

Iván Illich

EL MENSAJE
DE LA CHOZA
DE GANDHI
Y OTROS TEXTOS

Prólogo de Jean Robert

La colección *Clásicos de la resistencia civil* expone el pensamiento de grandes personajes del mundo en pro de la no-violencia, la autogestión social y el respeto de los derechos humanos y ciudadanos, prologados por especialistas reconocidos en cada autor.

EJEMPLAR GRATUITO

CLÁSICOS DE LA RESISTENCIA CIVIL

**El mensaje de la choza de
Gandhi y otros textos**

**Universidad Autónoma del
Estado de Morelos**

Dr. Alejandro Vera Jiménez
Rector

Dr. José Antonio Gómez Espinosa
Secretario General

Javier Sicilia
Secretario de Extensión

Francisco Rebolledo
Director de Difusión Cultural

IVÁN ILLICH

El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos

Prólogo de Jean Robert



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Illich, Iván, 1926-2002

El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos / Iván Illich, prólogo de Jean Robert. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2014.

62 p. - (Clásicos de la resistencia civil; 4)

ISBN 978-607-8332-45-8 Colección

ISBN 978-607-8332-66-3 Obra

1. Illich, Iván, 1926-2002 2. Sociología 3. Filosofía

LCC HM585

DC 301

EL MENSAJE DE LA CHOZA DE GANDHI Y OTROS TEXTOS
de Iván Illich

De la colección

Clásicos de la resistencia civil

D.R. © 2014, Prólogo de Jean Robert

D.R. © 2014, Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Av. Universidad 1001, Col. Chamilpa
Cuernavaca, Morelos, 62210, México

Colección dirigida por Francisco Rebolledo

Dirección de Difusión Cultural

Secretaría de Extensión de la UAEM

Cuidado editorial: Roberto Abad

Diseño: Araceli Vázquez Mancilla

ISBN: 978-607-8332-45-8 Colección *Clásicos de la resistencia civil*

ISBN: 978-607-8332-66-3

Reservados los derechos de impresión/Impreso en México

Contenido

Prólogo	11
I El mensaje de la choza de Gandhi	21
II El arte de habitar	29
Prólogo	41
III Por un desacoplamiento de la paz y el desarrollo	51

Prólogo

La choza de Gandhi como expresión del techo común y símbolo de una vía posible hacia la felicidad

Bapu's hut”, “Bapu kuti”, la choza que Mira Behn (Madelaine Slade), la “hija inglesa de Bapu” (Gandhi) se encuentra en el ashram de Sevagram, a ocho kilómetros de Wardha, en el estado de Maharashtra en la India.

EN ENERO DE 1978, Iván Illich fue invitado a pronunciar el discurso inaugural del consejo constitutivo (*pratishtan*) del ashram de Sevagram. Poco antes, en una madrugada fresca, para empaparse del pensamiento práctico de Gandhi, se dirigió hacia la choza que el Mahatma había adecuado al principio de *no necesitar más de lo que conviene al hombre común*, la norma de la “sociedad de base”.

Lanza del Vasto, en *Peregrinación a la Fuente*¹, relata su encuentro con Gandhi y su peregrinación hacia la fuente del Ganges en 1936, poco antes de fundar el movimiento *El Arca*. Describe así la choza de Bapu: “En medio del prado seco se levanta una choza de barro y paja, abierta, sobresaliendo apenas del terreno”. Encontramos en estas líneas la expresión de la misma estética del “no sobresalir” o, como dirán Valentina Borremans e Iván Illich, del *techo común*²: contentarse de lo que

¹ Editorial Sigieme, 1985 [1954, Denoël].

² Iván Illich, “La necesidad de un techo común”, apéndice a *Némesis médica en Iván Illich, Obras reunidas I*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 761-3. Según los autores, “lo que es necesario, hoy, es el control político de las características tecnológicas de los productos industriales y de la intensidad de los servicios profesionales”. La tarea política más urgente es la de buscar “un acuerdo comunitario sobre el perfil tecnológico de un techo común bajo el cual los miembros de una sociedad desean vivir [...] Esta nueva política es la de una autolimitación voluntaria y comunitaria, la búsqueda máxima en la productividad industrial y el consumo de servicios y de mercancías de acuerdo con los niveles de satisfacción juzgados necesarios para cada miembro de la comunidad”.

los más pobres pueden tener y no sobresalir por encima de este “suelo”. Los límites derivados de este techo común no desembocarían en la estrechez, sino en un espacio de creatividad a partir de lo que realmente se puede tener sin generar situaciones de escasez:

“A las cuatro de la mañana, mientras rezaba, había cuatro personas sentadas a mi lado, recargadas en una pared y, del otro lado, había suficiente espacio para otras cinco sentadas muy juntas”³.

La norma de la “sociedad de base”, el techo común que hay que respetar para estar *a la par* con la sociedad, no engendra la penuria ni la mediocridad y es más que la moderación, aunque la incluya.

“Esta choza encarna el gozo que es posible cuando se está a la par con la sociedad”⁴.

Si bien, para los que no nacimos pobres, “estar a la par con la sociedad” puede ser el efecto de una regla de vida ascética, hay que entender este calificativo en el sentido etimológico de la palabra griega *askesis*, que denota un concepto cercano al de *yoga* de la India⁵. Significa el respeto de límites, pero su esencia no es cuantitativa sino proporcional. Otros llaman *pobreza voluntaria* al compromiso de quien es pobre por opción y practica una estética que es búsqueda de la moderación a favor de la plenitud de las percepciones. Éticamente, esta estética corresponde, para Gandhi, a lo que, ya en 1910, llamó *Hind Swaraj* *regla para nuestra autonomía*⁶. Afirma que la ética no es una norma impuesta desde afuera, sino un compromiso con la esencia de la cultura hindú –o, mejor dicho, *india*– asumido personalmente, cuya condición es la autonomía, la regla autodefinida, sentido de la palabra hindi *swaraj*. Para Gandhi, sin autonomía no hay ética, pero tampoco hay política. Con ello, desmiente el aforismo que define la política como un do-

³ Iván Illich, “El mensaje de la choza de Gandhi”, *Iván Illich, Obras reunidas II*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 473.

⁴ *Op. cit.*, p. 475.

⁵ Ver Iván Illich y David Cayley, *The Rivers North of the Future*, Toronto: House of Anansi Press, 2005, p. 108-9, 228-9: “Es extraño que en inglés californiano moderno sea más fácil hablar de *yoga* que de *ascesis*, porque lo que la palabra *ascesis* significó durante 2000 años es algo semejante a lo que *yoga* significa hoy. (Trad. J.R.)

⁶ Gandhi, Mohandas, *Hind Swaraj or Home Rule* [1910].

minio de acción desincrustado o emancipado de la ética, como lo atestiguan sus reflexiones sobre la adecuación íntima de los medios a los fines en *Hind Swaraj*. En el mismo espíritu de pobreza, Illich escribe: “El hombre común comprende plenamente que los medios correctos lo llevarán a un fin correcto”⁷. Toda la choza de Gandhi expresa esta verdad accesible a los pobres y que los ricos no pueden o no quieren entender. Illich es muy claro: “Éstos son ‘ricos’ por su estilo de vida, su alimentación, sus desplazamientos; su modo de consumo es tal que están ciegos ante la verdad”⁸. Precisa: “Cuando digo ‘ricos’, me refiero a todos los que se atiborran de artículos domésticos que no están al alcance de todos”⁹. Los “ricos” son incapaces de decir “basta” y son ciegos a la norma de la sociedad de base. No conocen la saciedad. La plenitud ascética de la choza de Gandhi no les dice nada que puedan oír.

