostró que incluyen una contradicción. Como Marx en el primer capítulo del *Capital*, Illich se servirá también de la expresión “valores de uso”, bien consciente de la contradicción inherente a este término.

El concepto de “límites de tercera generación” conduce a postular que hay que imponer límites, no sólo a la producción de mercancías y a la de servicios, sino a la economía en sí: debemos analizar y discutir *la posición de la economía en la sociedad* e imponerle límites, tema que abordó Humberto Beck.

II. Segundo día: clarificación de algunos conceptos básicos

La crisis

Es una trivialidad decir que estamos en crisis. Quizás entendamos la crisis como un momento de cambio, de transición brusca, como una sacudida, un sismo; es decir algo que viene del exterior y que se sufre pasivamente. En realidad, la palabra viene de una palabra griega *krisis*, que significa momento de decisión, como en una encrucijada. El adjetivo *crítico* deriva de crisis. Los chinos expresan la idea de crisis yuxtaponiendo dos ideogramas, uno que significa peligro y el otro, oportunidad. En un momento de verdadera crisis, que siempre tiene un momento interno, hay un gran peligro, pero también hay una nueva

oportunidad, una opción. Illich escribe que cuando se revela la posibilidad de algo que quizás ya estaba, pero que no se consideraba posible, el acto de revelar que lo es, es revolucionario. La *crisis*, en este sentido es el momento políticamente asumido de esta manifestación.

Las locuciones “crisis instalada”, “crisis duradera” son oxímoron, tales como “guerrero pacífico” o “sol nocturno”. Una crisis hecha normalidad es una monstruosidad política que deja subsistir el peligro pero borra la visión de la oportunidad. La crisis hecha normalidad es el arma del capitalismo del desastre, como dice Naomi Klein (2007). Si queremos seguir pensando tenemos que buscar la oportunidad inherente al momento de crisis actual. Esta oportunidad es la de un cuestionamiento radical de muchas de las certidumbres no rebatidas que sirven de base a todos los principios sociales y económicos.

El axioma fundamental de la economía es la escasez. Como la economía domina actualmente todo el pensamiento político, todos los eslóganes políticos en boga, tales como el empleo, el crecimiento, el desarrollo promueven la escasez. Tenemos que examinar críticamente los lemas de todos los discursos políticos, sean de izquierda o de derecha, como por ejemplo: “la economía tiene que volver a crecer”, “hay que fomentar el empleo”, “debemos desarrollar el campo”. Estos eslóganes no hacen más que agravar la crisis. La vuelven permanente y borran las oportunidades que conlleva.

La guerra contra la subsistencia

Desde el tiempo de la conquista de América, la historia occidental es una guerra despiadada del Estado y del Mercado contra la subsistencia de la gente común, la gente “de abajo”, los campesinos, los indígenas, los colonizados, los subyugados.

Lo que Illich llamaba “subsistencia” es un conjunto de actividades orientadas hacia la producción de valores de uso y el intercambio no monetario. La subsistencia es el dominio vernáculo, al que corresponde la herramienta que Illich definió como “convivial”. Illich oponía las actividades orientadas hacia la subsistencia, a las que están al servicio de una economía formal dominada por el concepto y la experiencia de la escasez.

Convencionalmente, los historiadores han tomado la primera travesía documentada del Atlántico como lindero entre la Edad Media y los Tiempos Modernos. La época moderna temprana es el período de formación del Estado-Nación y del Mercado como sistema mundial. Pero el mundo de lo vernáculo medieval no se sometió de la noche a la mañana a los mandos del Estado y del Mercado; mandos en formación desde el tiempo de Colón. La transformación de la visión del mundo que engendró nuestra dependencia de bienes y servicios tomó cinco siglos. Ya formados el Estado y la “economía-mundo” moderna, todas las instituciones del Estado y del Mercado contribuyeron a destruir lo que queda de subsistencia, de valores de uso o de producción vernácula. Con su concepto de “herramienta convivial”, Illich quería abrir nuevos caminos a la producción directa de valores de uso.

El desvalor

Illich llama “desvalor” a la desvaloración de capacidades innatas equitativamente distribuidas, como por ejemplo la de caminar o la de aprender en forma autodidacta. Se trata a la vez de una clarificación histórica y de un concepto analítico aplicable a la actualidad.

Históricamente, podríamos hablar de una era del *desvalor originario* o *primitivo* que antecede a la de la *acumulación primitiva* y genera sus

condiciones necesarias. Es, por ejemplo, la época del medioevo tardío en la que los señores feudales, que acababan de construir grandes molinos de viento o de agua de los cuales querían sacar provecho, requisaban las pequeñas ruedas de moler domésticas y prohibían su uso. El cercado de los terrenos otrora comunales para transformarlos en pastizales de ovejas —para producir lana en los dos sentidos de la palabra— es otro ejemplo histórico de “presión de desvalor” emanando de arriba sobre la gente de abajo. El “desvalor” es el momento de desvaloración de *capacidades autónomas atávicas* que crea la demanda de sustitutos heterónomos a las producciones autónomas y permite iniciar el círculo de la acumulación capitalista. Desde el siglo XVI, el “desvalor” es el arma principal del Estado naciente y del mercado mundial en gestación en su guerra despiadada contra todas las formas de subsistencia de la gente de abajo.

Como concepto de análisis de la realidad presente, el “desvalor” se define como un proceso de negación de capacidades equitativamente distribuidas que permite generar una demanda de sustitutos industriales. Por ejemplo, como lo expuso Miguel Valencia, más allá de cierto punto, todo crecimiento de la demanda de transporte motorizado es a la vez efecto de la parálisis de los pies y causa de una parálisis cada vez mayor. El sistema de transporte ejerce una presión de “desvalor” sobre la marcha, la escuela obligatoria, sobre el aprendizaje no institucional, la medicina sobre la capacidad autónoma de sanar.