Este artículo está destinado a acompañar una nueva edición de “El mensaje de la choza de Gandhi” de Iván Illich y comentarlo. Amén de los habituales criterios de relevancia, una regla de oro del comentario es que sea más corto que el texto comentado! Espero no infringirla, pero quiero enumerar unas de las razones por las que este comentario no será tan corto como debería.

Iván Illich, nacido en 1926, ya era a menos de treinta años un latinista, historiador, eclesiólogo y científico (cristalógrafo) destinado a una alta carrera en la diplomacia vaticana a quien se había otorgado el título de “Monseñor”. Renunció a ella y pasó al continente americano. Después de convivir en el barrio de los puertorriqueños de Nueva York, vivió algunos años en la isla (Puerto Rico) y luego, en un largo viaje de meditación, cruzó América Latina de Sur a Norte caminando y en camión al fin del cual se estableció en Cuernavaca, donde fundó el Centro Intercultural de Formación y luego el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Illich emergió de esta experiencia como un escritor cuyo artículos y libros eran críticas acérrimas del modo de producción industrial. Años después, confiará a su entrevistador David Cayley que, en muchos de sus escritos críticos, para él se trataba de “adoptar la actitud moral corres-

⁷ Iván Illich, “El mensaje de la choza de Gandhi”, *op. cit.*, p. 475.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

pondiendo a la vocación que implica el Evangelio”. Pero, precisa Cayley: “Sus palabras no fueron tomadas en el espíritu en el cual esperaba ser entendido”¹⁰. En México, se volvió la *bête noire* de los elementos ultraconservadores de la Iglesia –*Gente*, una publicación de la Opus Dei, lo describía como “un personaje tortuoso, arbolando nacionalidades indefinidas”¹¹–. Sin embargo, en esta atmósfera de hostilidad declarada de los “ricos” –en este caso de ciertas cúpulas eclesíásticas y económicas– y de convivialidad con la gente sensible a “esta verdad accesible a los pobres y que los ricos no pueden o no quieren entender”, Illich se hizo un autor inmensamente popular.

Después del cierre del CIDOC en 1976, aceptó enseñar en varias universidades en los Estados Unidos, Alemania, Italia y Japón, lo que le permitió financiar sus exploraciones intelectuales y las de otros –entre los cuales se encuentra el que firma este artículo–. Illich era un hombre nutrido de cultura filosófica, histórica, literaria, elocuente en una decena de idiomas, en breve: un ciudadano insigne del continente eminentemente occidental del alfabeto.

Este hombre brillante y sumamente bibliotrópico (orientado hacia el libro) había “salido de Roma” a principio de 1950 para “nunca volver”. Pero, contrariamente a una opinión superficial, esta distancia tomada voluntariamente no significó una ruptura con su vocación. David Caley, que lo entrevistó en más de dos ocasiones, escribe:

“Nunca renunció al sacerdocio como tal, y la Iglesia nunca lo excluyó de sus listas de prelados. De hecho, cuando empezó a enseñar en la universidad de Kassel, en Alemania [...], su primer cheque fue liberado a nombre de Monseñor Iván Illich, que es el título que los servicios de contabilidad de la universidad encontraron en el *Anuario Pontificio*, lista oficial de los prelados de la Iglesia Católica”.

De lo que se distanció al alejarse de Roma fue de sus privilegios eclesíásticos: simplemente dejó de cumplir con los actos oficiales propios de un sacerdote¹². Esta ruptura con una insti-

¹⁰ David Cayley, “Introduction”, en Iván Illich y David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 8.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Op. cit.*, p. 11.

tución vuelta tan rica como una corporación transnacional, sin rompimiento con su vocación original, es típica de la profundidad paradójica del pensamiento de Illich que expresará en más de una ocasión por el aforismo “la Iglesia es una puta, pero es mi madre”. Su partida “de Roma” fue una media vuelta radical sin estrépiteo, una verdadera ruptura epistémica.

El texto que me toca comentar es ilustrativo de esta media vuelta. El que fue portavoz de los zapatistas bajo el nombre de “Marcos” podría decir, simplificando, que sustituyó una visión desde arriba por otra, desde abajo, iluminando con este cambio de punto de vista todo lo que la sociedad moderna y sus instituciones –Iglesia, escuela, medicina, transporte, economía– mantienen en la sombra. Illich proponía *desprofesionalizar la Iglesia*¹³ unos diez años antes de criticar a los profesionales de las instituciones de servicio como un clero profesionalizado destructor de las culturas.

La contemplación de un lugar en que vivió Gandhi revive en forma muy concreta, encarnada, temas que corren a través de toda la obra de Illich:

1. La choza de Gandhi está hecha de materiales sumamente comunes: adobe, lodo, madera, carrizo, y tiene muy pocos muebles. Evita sobresalir, pero es mucho más espaciosa que un departamento en un “palomar” urbano. En ella, es posible decir: “Esto es suficiente para mí, cualquier riqueza más allá de esto me volvería dependiente”. La lectura de este texto me hizo evocar mis primeros años en México, cuando el mercado de Cuernavaca y particularmente, en aquella época, su tianguis, me hicieron experimentar un horizonte de posible saciedad “a la par con la sociedad”. El que no encuentra aquí todo lo que pueda materialmente desear, pensaba yo, no es verdaderamente un hombre.

La riqueza de la choza no está en lo refinado o lo caro de los materiales, sino en las relaciones que hace posibles. Es al mismo tiempo una proclamación de independencia y una apertura a la hospitalidad. La choza comprende siete espacios claramente distinguibles: un lugar donde se colocan los zapatos y donde uno se prepara a entrar; un cuarto central suficientemente amplio para alojar a una familia numerosa; el espacio donde

¹³ *Op. cit.*, pp. 6, 8.

Gandhi estaba y trabajaba; un cuarto para las visitas; un cuarto para los enfermos; una veranda abierta-comedor; un espacioso baño. Los pocos enseres que contienen estos espacios tienen una cualidad espiritual. A través de ellos, “la choza proclama el mensaje de amor e igualdad entre todos los seres”¹⁴. El exceso de cosas destruiría esta trama de relaciones y su cualidad espiritual. Los enseres en sí no dan fortaleza interior y su exceso evoca las dependencias de un tullido. Entre más objetos cómodos tenemos, más dependientes y débiles somos, y viceversa. El mobiliario que ostenta una casa es una radiografía de las dependencias de sus habitantes.

2. La choza de Gandhi no es una casa, es un *hogar*. Con esta distinción, Illich recuerda a su colega profesor en la universidad de Pennsylvania, en Filadelfia, el historiador y filósofo de la arquitectura Joseph Rykwert, autor de un ensayo titulado “House and Home”, “Casa y hogar”:

“Un hogar es donde todo empieza. Es obvio. Un hogar no es lo mismo que una casa, razón por la cual necesitamos dos palabras. ¿Tiene un hogar que ser algo construido, una estructura material? Pienso que no. Puede ser un fogón, un fuego [...], un foco. Después de todo, sin punto de focalización, no sería el lugar donde todo empieza”¹⁵.

Un hogar es un nexo de relaciones vivas de convivencia y de hospitalidad centrado en un fogón o una cocina. Una casa es un contenedor de enseres. De la choza de Gandhi, Illich dice: “La llamo ‘choza’, pero en realidad es un hogar”¹⁶.

En cambio, una casa repleta de enseres “se concibe para la seguridad y la conveniencia de los muebles más que para las del hombre mismo [...] Los muebles y demás artículos que coleccionamos a lo largo de nuestras vidas nunca nos darán una fortaleza interior”. Son como muletas. “Mientras más objetos cómodos tengamos, mayor será nuestra dependencia de ellos... En la me-

¹⁴ Iván Illich, “El mensaje de la choza de Gandhi”, *op. cit.*, p. 473.

¹⁵ Joseph Rykwert, “House and Home”, ensayo publicado en Jean Robert, *Raum und Geschichte* (Espacio e historia), texto para los estudiantes de la “Universidad a distancia” de Hagen, en Alemania, 1998.

¹⁶ Iván Illich, “El mensaje de la choza de Gandhi”, *op. cit.*, p. 474.

dida en que perdemos la capacidad de vivir, dependemos más de los bienes que adquirimos¹⁷.

En 1971, Illich declaró –pero no lo escribió–: “Más allá de ciertos límites, la producción de servicios hace más daño a la cultura del que la producción de bienes materiales ya hizo a la naturaleza”. Esta frase entra en resonancia con la convicción más reciente de que el exceso de comodidades y los enseres correspondientes fomentan dependencias crecientes hacia servicios.

Cuando el Club de Roma y los primeros ecologistas exigían límites a la producción de bienes materiales y de los kilovatios-hora necesarios, Illich, sin negar toda necesidad moderada de ellos, proponía límites a la producción de servicios (de educación, de salud, de transporte, de planificación). La cantidad de hospitales señala un deterioro de la salud. La cantidad de escuelas no es una medición de la inteligencia, sino del aturdimiento público. Las reservas de piernas artificiales, de muletas y de sillas de ruedas no dan testimonio de la agilidad de los ciudadanos.

3. Sentado en la choza de Bapu, en la madrugada, Illich meditaba. La choza de Gandhi le inspiraba alegría, pero también tristeza sobre lo que hemos perdido. Nosotros, los “ricos”, hemos generalmente perdido la capacidad de decir: “No quiero nada más grande. Basta”. Lo que es fácil para el pobre es difícil para el rico, y este pensamiento lo volvía triste. Por su parte, en *Hind Swaraj*, Gandhi hablaba de la conmiseración que le inspiran los hindúes que se comportan como ricos ingleses. Illich escribe:

“La triste paradoja de esta situación es que a los que tienen más comodidades se les considera como superiores [...] Al estar en la choza de Gandhi, sentí tristeza en ponderar esta perversión¹⁸. Escribe también que el “yo animado” se rinde frente a la estructura inanimada. Recuerdo que *Hind Swaraj* fue traducido al francés como *Leur civilisation, notre délivrance* (“Su civilización, nuestra liberación”). La civilización industrial llena el mundo de objetos útiles pero no da la plenitud. En tanto ricos que ven el mundo de arriba hacia abajo, los planificadores no comprenden a Gandhi. No lo pueden entender. Los artículos y los bienes innecesarios han reducido su capa-

¹⁷ *Op. cit.*, p. 474.

¹⁸ *Ibid.*

cidad de derivar felicidad del entorno. Según Gandhi, para evitar este empobrecimiento por el exceso de riqueza, hay que mantener la productividad en los límites del deseo. Pero el modo de producción actual no se limita. Crea una tolerancia a la pérdida del sentido de la justa medida que es suicida.

El principio de Gandhi es la reducción de los intermediarios, de los sistemas centralizados y por lo tanto de los planificadores, gerentes y políticos que los administran y deciden sobre ellos. Por esto, los planificadores y los políticos dieron la espalda a Gandhi, que amenazaba con transformarlos en desempleados.

4. Para el bien personal y el de la sociedad, “es mejor que la gente conserve para sí sólo lo que es suficiente para sus necesidades inmediatas. Tenemos que encontrar un método en que este pensamiento pueda expresarse cambiando los valores del mundo actual. Este cambio no podrá producirse por los gobiernos o a través de instituciones centralizadas. Tiene que crearse una atmósfera de opinión pública que permita a la gente comprender aquello que constituye la sociedad de base”¹⁹.

El hombre común, que entiende que medios correctos conducen a fines correctos, lo comprende porque vive en la realidad. Los irrealistas son los que tienen intereses creados en la sociedad de consumo y cuyas vidas son demasiado complicadas para que puedan salir de la trampa a la que cayeron. El consumo les priva de la capacidad de comprender la verdad. Pero incluso cuando los ricos ven la verdad, se rehúsan a comprenderla. Pierden contacto con el espíritu de la realidad común.

Afortunadamente, la inmensa mayoría de la gente no es rica y por lo tanto no es inmune a la verdad de la sencillez, ni es tan pobre como para que la penuria destruya su capacidad de entender. La dignidad del hombre sólo se podrá recobrar en una sociedad autosuficiente. Al contrario, esta dignidad disminuye al ritmo de la industrialización. La choza de Gandhi “muestra al mundo cómo se puede elevar la dignidad del hombre común. También es un símbolo de la felicidad que nos llega cuando aplicamos los principios de sencillez, disponibilidad y autenticidad”.

Jean Robert

¹⁹ *Op. cit.*, p. 476.

El mensaje de la choza de Gandhi

I

El mensaje de la choza de Gandhi*

ESTA MAÑANA, AL estar sentado en esta choza donde vivió Mahatma Gandhi, trataba de absorber el espíritu de sus conceptos y empaparme de su mensaje. Hay dos cosas de ella que me impresionaron grandemente. Una es el aspecto espiritual y otra la que se refiere a sus enseres¹. Trataba de comprender el punto de vista de Gandhi cuando hizo la choza. Me gustaron muchísimo su sencillez, belleza y orden. La choza proclama el mensaje de amor e igualdad de todos los hombres. Como la casa en la que vivo en México se asemeja en muchas formas a esta choza, pude comprender su espíritu. Encontré que la choza tiene siete tipos de lugares. Al entrar hay uno en el que se colocan los zapatos y se prepara uno, física y mentalmente, para entrar. Luego viene el cuarto central que es lo suficientemente amplio para alojar a una familia numerosa. Hoy, a las 4 de la mañana, mientras rezaba, había cuatro personas sentadas conmigo recargadas en una pared y, del otro lado, había suficiente espacio para otros cuatro sentados muy juntos. Éste es el cuarto al que

* Discurso inaugural para el Pratishtan del ashram de Sevagram Ouarda. Enero de 1978.

¹ Iván Illich emplea en este texto la palabra *amenities* para referirse a lo que encontró dentro de la choza de Gandhi y *conveniences* para aludir a los objetos que habitualmente se encuentran en las casas. No hay traducción del vocablo *amenities* en este contexto. Hemos empleado *enseres* por la resonancia de la palabra; es la realidad en la que el ser se objetiva, es una prolongación y expresión del ser, aunque conocemos que el término también está siendo usado para referirse a los “artículos para el hogar” industrialmente producidos. *Conveniences*, que se refiere precisamente a ese tipo de objetos, ha sido traducido como “artículos domésticos”, con la idea de que la palabra “artículo” corresponde a un producto industrial y “doméstico” que alude a su uso en la “casa” y que Illich distingue del “hogar”. En la misma línea del pensamiento traducimos *facilities* como *instalaciones de servicio*, para aludir a todas las construcciones que supuestamente “facilitan” la vida. (N. del T.)

todos pueden acudir para reunirse con los demás. El tercer espacio es donde Gandhi se sentaba y trabajaba. Hay otros dos cuartos: uno para visitas y el otro para enfermos. Hay una veranda abierta y también un cómodo y espacioso baño. Todos estos espacios tienen una relación intensamente orgánica.