El monopolio radical

La circulación vehicular funda un monopolio mucho más dominante que el monopolio comercial de General Motors sobre el mercado del automóvil o el monopolio político de la industria del automóvil contra los

transportes colectivos. Por su carácter atrincherado, su poder de estructurar los espacios y los tiempos de la sociedad, este último monopolio es *radical*. Cuando una industria se arroga el derecho de satisfacer, ella sola, una necesidad elemental hasta ahora objeto de una respuesta individual, ejerce un monopolio radical. Tal monopolio restringe las condiciones de gozo de un valor de uso otrora sobreabundante.

La circulación nos sirve aquí de ejemplo para formular una ley económica y política general: cuando un producto excede cierto límite en el consumo de energía por cabeza, ejerce el *monopolio radical* sobre la satisfacción de una necesidad (Illich, 2006: 347-348).

En la edición francesa de *Energía y equidad*, Illich ilustra ésta ley con cada una las tres instituciones de servicio dominantes de la sociedad industrial: más allá de cierto umbral, la escuela obligatoria cierra el acceso al saber, el sistema médico destruye las fuentes no terapéuticas de la salud, el transporte paraliza la circulación.

La contra-productividad

Los transportes urbanos son, en promedio, muy lentos. Esta contradicción entre lo que promete una industria y lo que produce realmente merece ser llamada “contra-productividad”. Los transportes motorizados se han vuelto contra-productivos de tres maneras:

1. En la circulación cada vehículo es un obstáculo de la movilidad de los otros. Es la “contra-productividad técnica”, manifiesta como congestión, una relación entre *output* y *output* (producto y producto de la industria, en este caso kilómetros-pasajero).
2. La circulación de los vehículos impide el libre tránsito de los peatones y de las bicicletas. Es la “contra-productividad social”, una

relación entre un modo autónomo (sometido a mi propia ley o norma) y un modo heterónimo (tributario de la ley del otro) de desplazarse.

3. Desde el momento en que todo deseo de desplazamiento es reinterpretado como una necesidad de transporte, interviene un tercer tipo de “contra-productividad”, la “contra-productividad estructural”, verdadera parálisis de la imaginación; el hombre se vuelve entonces incapaz de concebir que las cosas pudieran ser diferentes de lo que son. 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. Transformado 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 para asegurarse un lugar en un vehículo. Representa un nuevo género de errante, eterno ausente perpetuamente alejado de su próximo destino.

El trabajo fantasma¹

La historia moderna puede ser analizada como la historia de la formación del imperio de la escasez. Ahora bien, este tipo de análisis no puede llevarse a cabo con los conceptos de las profesiones o de las ciencias sociales y económicas. Hay que tener el valor de hacerlo fuera de todo control profesional. Se trata de un análisis que busca revelar los sustratos no aparentes de las teorías y prácticas sociales. Por ejemplo,

¹ Iván Illich (2008), “El trabajo fantasma”, *Obras reunidas II*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 41-177. Primera publicación en inglés: *Shadow Work* (1980), Londres: Open Forum Series, Marion Boyars.

se busca el complemento no monetario del proceso de monetarización de principios del siglo XIX.

Con los inicios de la industrialización, aparece un género de labores que no tiene retribución y no contribuye en absoluto a que el hogar se vuelva otra vez independiente del mercado. Este tipo de trabajo es la sombra del empleo asalariado moderno. Se ha vuelto fundamental en todas las sociedades en las que las necesidades han sido redefinidas como *necesidades de mercancías*. Illich lo llama “trabajo fantasma”.

El “trabajo fantasma” es el trabajo no retribuido necesario para transformar mercancías en valor de uso o para transformar valores de uso en mercancías. El trabajo fantasma se confunde a veces con las actividades de subsistencia porque, como ellas, no es asalariado. Pero, fuera de ello, es diametralmente opuesto a ellas. La distinción entre “trabajo fantasma” y dominio vernáculo no es de orden académico: los expertos y los científicos sociales son los menos aptos para entender y percibir tal diferencia.

La obra *El trabajo fantasma*, compuesta por cinco capítulos, se propone iluminar la distinción entre el dominio vernáculo y el trabajo fantasma. Illich forjó el término “economía fantasma” para hablar de actividades e intercambios que no dependen del sector monetario y que, sin embargo, no existen en las sociedades preindustriales. En cuanto al “dominio vernáculo”, el mejor medio de delimitarlo es considerar un elemento característico de ese dominio: “la lengua vernácula”. Por contraste, la adquisición pedagógica de la lengua materna pone en evidencia la economía, con mucha frecuencia la economía fantasma (Illich, 2008: 41-177).

El “trabajo fantasma” es el complemento no-asalariado del trabajo asalariado. Es, por ejemplo, la labor del trabajador asalariado como chofer de sí mismo para llevarse a los lugares en los que se puede

ofrecer como fuerza de trabajo. O es el trabajo del ama de casa que va en su carro al supermercado, escoge las mercancías, las apila en la cajuela del vehículo, las transporta a su casa, las descarga y las saca de sus envolturas antes de ponerlas en el microondas. El “trabajo fantasma” del ama de casa es un proceso de transformación de valores de cambio en bienes que se puedan usar en la mesa familiar. El “trabajo fantasma” del trabajador asalariado es el afán necesario a su propia transformación en fuerza laboral entregada por él mismo al pie de las fábricas donde se puede vender.

En todas las sociedades en las que expertos de los servicios “se ocupan” de la gente, crece la porción activa del día dedicada al “trabajo fantasma”. Los profesionales que se esfuerzan por reclutar el cliente como asistente no retribuido que opera bajo su control son factores de este crecimiento, pero lo son también muchos programas de “*self-help*”. Términos como *alternativa*, *descentralización*, *concientización*, y hasta *autonomía*, con significados contrarios a los que les dieron quienes los usaron por primera vez, sirven hoy para propagar varias formas de “trabajo fantasma”. También impulsado por las economías de la autosatisfacción y del auto-cuidado, el “trabajo fantasma” se ha vuelto uno de los primeros sectores de crecimiento. Es la nueva frontera de la arrogancia de los expertos.

Tememos que ese complemento no monetarizado de la economía clásica destruya, mucho más eficazmente de lo que lo ha hecho el trabajo asalariado y la producción en serie, el valor de utilización comunitaria y “convivencial” del entorno (Illich, 2008:5).

*Las profesiones deshabilitantes (o inhabilitantes)*²

² Ivan Illich, “Disabling Professions” (1977), en Iván Illich, Irving k. Zola, John McKnight, Jonathan Kaplan, Harley Shaiken, *Disabling Professions*, Londres: Marion Boyars. Primera

Los “límites de segunda generación” están destinados a proteger la cultura contra las agresiones de aquellos sustitutos de capacidades equitativamente distribuidas que son los servicios. A partir de los años sesenta, la industria de aquellos “bienes inmateriales” empezó a crecer más allá de toda proporción. Por definición, las profesiones ejercen un monopolio sobre el suministro de servicios, empezando por los servicios dominantes de la sociedad industrial, la educación, el transporte y la medicina. A partir de los años setenta, casi cada estación nueva veía aparecer nuevas profesiones que trataban de establecer nuevos monopolios radicales sobre la satisfacción de las necesidades que ellas creaban y controlaban. Pero, al mismo tiempo que crecía el número de las nuevas profesiones, la naturaleza de la actividad profesional cambiaba, a la manera del cambio cuantitativo que, más allá de cierto umbral, según Hegel, produce un cambio cualitativo.

Illich previó los efectos inhabilitantes de este cambio cuantitativo-cualitativo y, en sus últimos años, trató de tipificarlo como una mutación del orden industrial en orden sistémico. Pero, en los años setenta, antes de que esta mutación profunda de las profesiones se cumpliera, cuando quería referirse a ella, trataba de hablar de las profesiones como si su tiempo ya se hubiera acabado. Hablaba de la ya lejana “edad de las profesiones”, en la que proliferaban credos locos pero que fueron efímeros. Espejismos políticos y económicos fundados en una extraña fascinación por las fuerzas mecánicas, aunada a la voluntad de pocos de dominar a los muchos mediante ellas, popularizaron un nuevo fascismo, más blando que su predecesor, pero no menos insidioso. En la medida en que restos de este fascismo sobreviven a la era que le dio

publicación en español: “Los profesionales de la impotencia” (1980) *Construcción, Arquitectura y Urbanismo* 61, Barcelona.

Jean Robert. *Iván Illich: diez años, ya*

nacimiento, tenemos que ser vigilantes y adoptar una actitud escéptica hacia los expertos, especialmente cuando pretenden diagnosticar y prescribir. Sólo si entendemos como la dependencia hacia las mercancías las que ha legitimado como necesidades urgentes, destruyendo con ello las habilidades autónomas de la gente, se podrá detener la progresión hacia una nueva era oscura, una edad en la que no quedaría otra posibilidad de afirmar su independencia que una auto-indulgencia masturbatoria (Illich, 1977: 14).

Herramientas conviviales versus herramientas industriales

Hernando Calla nos recordó que, a la herramienta industrial acumuladora de enormes poderes en las manos o bajo el asiento de pocos privilegiados, Illich opone la “herramienta convivial”, orientada hacia la producción directa de valores de uso y que no concentra poderes desproporcionados en beneficio de sus usuarios. La talla adecuada de las herramientas, nos recordó Roberto Ochoa, no es una cuestión de tamaño, sino de proporcionalidad.

El género vernáculo

Este concepto, elaborado después del cierre del CIDOC en 1976, presentado primero a los miembros del *Wissenschaftskolleg* de Berlín durante el invierno de 1980-1981 y comentado el año siguiente durante un medio semestre frente a estudiantes, profesoras y profesores de la universidad de Berkeley, constituye un parte-aguas en la obra de Illich³.

³ Fue un doble parte-aguas. Conceptual primero, ya que a partir de este momento cuestionó los conceptos que impregnaban sus obras. Fue un cambio radical en su carrera de escritor también, ya que sus libros posteriores ya no se publicaron en centenas de miles de ejemplares,

Durante su estancia en Berlín, en largas conversaciones con colegas, en particular con el lingüista Uwe Pörksen, Illich comprendió que su propia caja de herramientas analíticas no era indemne de las palabras-clave popularizadas por el lenguaje industrial. Al advertirlo, se dedicó a pasarle el peine a la estructura lingüística de sus primeros libros. “Debía confrontarme a los *a priori* de la época que impregnaban no sólo el pensamiento sino también, e incluso más, nuestra aprehensión sensorial y nuestras percepciones interiores de las realidades sociales”⁴.

El género vernáculo fue publicado por primera vez en inglés en 1981⁵ y, en español, en 1982⁶. Hoy, la palabra género designa una manera de concebir la diferencia entre mujeres y hombres (lo femenino y lo masculino) y se confunde a veces con el sexo (dicotomía “macho-hembra”). Institutos de “estudios de género” han sido fundados en la mayoría de las grandes universidades donde se analizan las “relaciones de género”, cuando antes se estudiaba la “división sexual del trabajo”. Algunas autoras, que insisten en que el sexo es un concepto biológico, mientras el género es cultural, emprenden estudios sobre su “construcción social”.

sino en miles. Esta baja de popularidad fue en parte orquestada, al final de su estancia en Berkeley, por un tribunal de profesoras feministas presidido por la Dra. Arlie Hochschild, que, después de haberlo insultado públicamente, yendo incluso a compararlo con Hitler, se dedicaron durante meses a evitar que su libro se leyera entre las feministas, argumentando que “una feminista no lee libros tan malos”. Los años demostraron que lo que no pudieron soportar esas mujeres de poder, fue precisamente el ataque de Iván a los conceptos que fundaban sus privilegios académicos y sociales. .

⁴ Ver Iván Illich, “La construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana”, traducción de una conferencia presentada en un “acontecimiento programático” de la *Evangelical Lutheran Church of America*, Chicago, 29 de marzo, 1989.