Siento que, si viniera gente rica a la choza, se burlaría de ella. Cuando veo las cosas desde el punto de vista de un indio común, no veo por qué una casa deba ser más grande que ésta. Está hecha de madera y de adobe. En su construcción no fue la máquina la que trabajó, sino las manos del hombre. La llamo “choza”, pero en realidad es un hogar. Hay una diferencia entre casa y hogar. La casa es donde un hombre guarda equipajes y mobiliarios. Sirve más para la seguridad y la conveniencia de los muebles que para las del hombre mismo. En Delhi me alojé en una casa que tiene muchos objetos cómodos. El edificio está construido desde el punto de vista de lo que se requiere para alojar esos objetos cómodos. Está hecho de cemento y ladrillo y es como una caja en donde caben bien muebles y otros enseres.

Debemos entender que todo el mobiliario y demás artículos que colectamos a lo largo de nuestras vidas nunca nos darán una fortaleza interior. Por decirlo así, son los muebles los que ayudan a sostener a un tullido. Mientras más objetos cómodos tengamos, mayor será nuestra dependencia de ellos y más restringida será nuestra vida. Por el contrario, el tipo de mobiliario que encontré en la choza de Gandhi es de un orden distinto y hay pocas razones para depender de ellos. Una casa instalada con todo tipo de objetos cómodos muestra que nos hemos vuelto débiles. En la medida en que perdemos la capacidad de vivir, dependemos más de los bienes que adquirimos. Es como si dependiéramos de los hospitales para conservar la salud del pueblo y de las escuelas para la educación de nuestros hijos. Desafortunadamente, tanto los hospitales como las escuelas no son un índice para medir el grado de salud ni la inteligencia de una nación. De hecho, el número de hospitales indica la mala salud de la gente y las escuelas hablan de su ignorancia. En forma similar, la multiplicidad de instalaciones de servicio para vivir reduce al mínimo la expresión de la creatividad de la vida del hombre.

La triste paradoja de esta situación es que los que tienen más *artículos domésticos* son considerados criaturas superiores. ¿No se consideraría inmoral la sociedad donde la enfermedad tuviera más importancia y en donde el uso de piernas artificiales se considerase superior? Al sentarme en la choza de Gandhi sentí tristeza al ponderar esta perversión. He llegado a la conclusión de que no es correcto pensar que la civilización industrial es el camino que conduce a la plenitud del hombre. Se ha demostrado que para el desarrollo económico no es necesario tener más y mayores máquinas para la producción ni tampoco más ingenieros, médicos y profesores.

Estoy convencido de que son pobres de mente, cuerpo, estilo de vida los seres que desean un espacio más grande que esta choza en la que Gandhi vivió, y siento lástima de ellos. De esa manera, se rinden ellos mismos y su “yo animado” a una estructura inanimada. En el proceso pierden la elasticidad de su cuerpo y su vitalidad. Tienen escasa relación con la naturaleza y cercanía con sus congéneres.

Al preguntar a los planificadores de hoy por qué no comprenden este sencillo enfoque que nos enseñó Gandhi, dicen que su camino es muy difícil y que la gente no sería capaz de seguirlo. Pero la realidad es que, en virtud de que los principios de Gandhi no admiten la presencia de ningún intermediario o de un sistema centralizado, planificadores, gerentes y políticos se sienten poco atraídos por ellos. ¿Cómo es que no se entiende ese principio tan sencillo de verdad y de no-violencia? ¿Es porque la gente siente que la no verdad y la violencia los llevará al objetivo deseado? No, no es así. El hombre común comprende plenamente que los medios correctos lo llevarán al fin correcto. Únicamente quienes tienen intereses creados se rehúsan a comprenderlo. Los ricos no quieren comprender. Cuando digo “ricos” me refiero a todos los que tienen *artículos domésticos* en la vida, que no están al alcance de todos. Se trata de *artículos domésticos* para vivir, comer y transitar; y sus medios de consumo son de tal naturaleza que han quedado privados de la capacidad de comprender la verdad. A ellos les resulta difícil comprender y asimilar la propuesta de Gandhi. La sencillez no tiene sentido alguno para ellos. Desafortunadamente su

condición no les permite ver la verdad. Sus vidas han llegado a ser demasiado complicadas para permitirse salir de la trampa en que cayeron. Por suerte, la gran mayoría de la gente no tiene una situación tal de fortuna que los haga inmunes a la verdad de la sencillez, ni viven en tal penuria que carezcan de la capacidad de entender. Incluso cuando los ricos ven la verdad se rehúsan a comprenderla. Es porque han perdido el contacto con el espíritu de ese país.

Sin embargo, debe ser claro que la dignidad del hombre será posible únicamente en una sociedad autosuficiente y que disminuye al desplazarse hacia una industrialización progresiva. Esta choza denota el placer que es posible derivar cuando se está a la par con la sociedad. Aquí la autoevaluación es la regla del juego. Debemos comprender que los artículos y bienes innecesarios que posee un hombre reducen su capacidad de derivar felicidad del entorno. Por ello, Gandhi dijo en repetidas ocasiones que la productividad debe mantenerse en los límites del deseo. El modo de producción de la actualidad es tal que no tiene límites y aumenta sin cortapisas. Todo esto ha sido tolerado hasta ahora, pero ha llegado el momento en que el hombre debe comprender que al depender más y más de las máquinas está avanzando hacia su propia destrucción.

El mundo civilizado, en China o México, ha empezado a comprender que, si queremos el progreso, no lo tendremos por este camino. El hombre debe darse cuenta de que, para bien del individuo y de la sociedad, es mejor que la gente conserve para sí sólo lo que es suficiente para sus necesidades inmediatas. Tenemos que encontrar un método en que este pensamiento pueda expresarse, a fin de comprender los valores del mundo actual. Este cambio no podrá producirse por la presión de los gobiernos o a través de instituciones centralizadas. Tiene que crearse una atmósfera de opinión pública que permita a la gente comprender aquello que constituye la sociedad básica. Hoy, el hombre que tiene un automóvil se considera superior a quien tiene una bicicleta, pero cuando vemos esto desde el punto de vista de la norma común, la bicicleta es el vehículo de las masas. Por lo tanto, debe de considerarse de primordial importancia, y toda la planeación de carreteras y de transpor-

te debe hacerse con base en la bicicleta, mientras que el automóvil debe ocupar un lugar secundario.

No obstante, la situación es exactamente la inversa: todos los planes se hacen para beneficio de los automóviles, dando segunda prioridad a la bicicleta. En esta forma se ignoran los requerimientos del hombre común en comparación con los de las clases superiores. La choza de Gandhi muestra al mundo cómo la dignidad del hombre común puede salir a flote. También es un símbolo de la felicidad que podemos derivar de la práctica de los principios de sencillez, disponibilidad y autenticidad. Espero que en la conferencia que tendrán sobre las Técnicas para los pobres del Tercer Mundo ustedes conserven en mente este mensaje.