⁵ “Vernacular Gender”, un esbozo de la obra por venir publicado en el folleto *Tecnopolítica* publicado por Valentina Borremans.

⁶ Iván Illich, *El género venáculo* (2008), *Obras reunidas II*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 179-334.

Illich usaba poco y a secas la palabra “género”. Para él, el “género vernáculo”, más que una diferencia, define una “complementariedad disimétrica” entre dos desiguales entre los que puede existir un anhelo de unión. Tomaba el ejemplo de las manos, desiguales pero complementarias. Decía que, en el fondo, el “género vernáculo” es una manera de definir “el dos”, la dualidad. “Dos” puede significar la coexistencia y el anhelo de unión entre un elemento y otro que le es fundamentalmente diferente o definir el producto de la división o partición de una cosa originalmente “una”. El “género vernáculo” releva la primera manera de concebir una dualidad, el sexo —una palabra cuya etimología nos remite al hecho de cortar, ver la palabra española “seccionar”—, de la segunda. La historia de occidente está marcada por el progresivo predominio de la segunda manera de concebir el “dos” sobre la primera. Para Illich, esta historia fue marcada por el paso del reino del “género vernáculo” al dominio del sexo económico. Escribió:

La sociedad industrial sólo puede existir si impone un postulado unisex: ambos sexos están hechos para el mismo trabajo, perciben la misma realidad y tienen las mismas necesidades – la vestimenta es sólo una diferencia desdeñable -. El postulado de la escasez, fundamental en la economía, también está basado en este postulado unisex. Los hombres y las mujeres no serían capaces de competir por el “trabajo” si éste no se hubiera redefinido como una actividad que conviene a los humanos, sin distinción de sexo. La teoría económica está fundada en la existencia de este *humano* desprovisto de género, “agenérico” (Illich, 2008: 189-190).

En los años ochenta, acompañé a Illich en algunos de sus seminarios en la universidad de State College, o “Pennstate” en Pennsylvania. En una ocasión, presentó *El género vernáculo* como una reflexión filosófica sobre las diferentes características de lo que “va por dos”, las dualidades, como, naturalmente, las mujeres y los hombres — el género propiamente dicho—, pero también la noche y el día, la

tierra y el cielo, el interior y el exterior, la muerte y la vida. Yuxtapuso en la mesa dos objetos aparentemente heteróclitos, digamos un sacapunta y un lápiz, y dijo, palabra más, palabra menos: he aquí dos objetos diferentes, entre los que no se presupone ninguna unidad preestablecida. Sin embargo, puede nacer entre ellos un deseo de unidad —dijo literalmente “a groping for unity”. Eso corresponde más o menos al tipo de dualidad que es el género. Luego, tomó una hoja de papel blanco tamaño carta y la rompió en dos partes prácticamente iguales. Aquí, dijo, tenemos un tipo completamente distinto de dualidad, una unidad inicial que se divide en dos, se *secciona*, es el *sexo*.

El género vernáculo es la obra en la que Illich logró “ir más lejos que Polanyi”, el autor de *La gran transformación* (1989), que había descrito la marcha hacia la modernidad desde el siglo XV como un proceso de “desincrustación” o de “desempotramiento” (“disembedding”) de esferas separadas (la economía, la política, la religión) a partir de un entramado general. Su concepto logró hablar del proceso de disolución de este entramado, pero éste, Polanyi no lo logró definir. Illich pudo nombrar este entramado general de relaciones disimétricamente complementarias: es el “género vernáculo”. Para usar una metáfora matemática de la que él tendía a veces a abusar, se puede decir, en una primera aproximación, que el “género vernáculo” describe una realidad fundada en axiomas radicalmente distintos de los que sirven de fundamentos a los teoremas sociales de la modernidad. En un lenguaje más pedestre, una de sus comentaristas, la historiadora alemana Beate Wagner-Hasel escribe:

[Tenemos aquí] la elaboración de una concepción de la sociedad *no* organizada a priori alrededor de las categorías del derecho, de la economía, de la política, de las distinciones cultura-sociedad o privado-público, categorías mediante las cuales se pre-determinan las distinciones

institucionales que son típicas de nuestras sociedades altamente impregnadas de derecho⁷.

Si los modernos somos incapaces de entender una sociedad organizada según otras categorías que las de derecho, economía, política, entre otras, es que hemos perdido el sentido del género como categoría organizadora del espacio y del tiempo.

En palabras de Illich, “el género se extinguió mediante la educación”, y pudo así ser olvidado y negado casi por completo. “Es la razón por la que, hoy, mucha gente ha perdido la capacidad de recordar el género y de representárselo, como han olvidado lo que es una lengua vernácula”⁸. Sin embargo, es el momento de insistir en que, para Illich, el “género vernáculo”, roto, desarticulado, y casi olvidado, no sólo queda subyacente a la realidad social, sino que, como el aire, queda siendo imprescindible: es imposible que una sociedad viva completamente sin él. Sin jamás pretender reconstruir el pasado, lo que es radicalmente imposible, Illich es igual de tajante en su rechazo de toda aceptación a-crítica de las categorías o “esferas” de la modernidad, tales como la economía, la política, el derecho, la ciencia, etc. Este doble rechazo es lo que él llamaba su “doble ghetto”, como él definía la dolorosa doble imposibilidad histórica y moral de volver al pasado, “que ya no existe” y de someterse intelectual y prácticamente a las categorías o “esferas” de la modernidad. Ponía su esperanza en lo que él llamaba, en el sentido literal, una *re-generación*, es decir una emergencia de nuevas categorías sociales impregnadas por una

⁷ Beate Wagner-Hasel, “Das Private wird politisch. Die Perspektive ‚Geschlecht‘ in der Altertumswissenschaft” (Lo privado se vuelve político. La perspectiva ‚género‘ en la historia antigua), en Becher, Ursula et al., ed., *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive* (La feminidad en perspectiva de género) (1989), Frankfurt a. M., pp. 11-50.

⁸ Illich, Iván, edición alemana del libro comentado, p. 73.

sensibilidad renovada a la realidad reprimida, pero siempre subterráneamente activa, del “género vernáculo”.

La marcha a la modernidad, que Polanyi definió como una gran transformación es, en la perspectiva de esos dos tipos de dualidad, un paso progresivo del reino del género al régimen del sexo. Como además la dualidad “género” no obedece a ninguna categoría de totalización, pudo calificar la época del género como edad del *género vernáculo*, mientras la era actual del sexo, dominada por la economía, merece ser calificada de régimen del *sexo económico*. En el reino del “género vernáculo”, predominaba una *complementariedad disimétrica* entre los espacios y tiempos de las mujeres y de los hombres. En cambio, bajo el régimen del sexo económico, un ideal de igualdad entre los cuerpos de las mujeres y de los hombres flota sobre la realidad de desigualdades sin precedentes. En resumen: en ojos de Iván Illich, la gran transformación que es la modernización es más precisamente la transición del *género vernáculo* al *sexo económico*; además, el sueño de la razón de una igualdad abstracta fomenta inequidades inauditas.

No sé de ninguna sociedad industrial donde las mujeres estén en igualdad económica con los hombres. A las mujeres siempre les toca la menor parte de todo lo que la economía es capaz de medir (Illich, 2008: 185).

Volvamos a los comentarios de Beate Wagner-Hasel. Al igual que Foucault, que decía que si queremos seguir pensando, debemos empezar a pensar lo impensable, Wagner-Hasel destaca la capacidad de Illich de imaginar lo inimaginable. Nos exhorta a ganar “distancia hacia el mundo de nuestras propias experiencias” teniendo, como Illich, el valor de “imaginar lo inimaginable”. Por falta de este valor, la mayoría de las historias tempranas de la cultura occidental no son más que historias de la economía, desde antes de la economía del Estado —

desde antes del Estado, o hasta de la vida privada, desde antes de su emergencia.

Las profesoras de Berkeley constituidas en tribunal bajo la presidencia de la inquisidora Arlie Hochschild sufrían de la falta de imaginación histórica que denuncia Wagner-Hasel: incapaces de siquiera vislumbrar que podían existir sociedades regidas por otras categorías que las de su propia sociedad —y dentro de ella, de un pequeño grupo privilegiado— criticaron la falta de compromiso con la “igualdad de los sexos” de Illich y su concepto de complementariedad disimétrica entre los géneros históricos, como ataques de un machista reaccionario a la liberación de la mujer y a sus derechos a la igualdad de posiciones y sueldos.

III. Tercer día: “Desalambrar” la percepción del mundo y de sí mismo

La segunda carrera de Iván Illich: ¿revisiones personales que anuncian un gran cambio de época?

Los años ochenta fueron, para Iván Illich, un tiempo de auto-crítica, de dolorosas revisiones y hasta de ruptura con su público acostumbrado, incapaz de entender las nuevas pistas que estaba explorando. En realidad, el juicio de las inquisidoras de Berkeley no es lo que puso realmente fin a su carrera de escritor célebre, porque el famoso Iván Illich empezaba a sentirse como un *juke-box* cuando presentaba el mismo argumento por enésima vez. Vivió en carne propia una ruptura que, en su vida personal, marcó el lindero entre un “antes” y un “después”. La pregunta que quisiera plantear respecto a esta ruptura es la siguiente: ¿es legítimo pensar que la crisis personal del hombre

Iván Illich correspondiera a lo que Michel Foucault y otros llamaron *ruptura epistémica*: un cambio profundo que afecta al conjunto de los dispositivos de saber que Foucault calificaba de *epistémè*?

En otras palabras, ¿se puede pensar que el dispositivo de saber o mejor dicho de saberes que, según Illich, empezaba a tambalearse al fin de los años setenta era parte de lo que los historiadores franceses llaman *une mouvance de longue durée*, un movimiento de larga duración? En esta larga duración, el modo de producción industrial, que apenas abarca dos siglos, corresponde a una época eminentemente dominada por la lógica de los medios y de los fines. Pero esta lógica es anterior a la industria. Su eje es un imperativo: siempre que se experimenta una necesidad, se busca un medio para satisfacerla. El viejo deseo de volar acabará creando las condiciones para la construcción de máquinas voladoras que, a mediados del siglo XIII, ya imaginaba el franciscano Roger Bacon. En las épocas siguientes, empiezan a proliferar nuevos objetos que incorporan intenciones – artefactos *para* arar el campo, o *para* tejer o *para* moler el grano en grande. Estos objetos cargados de intenciones son los que llamamos *herramientas* o, en latín, *instrumenta*, “objetos-para”. Illich nunca pretendió que, en el tiempo de Aristóteles, no hubiera habido martillos, o azadones o escobas. Lo que, como historiador, descubrió es que, a partir del siglo XII, la categoría que permite decir, por ejemplo, que un martillo sirve *para* golpear clavos invadió progresivamente todos los dominios del pensamiento occidental: la filosofía, *causa instrumentalis*, una nueva forma de causalidad, sustituye a las cuatro causas clásicas, *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis* y *causa efficiens*; la teología, los sacramentos reciben una definición instrumental; la astronomía, en un tal emperador bizantino, Dios delega a los ángeles el poder de mantener el movimiento de las esferas celestiales. Illich llamó

esta categoría la “instrumentalidad” y definió una amplia edad de la historia occidental como la “era instrumental”.