Sevagram (India), 1978

El arte de habitar

II

El arte de habitar*

HABITAR ES LO propio de la especie humana. Los animales salvajes tienen madrigueras, los carros se guardan en cocheras y hay garajes para los automóviles. Sólo los hombres pueden habitar. Habitar es un arte. Una araña nace con el instinto de tejer una tela particular a su especie. Las arañas, como todos los animales, están programadas por sus genes. El humano es el único animal que es un artista, y el arte de habitar forma parte del arte de vivir. Una morada no es una madriguera ni un garaje.

La mayoría de las lenguas usan el término “vivir” en el sentido de habitar. Hacer la pregunta “¿dónde vives?” es preguntar en qué lugar tu existencia modela el mundo. Dime cómo habitas y te diré quién eres. Esta ecuación entre habitar y vivir se remonta a los tiempos en que el mundo era todavía habitable y los humanos lo habitaban. Habitar era permanecer en sus propias huellas, dejar que la vida cotidiana escribiera las redes y las articulaciones de su biografía en el paisaje. Esta escritura podía inscribirse en la piedra por generaciones sucesivas o reconstruirse en cada estación de lluvias con algunas cañas y hojas. La morada nunca estaba terminada antes de ocuparse, contrariamente al alojamiento contemporáneo que se deteriora desde el día mismo en que está listo para ser ocupado. Una tienda hay que repararla cada día, levantarla, sujetarla, desmontarla. Una granja crece y disminuye según el estado de la familia de la casa: desde una colina vecina puede discernirse si los hijos ya están casados, si los viejos ya están muertos. Una construcción se perpetúa de alguien vivo a otro; unos ritos marcan las etapas importantes: pueden pasar generaciones entre la colocación de

* Discurso ante The Royal Institute of British Architects, York, Reino Unido, julio de 1984 (para el 150 aniversario de su fundación).

la piedra angular y el labrado. Igualmente, un barrio urbano nunca se termina; todavía en el siglo XVIII los barrios populares defendían su arte particular de habitar amotinándose contra las mejoras que los arquitectos se esforzaban en imponerles. El arte de habitar forma parte integral de esta economía moral que E. P. Thompson describió tan bien. Sucumbió ante las avenidas reales que reventaron los islotes en nombre del orden, de la limpieza, de la seguridad y del decoro. Sucumbió ante la civilidad que, en el siglo XIX, dio nombre a las calles y números a las casas. Sucumbió ante los profesionales que introdujeron las alcantarillas y las reglamentaciones. Casi fue suprimido por la economía del bienestar que exaltó el derecho de cada ciudadano a su garaje y a su aparato de televisión.

El arte de habitar es una actividad que sobrepasa al alcance del arquitecto. No sólo porque es un arte popular, no sólo porque progresa por oleadas que escapan del control del arquitecto; no sólo porque su delicada complejidad lo sitúa fuera del horizonte de los simples biólogos y analistas de sistema; sino más que todo, porque no existen dos comunidades que hagan su hábitat de la misma manera. Hábito y habitar dicen casi lo mismo. Cada arquitectura vernácula (para retomar el término de los antropólogos) es tan única como el habla vernácula. El arte de vivir en su completud –es decir, el arte de amar y de soñar, de sufrir y de morir– vuelve único cada estilo de vida y, por lo tanto, es demasiado complejo para que lo enseñen los métodos de Comenius o de Pestalozzi, un institutor o la televisión. Es una arte que sólo se adquiere progresivamente. Cada ser se vuelve un hablante vernáculo o un constructor vernáculo al crecer; pasando de una iniciación a la otra por un camino que lo hace un habitante masculino o femenino. Por consiguiente, el espacio cartesiano, tridimensional, homogéneo, en el que construye el arquitecto, y el espacio vernáculo que hace nacer el arte de habitar, constituyen dos clases diferentes de espacio. Los arquitectos sólo pueden construir. Los habitantes vernáculos engendran los axiomas de los espacios en los que hacen su morada.

El consumidor contemporáneo de un espacio de alojamiento vive topológicamente en otro mundo. Las coordenadas del espacio ocupado en el que se sitúa son el único universo que conoce por experiencia. Le es imposible creer que el peul que lleva sus

bueyes, el dogón que está colgado de sus acantilados, el songhai pescador y el bobo cultivador viven en espacios heterogéneos que se inscriben en el mismo paisaje, según la visión que tienen de él los ecologistas. Para el alojado moderno un kilómetro es un kilómetro, y después de cada kilómetro se estira otro, porque el mundo no tiene centro. Para quien hace su morada, el centro del mundo es el lugar en el que vive, y la proximidad puede situarse a 20 kilómetros arriba del río más que a dos kilómetros en el desierto. Según muchos antropólogos, la cultura de este último modifica su visión. De hecho, determina los caracteres distintivos del espacio que habita.

El alojado perdió su poder de habitar. La necesidad de dormir bajo un techo tomó la forma de una necesidad definida culturalmente. Para él, la libertad de habitar ya no tiene sentido. Lo que necesita es el derecho de exigir cierto número de metros cuadrados en el espacio construido. Aprecia este derecho y lo hace prevalecer. El arte de vivir se le confiscó: no tiene ninguna necesidad del arte de habitar –sino solamente de un departamento–; de igual forma, no tiene ninguna necesidad del arte de sufrir, pues cuenta con la asistencia médica, y probablemente nunca ha pensado en el arte de morir.

El alojado vive en un mundo fabricado. No es libre de hacerse un camino sobre la autopista ni de hacer hoyos en sus muros. Atraviesa la existencia sin inscribir en ella su huella. Las marcas que deja se consideran manchas –signos de usura–. Lo que deja tras de sí son desperdicios que los trascabos desalojarán. El medio ambiente formaba parte de los ámbitos de comunidad para los “habitantes”; se redefinió como un recurso para la producción de garajes que abrigan a seres humanos, bienes de consumo y vehículos. El alojamiento asigna a la gente casilleros como residencia. Se planifica, construye y equipa para ellos. Ser admitido a residir mínimamente en su propio alojamiento constituye un privilegio particular; solamente los ricos tienen el espacio para cambiar de lugar una puerta o para clavar un clavo en la pared. Así, el espacio vernáculo de la morada se reemplazó por el espacio homogéneo de un garaje humano. Los grandes conjuntos tienen el mismo aspecto en Taiwán que en Ohio, en Lima que en Pekín. En todas las partes encuentras el mismo garaje de humanos –casilleros en los que se pone la fuer-

za de trabajo durante la noche, lista para ser transportada a su empleo-. A los habitantes que ocupaban el espacio que modelaban los remplazaron residentes abrigados en construcciones producidas para ellos, debidamente registrados como consumidores de alojamientos protegidos por la legislación mediante contratos de locación o préstamos hipotecarios.

En la mayor parte de las sociedades, estar albergado es un signo de indigencia: al huérfano se le recoge, al peregrino se le alberga, al condenado se le encarcela, al esclavo se le encierra por la noche, y al soldado –pero sólo desde el siglo XVIII– se le acantona en un cuartel. Antes, incluso el ejército debía proveerse por sus propios medios su hábitat construyendo campamentos. La sociedad industrial es la única que se esfuerza por hacer que cada ciudadano sea un elemento que hay que abrigar y por lo tanto está dispensado del deber de esta actividad comunitaria y social que llamo el arte de habitar. Los que hoy reivindican la libertad de habitar por sus propios medios son afortunados o tratados como excéntricos. Esto se verifica tanto en aquéllos a quienes el pretendido desarrollo todavía no les ha quitado el deseo de hacer su morada como en los “desconectados” que buscan nuevas formas de hábitat que podrían volver el pasaje industrial habitable –por lo menos en sus brechas y zonas grises–.

Tanto el no-modernizado como el posmoderno contestan el veto de la sociedad ante la autoafirmación espacial, y necesitarán contar con la intervención policiaca contra el ruido que provocan. Se les estigmatizará como intrusos, ocupantes ilegítimos, anarquistas y plaga, según las condiciones en las que afirmen su libertad de habitar: testigo de ello son los indígenas que en Lima penetran en las tierras abandonadas y se instalan en ellas; los *favellados* que, en Río de Janeiro, regresan a ocupar la colina de la que la policía acaba de expulsarlos, a pesar de que vivían en ella desde hacía 40 años; los estudiantes que se atreven a hacer su morada en las ruinas de los barrios de Berlín en Kreuzberg; los puertorriqueños que regresan a instalarse en los inmuebles incendiados y amurallados del South Bronx en Nueva York. A todos se les expulsará, no porque causen daño al propietario de los lugares o porque amenacen la paz o la salud del barrio, sino porque cuestionan el

axioma social que define al ciudadano como un elemento que necesita un casillero residencial estándar.

La tribu india que, de los Andes, desciende a los arrabales de Lima, o el consejo del barrio que, en Chicago, se desconecta de los servicios urbanos del alojamiento, constituyen una provocación en relación con el modelo reinante del ciudadano como *homo castrensis*, el hombre acantonado. Pero, con sus recusaciones, el recién llegado o el desconectado provocan reacciones opuestas. A los indios se les puede tratar como paganos que hay que educar para que aprecien con qué solicitud materna el Estado cuida de abrigoarlos. El desconectado es mucho más peligroso: da testimonio de los efectos castradores del abrazo materno de la ciudad. A diferencia del pagano, este género de herético cuestiona el axioma de la religión cívica que sostienen todas las ideologías actuales que, en la superficie, son antagonistas. Según este axioma, el ciudadano, en cuanto *homo castrensis*, necesita un bien de consumo llamado “alojamiento”; su derecho al alojamiento está inscrito en la legislación. El desconectado no contesta este derecho, pero objeta las condiciones concretas que ponen el derecho al alojamiento en conflicto con la libertad de habitar. Para el desconectado, esta libertad, si se materializa el conflicto, es más preciosa que el bien de consumo “alojamiento” -escaso por definición-.

Pero el conflicto entre los valores vernáculos y los valores económicos no se limita a este espacio que llamamos un interior. Considerar que los efectos del arte de habitar se limitan a modelar este interior sería un error; lo que se extiende más allá del umbral de nuestra puerta de entrada es igualmente modelado por este arte, aunque de manera diferente. La tierra humana se extiende de los dos lados del umbral; el umbral es como el pivote del espacio que crea el arte de habitar. De este lado es el hogar; del otro los ámbitos de comunidad. El espacio que ocupan las casas familiares les es común. Abriga a la comunidad, como la morada abriga a los miembros del hogar familiar. Así como no existen dos comunidades con el mismo estilo de hábitat, tampoco existen las que tienen ámbitos de comunidad semejantes.

La costumbre rige el acceso a los ámbitos de comunidad: quién puede usarlos, cómo, cuándo y en cuál de sus partes. Así

como el hogar refleja en su forma el ritmo y la dimensión de la vida familiar, los ámbitos de comunidad son la huella de la comunidad. No puede haber arte de habitar en ausencia de esos ámbitos. El inmigrado necesita tiempo para entender que las vías carreteras no son ni calles ni caminos, sino recursos reservados al transporte. Vi que muchos puertorriqueños necesitaron años para descubrir que las aceras de Nueva York no son extensiones de una *plaza*. En Europa, para desesperación de los burócratas alemanes, los turcos instalan sus sillas sobre la acera para conversar, apostar, hacer transacciones, beber café, mostrar cosas. Deberá pasar mucho tiempo antes de que renuncien a los ámbitos de comunidad de que reconozcan que la circulación es tan mortal para el comercio como para los chismes en la entrada de la puerta.

En el consumidor de abrigo moderno, la distinción entre espacio privado y espacio público no remplace la distinción tradicional entre la vivienda y los ámbitos de comunidad que articula el umbral -la destruye-. Sin embargo, lo que el alojamiento en cuanto bien de consumo ocasionó al entorno pasa hasta ahora desapercibido para nuestros ecologistas, la ecología sigue operando como un auxiliar, si no es que como una gemela, de la economía. La ecología política sólo volverá radical y eficiente a condición de que reconozca que la destrucción de los ámbitos de comunidad acarreada por su transformación en recursos económicos es el factor del entorno que paraliza el arte de habitar.

Que nuestro mundo se haya vuelto inhabitable es una consecuencia manifiesta de la destrucción de los ámbitos de comunidad. Paradójicamente, entre más aumenta el número de hombres, más volvemos el entorno inhabitable. En la medida en que crece el número de hombres que necesita techo, la guerra contra el hábitat vernáculo entra en su última fase y fuerza a que la gente busque un alojamiento -que es un producto escaso-. Hace una generación, Jane Jacobs demostró de manera convincente que, en las ciudades tradicionales, el arte de habitar y la vitalidad de los ámbitos de comunidad se refuerzan a medida que la ciudad crece y que los lazos entre los habitantes se estrechan. Por el contrario, desde hace 30 años, casi en todo el mundo medios poderosos se pusieron en marcha para violar el arte de ha-

bitar de las comunidades locales y crear así el sentimiento cada vez más agudo de que el espacio vital es escaso.

Esta violación de los ámbitos de comunidad por el alojamiento es tan brutal como la contaminación de las aguas. La invasión de los últimos enclaves de espacio destinado al arte de habitar por los programas de alojamiento no es menos detestable que la creación de *smog*. El prejuicio jurisdiccional a favor del derecho al alojamiento, derecho invocado constantemente contra la libertad de explorar nuevas maneras de habitar, es tan represivo como las leyes que prescriben que el estilo de vida de la pareja humana debe ser “productivo”. No deja de mostrarse en todas partes. El aire, el agua y los medios alternativos de cohabitar encontraron sus protectores –esa gente se beneficia con programas de formación, y las administraciones les ofrecen puestos-. La reivindicación de la libertad de habitar y de la protección de un entorno habitable es por el momento el hecho de movimientos cívicos minoritarios, y estos movimientos son con mucha frecuencia desviados por arquitectos que se equivocan sobre sus metas.

La autoconstrucción se considera como un simple pasatiempo, o como la justificación consoladora de las chabolas, el regreso a la tierra se juzga como algo romántico. ¿Mantener un huerto o un gallinero en la ciudad? ¡Es pura diversión! Los islotes urbanos que “funcionan” son invadidos por sociólogos muy bien pagados, hasta que su buen funcionamiento se echa a perder. Los *squatters* de los inmuebles caen bajo el peso de la ley; y si renuevan los lugares, esto apoya el argumento para reclamar más alojamientos y de mejor calidad. En el terreno del alojamiento, tanto como en el de la educación, la medicina, los transportes o las pompas fúnebres, los que se “desconectan” no son puristas. Conozco una familia que, en los Apalaches, lleva a pastar unas cuantas cabras y, por la tarde, teclea sobre una computadora alimentada por una batería. Conozco a un ocupante ilegal que se instaló en un cuchitril bardeado de Harlem y manda a sus hijas a una escuela privada.