Previamente, Illich había pensado que la relación instrumental —que permite definir medios en función de fines— era universal. Ciertos inventos del siglo XIII —molinos de agua y de viento, con sus complicados mecanismos— parecen traducir preocupaciones casi “industriales”, al punto que Jean Gimpel pudo publicar un libro titulado *La revolución industrial de la Edad media* (1982). La inquietante tesis del historiador Iván Illich, es que la “era instrumental”, que abarca toda la historia de occidente, llegó a su fin alrededor de 1980. Ve en este magno cambio de época un motivo de celebración de la gratuidad. En la época instrumental, cuando todo tenía un fin predeterminado, cuando, de cualquier cosa se preguntaba “¿para qué sirve?” ya no quedaban cosas que existieran “sin razón”, gratuitamente. Pero hemos franqueado un vado. En sus últimas entrevistas con Iván Illich, David Cayley le pregunta:

D.C. Acabas de sugerir que el fin de la edad de la instrumentalizad abrió una nueva posibilidad.

I.I. Sí, así pienso. En este mundo, no podría imaginar una situación mejor para vivir con los que quiero, que son precisamente personas abrumadoramente conscientes que han pasado del otro lado de un umbral. Y, ya que no están tan imbuidas por el espíritu de la instrumentalización o de utilidad, pueden entender lo que quiero decir cuando hablo de gratuidad. Creo que, hoy, existe la posibilidad de ser entendido cuando se habla de gratuidad, y la gratuidad, en su más hermoso florecimiento, es alabanza, gozo mutuo y lo que ciertas personas, que proponen una nueva ortodoxia, vuelven a descubrir como el mensaje de la Cristiandad: que vivimos juntos, alabando el hecho de que somos quienes somos y que la contrición y el perdón son partes de los que celebramos, doxológicamente (Cayley, 2005: 229).

Quisiera iniciar por lo más difícil de mi relato sobre el tercer día de nuestro Encuentro. No abundaré en las especificidades de la ruptura epistémica que percibió Illich. Las herramientas dejaron

progresivamente de estar al servicio de los fines personales de quienes las utilizan y en su lugar aparecieron artefactos que se parecen a terminales de sistemas generales, como las computadoras. Los profesionales abandonaron progresivamente su autoridad personal en el diagnóstico de necesidades y la prescripción de remedios y se transformaron en *interfaces* encargados de integrar a sus clientes como subsistemas del sistema. Su tarea ya no es el diagnóstico de necesidades, sino el establecimiento de perfiles de riesgo. Pero me adelanto. Antes de cualquier advertencia sobre el horror de lo que podría venir, Illich celebra el fin del “espíritu de la instrumentalidad” como “[...] una creciente consciencia de que las suposiciones, los axiomas, las reglas no cuestionadas han empezado a deslizarse hace unos veinte o treinta años” (Cayley, 2005: 223).

En cierta forma, la ruptura epistémica en medio de la cual nos encontra(rí)amos es una crisis, una crisis magna de las certezas, las suposiciones y los conceptos clave que sustentan el orden social. En ella, coinciden un extremo peligro y posibilidades nuevas. Illich vislumbra ambos con igual clarividencia. En tanto a sus obras anteriores, que se seguían editando, Illich nunca las renegó y resistió la tentación de introducir correcciones en sus reimpresiones, como por ejemplo en las *Oeuvres complètes* aun editadas en París bajo su supervisión.

Quisiera identificar algunas de las rupturas epistémicas —menores comparadas con el fin de una era histórica de más de ocho siglos— que se manifiestan en el autor Illich a partir del fin de los años setenta. Quizás la principal, después del “género vernáculo”, consista en un cambio de enfoque sobre las herramientas, lo que son, su razón de ser y sus efectos. Las herramientas también tienen género. Por ejemplo, en Ocotepc, donde tenía su choza, el machete es una herramienta

masculina, la canasta, una herramienta femenina. Durante todo el decenio de los setenta, sin que percibiera su género, había propuesto límites políticos fundados en umbrales objetivamente detectables a las herramientas industriales. Retrospectivamente, Illich dirá que, para dar credibilidad al proyecto de limitar los poderes de la herramienta industrial, se había concentrado en lo que las herramientas *hacen*. En cambio, en el período que se inicia con la publicación de *El género vernáculo*, se concentrará cada vez más en lo que las herramientas *dicen*. ¿Qué significa esto? Significa que, mientras, en el período anterior, había focalizado su atención en sus efectos objetivos, conceptualmente sino políticamente fáciles de limitar, a partir de los años ochenta se concentrará en las imágenes del hombre, las percepciones del mundo y del propio cuerpo así como en las representaciones de prácticas, experiencias y sentimientos sociales que condensan el pensamiento dominante de determinada sociedad en tal momento histórico. Entre lo que “dicen” las herramientas, hay declaraciones sobre el género. Dicen su afinidad con el género masculino o femenino, o se dicen carentes de género. Examinará como estas representaciones afectan y están afectadas por el uso de aquellos artefactos que a principio de los años setenta, aun merecían ser llamados herramientas y que, según Illich, ya no lo merecen siempre, treinta años después. Celebró el fin de la era industrial con un ensayo titulado “Goodbye to tools”⁹, adiós a las herramientas y se dedicó a preparar el estudio de algo potencialmente más despótico que llamó “los sistemas”. Pero nos adelantamos.

Regresemos a los últimos años de la era tecnológica en la que el mundo estaba atiborrado de herramientas. Sus consecuencias objetivas

⁹ Inedito.

—lo que hacían— eran fácilmente identificables, ya que se manifestaban como trasposos de umbrales objetivos. Las herramientas consideradas según “lo que hacen” tienen efectos “río abajo” es decir después de su uso. En cambio, entre las herramientas y “lo que dicen”, existe una causalidad circular. Ciertas herramientas aparecen como para concretizar anhelos sociales preexistentes. Es el caso, por ejemplo, de la fotografía. En 1826, cuando Joseph N. Niepce realizó la primera fotografía positiva, su invento pareció rematar, con un procedimiento mecánico rápido, siglos de experimentación con cámaras oscuras y técnicas matemáticas de proyección.

Descendiente lejano de la fotografía, el sonograma confronta a las mujeres embarazadas con el simulacro fónico de una imagen acompañado por el mando de internalizarla como imagen visual del futuro fruto de su vientre. La historia de “lo que dice” la fotografía empieza como un “querer decir” anterior a su invento propiamente dicho y sus consecuencias posteriores son múltiples.