Sin embargo, ni la burla ni el diagnóstico psiquiátrico harán levantar el vuelo a los desconectados. Ya no tienen la conciencia de los *hippies* calvinistas y cultivan su propia variedad de sarcasmos y talentos políticos. Su experiencia les dice que,

al hacer su morada, recuperaron un arte de vivir que gozan más que el confort que abandonaron. Se vuelven cada vez más capaces de traducir, con actitudes vigorosas, su rechazo a los axiomas relativos al *homo castrensis* sobre los que descansa en parte la sociedad industrial.

Otras consideraciones concurren ahora a justificar la recuperación del espacio destinado al arte de habitar. Procedimientos, materiales y máquinas modernas hacen mucho más simple y menos fastidiosa la autoconstrucción. El desempleo creciente impide que se reprueben como asociales a los que hacen corto circuito con los sindicatos de la construcción. Cada vez más los obreros de este ramo deben reaprender completamente su oficio para poder ejercerlo, fuera de un empleo, bajo formas útiles para ellos y para su comunidad. Las insuficiencias chillonas de los inmuebles habitacionales construidos en los años setenta vuelven las transformaciones anteriormente impensables menos chocantes, y hasta razonables, para la gente del vecindario, transformaciones que, hace algunos años, hubieran desencadenado protestas. La experiencia del Tercer Mundo y la del South Bronx convergen. Durante su campaña electoral, el presidente de México declaró sin ambigüedad que la economía de su país no podía, ni en lo inmediato ni en el futuro, construir un parque inmobiliario que pudiera alojar a todos los ciudadanos. El único medio para que todos los mexicanos tengan un techo bajo el que se encuentran bien, son disposiciones legislativas y materiales que permitan que cada comunidad mexicana se aloje mejor de lo que nunca ha estado.

Lo que se propone aquí es inmenso: que una nación se desconecte del mercado mundial de la construcción de los grandes conjuntos. No creo que un país del Tercer Mundo logre hacerlo. Durante el tiempo en que un Estado se considera subdesarrollado toma sus modelos del norte, ya sea del campo capitalista o del socialista. No puedo creer que un país de este tipo –una nación– podría realmente desconectarse. ¿Qué gobierno renunciaría al poder enorme que le confiere la ideología del hombre naturalmente “acantonado”? Construir la nación y construir alojamientos son utopías estrechamente ligadas en la reflexión de todas las élites que conozco, particularmente en las del Tercer Mundo. Me parece que la libertad de habitar y proveer los

instrumentos -legales y materiales- que vuelvan esta elección realizable deben reconocerse primero en los países llamados “desarrollados”. Ahí, el desconectado puede exponer con mucho más convicción y precisión las razones por las que pone su libertad por encima del derecho a un garaje humano. Y que mire hacia México para que aprenda lo que se puede hacer con el adobe.

Los argumentos que ponen la recuperación de la facultad vernácula de habitar por encima de las exigencias impotentes de almacenamiento personal no dejan de ampliarse. Como lo vimos, van en el mismo sentido que el movimiento ecológico cuando éste rechaza la capa protectora de la economía, ciencia de los valores escasos. Están de acuerdo con un análisis nuevo y radical de la tecnología, que opone los medios pesados de la industria de la construcción y las herramientas modernas adoptadas por los ciudadanos para poner remedio a sus mediocres posibilidades de habitar. Sin embargo, hay todavía un argumento más importante, que no ha sido correctamente formulado hasta ahora, pero que descubro en muchas iniciativas concretas que he observado. El espacio propio para que lleve las marcas de la vida es tan fundamental para la sobrevivencia como el agua y el aire no contaminados. No es lo propio del género humano estacionarse en garajes, por más espléndidamente arreglados que estén, con sus duchas y sus ahorradores de energía. El hogar y el garaje no son espacios equivalentes. El hogar no es el nido humano al que quisieran reducirlo los sociobiólogos, tampoco el casillero, incluso bien acolchonado, en el que el hombre no puede verdaderamente vivir. Los garajes son locales de almacenamiento para objetos que circulan a través del espacio homogéneo de bienes de consumo; los nidos son construidos y ocupados por animales a los que su instinto une con su territorio. Los seres humanos habitan. Han habitado la Tierra de mil maneras y han copiado mutuamente sus formas de hábitat. Lo que determinó durante milenios el carácter evolutivo del espacio habilitado no es el instinto ni los genes, sino la cultura, la experiencia y el pensamiento. Ciertamente, el territorio y el espacio habitado son tridimensionales, pero sus significados respectivos hacen de ellos espacios de género diferente -como son diferentes el hogar y el garaje-. Ninguna

de nuestras ciencias es capaz de captar esta variedad de topologías; ni la sociología ni la antropología ni la historia, como se practican generalmente en nuestros días, abandonan la perspectiva central en la que desaparecen las diferencias que importan. Me parece que el contraste razonado de la experiencia humana bajo el reino de los valores vernáculos y bajo el régimen de la escasez es un primer paso en la clarificación de estas diferencias. Y si no podemos recuperar un lenguaje en el que podríamos enunciarlos, el rechazo de identificarse con el modelo del hombre “acantonado” y la búsqueda de un nuevo espacio habitado vernáculo no pueden volverse políticamente eficaces. Así, cuando el acto de habitar se vuelve un tema político, llegamos inevitablemente a un cruce de caminos. De un lado, se preocuparán por el “alojamiento”, cómo permitir que cada quien obtenga su parte de volumen construido, bien situado y correctamente equipado. Del otro, el empaquetamiento de los pobres en sus casilleros-habitación representará un sector de actividad para los trabajadores sociales cuando ya no haya más créditos para los arquitectos. Hay otra vía, aquella en la que se toma en consideración el derecho de una comunidad a construirse e instalarse según sus capacidades y talentos. En la prosecución de esta meta, muchos se darán cuenta, en el norte, de que la fragmentación del hábitat y la pérdida de las tradiciones conllevó la renuncia al derecho a un hábitat vivible. Los jóvenes que quieren darse una casa por sí mismos mirarán con envidia hacia el sur, donde el espacio y la tradición todavía están vivos.

Esta envidia naciente en relación con los subdesarrollados debe tratarse con valentía y reflexión. Pero, en el Tercer Mundo, la sobrevivencia misma depende del justo equilibrio entre un derecho a la autoconstrucción y el derecho de propiedad sobre una parcela de tierra y bajo el techo que uno mismo se dio.

Prólogo

En defensa de la *paz de los pobres*, la *paz de los márgenes**

ALGO SE ESTÁ deshaciendo, algo que hace apenas veinte años considerábamos tan acertado como el suelo bajo nuestros pies. Hace diez años, grietas profundas aparecieron en este “suelo”, pero pensamos que los trascabos institucionales iban a poder colmarlas. ¡Más policías en las calles! ¡Soldados entrenados en los Estados Unidos! ¡Videocámaras en cada rincón! Los tres niveles de gobierno apostaban a una paz fundada en la fuerza y reivindicaban el uso legítimo de la violencia por el Estado. La paz social se redefinió como el producto de la fuerza pública, o mejor dicho, del despliegue espectacular y disuasivo de esta fuerza.

Pero el espectáculo de la violencia legítima no restableció la paz, una imposibilidad estructural. Gustavo Esteva se atrevió a sugerir que no estábamos al borde de un precipicio. Ya estábamos en caída libre. Esteva parece a veces tener antenas. Percibe con anticipación la percepción catastrófica que se esta apoderando de ciertas capas del pueblo. Pero percibe también lo que puede frenar u obviar el desastre final: la gente y sus capacidades, su fe, sus poderes de regeneración: capacidades negadas por la visión desde arriba.