Illich no calificaba la pseudo-visualización del interior del cuerpo por ondas fónicas de “imagen”. De hecho, la mayor parte de la “imágenes” que agreden hoy nuestra mirada como un “ruido visual” no son imágenes en el sentido clásico. El lingüista alemán Uwe Pörksen, autor de un libro famoso sobre las “palabras de plástico”¹⁰, propuso llamar “visiotipos” estas pseudo-imágenes¹¹.

Una imagen verdadera siempre tiene un punto de vista concreto, la posición del ojo o del objetivo; el espectador tiene pies, ubicados por ejemplo en la línea de suelo de una perspectiva; el objeto representado

¹⁰ Uwe Pörksen (1988), *Plastikwörter: Die Sprache einer internationalen Diktatur*, Stuttgart: Klett-Cotta. Traducido al inglés como *Plastic Words: the Tyranny of a Modular Language* (1995), University Park: The Pennsylvania University Press.

¹¹ Uwe Pörksen, *Weltmarkt der Bilder. Eine Philosophie der Visiotype* (Mercado mundial de las imágenes: una filosofía de los visiotipos) (1997), Stuttgart: Klett-Cotta.

se encuentra a distancia finita del ojo o del objetivo; la imagen sugiere que su objeto pudiera ser accesible a los otros sentidos, el oído, el gusto, el olfato y, sobre todo, el tacto: toda representación óptica tiene connotaciones “hápticas” decía, palabra más, palabra menos, el teórico de la arquitectura José Villagrán; existe cierta congruencia entre la magnitud del objeto representado y aquella del espectador y de su entorno; el objeto representado es concreto.

En cambio, los “visiotipos” están carentes de referencia a un punto de vista concreto. No sugieren ningún suelo bajo los pies del espectador. El objeto representado se encuentra sobre una playa lejana, a una distancia indefinida del ojo del espectador. El objeto se dirige exclusivamente a la vista, sin incidencia alguna sobre los otros sentidos. Finalmente, la escala del objeto representado puede ser millones de veces menor –o mayor– que la magnitud del espectador y de su entorno. Además, los “visiotipos” pueden ser representaciones visuales de abstracciones, como la evolución de las curvas de población; en este caso, son concreciones fuera de lugar.

Illich calificaba como “era del show” una época –la nuestra– en la que la mayoría de los estímulos visuales que solicitan nuestra mirada son “visiotipos”. Para protegerse de su invasión, proponía renovar el clásico *cuidado de los ojos* o cuidado de la mirada. Esta presentación impresionista ya nos indica lo que hay que limitar –el show, es decir el flujo ininterrumpido de “visiotipos”, el ruido que cubre las palabras carnales, los mandos a internalizar percepciones tecnogénicas, las concretudes fuera de lugar.

Pero, aún no hemos logrado definir con precisión lo que son los “límites de tercera generación” a los que este día estuvo dedicado. El ejemplo del cuidado de la mirada nos indica que, contrariamente a los dos primeros tipos de límites, que se pueden concretizar en máximos

de producción y de consumo respaldados por leyes, los “límites de tercera generación” deben ser definidos y respetados por las mismas personas. Apelan al poder de la impotencia y no a la fuerza pública. Son más éticos que políticos. Son demasiado complejos para poder ser codificados. El sistema cooptó el otrora buen concepto de autonomía, transformándolo en su contrario – “estudiante, sé autónomo, elabora tus propios programas”, “mujer embarazada internaliza el sonograma de tus entrañas como la imagen de tu futuro bebé”, “toma tu propia decisión”. En ocasiones, Illich parecía sugerir que estos “límites de tercera generación” son límites destinados a preservar “las bendiciones que aún están entre nosotros”, como ciertas formas aún vernáculas de hablar, el don de la conversación, la amenidad peatonal de ciertos barrios de las ciudades, el arte de amar y de la amistad.

El cuerpo y las percepciones como comunales ampliados

Ya hablamos de los “ámbitos de comunidad”, los “comunales”, los “commons”: los campos abiertos, los ejidos medievales de España, los “*usi civici*” de Italia, dedicados a la subsistencia. Recordemos como, a partir del siglo XVI, los ricos empezaron a cercar y a “privatizarlos”. Los cercados de los “comunales” son la manifestación visible de la guerra de los de arriba contra la subsistencia de la gente de abajo. Hoy, asistimos a una extensión de esta guerra por medio de la barrera de la piel, frontera tradicional entre el interior y el exterior, tradicionalmente infranqueable para los rayos visuales. Se trata de una verdadera invasión y ocupación del cuerpo. Las técnicas de visualización han hecho añicos la invisibilidad de su interior y, con ello, borran la diferencia entre el interior y el exterior. Y la “luz” proyectada adentro —entre comillas porque se trata de ondas fónicas— está desplazando los

sentidos adecuados para las realidades internas: la kinestesia o percepción interna de los flujos humorales, la percepción táctil de lo duro y de lo blando, el sentir la primera “patada” del futuro bebé (*quickenig*).

El geógrafo Jacques Berque decía: “No pierdan el contacto con el suelo [...] El análisis no debe disociar los hechos de la experiencia [...], de su contexto emocional y del color y del sentido que les dan la experiencia vivida”¹². Para Illich, el contexto de la experiencia vivida es el cuerpo. No el cuerpo cartografiado por la anatomía, reducido a funciones por la fisiología. Es el cuerpo tal como se manifiesta en las profundidades de la carne y para la percepción del cual la vista no es el sentido adecuado. Este cuerpo, experimentado desde el interior, los griegos lo llamaban *sôma*, palabra que puede significar también el tronco o el vientre. Con la historiadora Bárbara Duden, Illich lanzó un gran proyecto de *historia del cuerpo* o *somática histórica*. Este cuerpo sentido, más que visto, fue callado por capas sobre capas de descripciones, reconstruido esquemáticamente por los médicos que, hoy, exigen de sus pacientes que lo internalicen como si fuera el cuerpo cuyos humores sienten fluir bajo su piel. Ya que, en griego, médico se dice *iatros*, Illich llama este cuerpo impuesto desde afuera — “hetero-definido”, como dirá también—, “cuerpo iatrogénico”, generado por los médicos. Es este conglomerado carnal que, siempre, expresa la palabra “yo”. Illich llamaba “autocepción” la percepción interior propia de este yo humoral. Ser contemporáneos significa siempre compartir el yo humoral de su tiempo y de su lugar. Este yo, que es un cuerpo sentido desde el interior, siempre tiene profundas raíces en un terruño.

¹² Citado por Bárbara Duden, que leyó esta aclaración en un pasillo de la universidad de Nantes, en donde dirigía un seminario.

La experiencia moderna es, cada vez más, una experiencia desencarnada en la que los pacientes, por ejemplo, asumen el cuerpo iatrogénico como si fuera realmente suyo.

Historias de la materialidad y de la mirada

Cuando se quería referir a la matriz material primordial, la materia de la que están hechas todas las materias particulares, está “madera” de toda materialidad que los griegos llamaban *hulè*, madera precisamente, Illich usaba la palabra inglesa “*stuff*”. “*The suff of things*”. Insistía en la proporcionalidad entre el cuerpo y las cosas materiales, entre soma y “*stuff*”.

Carolina Moreno ilustró las investigaciones de Illich sobre una materia primordial y sus poderes *mitopoéticos* —generadores de mitos— con un comentario de éste tan poético ensayo que tituló *El H2O y las aguas del olvido*.

Alicia Dorantes esbozó una historia de la mirada, o, más precisamente, nos convidó a un paseo por medio de los regímenes escópicos de la Antigüedad hasta la modernidad.

El retorno de los campesinos y de los saberes empíricos que fueron subyugados por los saberes formales sin suelo

Michel Foucault anunciaba una era de “retornos de saberes”. Saberes empíricos que fueron subyugados por los saberes formales de las ciencias y de las castas dominantes de la sociedad. Hoy, los principales vectores de estos retornos son los campesinos. Como el viejo Marx lo vislumbró, contrariamente a sus posturas anteriores, los

campesinos no necesitan pasar por un proceso de proletarización para hacer propuestas revolucionarias.

En un artículo en él que se propone “desarrollar principios teóricos pudiendo conducir a una taxonomía de las trasgresiones revolucionarias”, Illich escribía:

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 posible¹³.

Soy de los que creen que, hoy, los campesinos son los portadores de una nueva posibilidad que abre un camino nuevo. Silvia Perez-Vitoria, autora de un libro titulado *El retorno de los campesinos* que comentó en el Encuentro, no me contradirá. En seguida, Ramón Vera, acompañante de la lucha indígena y campesina, editor de *La Ojarasca* y de *Biodiversidad, sustento y cultura*, ensayista, traductor de John Berger y comentarista de la obra de Iván Illich habló del devenir de la cultura campesina de México.

En la tradición del estudio de la “*manducation de la parole*” y de la etología sico-motriz de la lectura, Silvana Rabinobich habló de la resonancia de la lectura en la carne.

Hemos llegado lo más lejos que pudimos en el comentario de la última parte de la obra de Illich. El autor intelectual del programa académico tiene que pronunciar un humilde *mea culpa*: él se dedicó demasiado a los encajes conceptuales frente a un público que esperaba conceptos políticos utilizables. ¡Ah instrumentalizad!

¹³ Ivan Illich, “Dissidence, deviance and delinquency”, p. 8/1.

Bibliografía

- Cayley, David (2005), *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi Press.
- Gimpel, Jean (1982) *La revolución industrial de la Edad Media*, Barcelona: Taurus.
- Illich, Iván (2008), “El género vernáculo”, *Obras reunidas II*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 179-334.
- _____ (2006), “Energía y equidad”, *Obras reunidas I*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 325-365.
- _____ (2006), “La convivencialidad”, *Obras reunidas I*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 367-530.
- _____ (2006), “La sociedad desescolarizada”, *Obras reunidas I*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 187-323.
- _____ (2006), “Némesis médica”, *Obras reunidas I*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 531-763.
- _____ (1989), “La construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana”, traducción de una conferencia presentada en un “acontecimiento programático” de la *Evangelical Lutheran Church of America*, Chicago, 29 de marzo.
- _____ (1977), “Disabling Professions”, en Iván Illich, Irving k. Zola, John McKnight, Jonathan Kaplan, Harley Shaiken, *Disabling Professions*, Londres: Marion Boyars.
- Klein, Naomi (2007), *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona: Paidós.
- Perez-Vitoria, Silvia (2010), *El retorno de los campesinos. Una oportunidad para nuestra supervivencia*, Barcelona: Icaria Editorial.
- Polanyi, Kart (1989), *La gran transformación*, Madrid: La Piqueta.

Jean Robert. *Iván Illich: diez años, ya*

Pörksen, Uwe (1997) *Weltmarkt der Bilder. Eine Philosophie der Visiotype*, Stuttgart: Klett-Cotta.

_____ (1988) *Plastikwörter: Die Sprache einer internationalen Diktatur*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Wagner-Hasel, Beate, "Das Private wird politisch. Die Perspektive ‚Geschlecht‘ in der Altertumswissenschaft" (Lo privado se vuelve político. La perspectiva ‚género‘ en la historia antigua) (1989), en Becher, Ursula et al., ed., *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive* (La feminidad en perspectiva de género), Frankfurt a. M.

Jean Robert: Arquitecto suizo que emigró a México en 1972. Actualmente es profesor de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos UAEM. Entre sus últimas publicaciones destacan: *Crisis, el despojo inmune* (2010), *La puissance des pauvres* (2008), *Le retour de Caïn. Réflexions sur les origines et la mort des villes* (2005).