Cuando empezó a hundirse el Titanic, hace más de cien años, la comandancia del navío fue incapaz de percibir lo que hubiera podido salvar, no al navío, sino a sus pasajeros. Defendiendo el material como un capital, la policía a bordo pasó la primera hora del hundimiento impidiendo y, en ciertos casos, reprimiendo las depredaciones. Lo que hubiera podido salvar a los pasajeros que se ahogaron –más de la mitad– habría sido

* Comentario por Jean Robert de *Por un desacoplamiento de la paz y del desarrollo* de Iván Illich, conferencia inaugural de la primera reunión de la Asian Peace Research Association, Yokohama, 1 de diciembre de 1980.

una inversión diametral de la visión. Desde el anuncio temprano de que el hundimiento era ineluctable, se hubiera tenido que cambiar radicalmente la visión de lo que era esta ciudad flotante. A partir de este momento, ya no era un capital, sino una reserva de material flotante –puertas y paredes de madera y toneles llenos de preciosas bebidas para improvisar balsas y sus flotadores– y de talentos prácticos de los artesanos duchos en diversos oficios confinados en la cala. Desgraciadamente, el cambio de mentalidad que esta visión hubiera requerido no estaba al alcance de los ricos y educados que gobernaban esa “ciudad” desde arriba. Desde el primer momento de la revelación del desastre, hubo que renunciar radicalmente a la idea de que el navío era un capital por salvar, y empezar a considerarlo como una panoplia de salvavidas improvisados.

Hoy, los capitanes del navío México quieren salvar los capitales. Para ello, pregonan el mantenimiento de la paz por las fuerzas del orden. Parecen creer que el “tejido social” se puede remendar con metralletas y leyes represivas.

El texto comentado aquí fue escrito hace más de un tercio de siglo. El lector juzgará si proyecta luces sobre la situación actual de México y del mundo. Para alentar el debate, me permití resumirlo en pocas páginas.

La lengua, obstáculo al entendimiento del sentido popular de “la paz”

“Señor profesor Yoshikazu Sakamoto (...) Es la primera vez que hablo en público en un país cuya lengua no conozco”¹. Illich reconoce ignorar las palabras japonesas que aluden a algo comparable con lo que llamamos la paz, a sabiendas de que la palabra inglesa *peace* –como la palabra española *paz*, que tiene el mismo origen– son altamente inadecuadas para traducir los sentidos profundos de un concepto que, en todas las lenguas no-occidentales, es mucho más que la ausencia de guerra. En inglés, como en muchas otras lenguas europeas, palabras pretendidamente pacíficas llevan el cuño de la violencia. Por ejemplo,

¹ Iván Illich, “Por un desacoplamiento de la paz y del desarrollo”, *En el espejo del pasado*, Iván Illich, *Obras reunidas II*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 429.

“John Kennedy lanzó la *guerra* contra la pobreza; actualmente, los pacifistas conciben estrategias (en el sentido literal: planes de guerra) para la paz”². Pero, advierte Illich, es en inglés, esta lengua de guerreros, que él debe discutir con sus anfitriones la posibilidad de recobrar un verdadero sentido de paz. Recuerda que el profesor Takeshi Ishida de la Universidad de Tokyo enunció una tesis fundamental³: en cada ambiente cultural, estilos diferentes de paz pueden situarse en un *continuum* entre el centro, ocupado por alguna forma de poder, y los márgenes, donde la gente común “se las arregla”. “En el centro, se insiste en ‘mantener la paz’; en los márgenes, la gente espera que ‘la dejen en paz’”⁴. Entre estos dos polos, entre la paz en la sombra del poder y la *paz de la gente simple*, las culturas tradicionales daban forma a sus distintas *atmósferas de paz*. En los márgenes del poder se encuentra la paz de la gente simple, la paz popular o la *paz vernácula* que Illich quiere rescatar. En el mundo occidental, se perdió en el transcurso de los tres -ahora más de seis- decenios llamados “del desarrollo”⁵.

Multitud de las formas históricas de paz vernácula

La paz de cada pueblo es tan distinta de la de los otros pueblos como su poesía, y traducir la paz de un idioma a otro, de una cultura o de una época a otra es tan arduo como traducir poesía. Por ejemplo, en el siglo XII, en Europa, *pax* no significaba ausencia de guerra sino mucho más; incluía la protección de los pobres y de sus medios de subsistencia de la violencia de la guerra. Se trataba de preservar la cosecha futura y el ganado y, por lo tanto, los espacios y los tiempos de selección y conservación de las semillas, pero también el acceso a las fuentes de agua y los pastizales, bosques y animales. En todas las culturas preindustriales, existían disposiciones para la protección de la subsistencia del más débil. Una llamada “paz de la tierra” sal-

² *Ibid.*

³ Takeshi Ishida, “Beyond the traditional Concepts of Peace in Different Cultures”, *Journal of Peace Research*, Sage Publication Ltd.

⁴ “Por un desacoplamiento de la paz y del desarrollo”, *op. cit.*, p. 429.

⁵ *Ibid.*

vaguardaba los valores de uso del medio ambiente contra las intrusiones armadas y las excesivas ambiciones de los señores.

Palabras que designan un sentido de paz diferente al de la “paz” impuesta desde arriba por guerreros, prevaleciendo en el mundo desarrollado, son por ejemplo: en chino, *huo’ping*, que refiere la dulce y serena armonía que reina en el centro de la jerarquía del cielo, y en hindi, *shanti*, que podemos entender como un despertar íntimo, personal, cósmico, no jerárquico. Los sentidos de ambas palabras son muy diferentes, como lo son los de las palabras africanas o polinesias designando no la paz impuesta desde arriba, sino la paz que se teje abajo o en los márgenes y que es el tejido social de base. Lo que las varias formas de paz vernácula tienen en común, es que crean y preservan las condiciones de un florecimiento único.

En occidente, la historia se cuenta generalmente como una interminable sucesión de guerras. Incluso los llamados “nuevos historiadores” se interesan demasiadas veces más en la violencia que en la paz vernácula, la paz de los pobres y de los márgenes. Pero no todos caen en esta trampa; algunos han intentado escribir historias de los vencidos, de los campesinos y nómadas, de las culturas pueblerinas; una tarea para la que disponen de pocos relatos prestándose a narraciones épicas. Para recobrar algo del pasado de la gente de abajo, de la que “no tiene historia”, escrutan proverbios y adivinanzas, libros de censo de los monasterios y hasta deposiciones de “brujas” y malandrines bajo tortura, tratando de oír algo de la voz de los pobres bajo el latín o la lengua de corte de los escribanos. La historia de las mentalidades populares tuvo que elaborar sus propias técnicas para volver inteligibles estos vestigios disparatados. Pero aun así, al concentrarse en confrontaciones entre los débiles y los fuertes, las narraciones resultantes son de resistencia más que de paz, y como todo conflicto tiende a volver a los adversarios comparables, se pierde la originalidad de la paz destruida por el conflicto, su muy peculiar atmósfera, el *genius loci* de la paz vernácula. (En este respecto, desde más de dieciocho años, la determinación de no-violencia de los neo-zapatistas preserva su paz vernácula como no lo podría hacer ninguna confrontación armada).

El desarrollo, enemigo de la paz de la gente

Esta paz tiene un enemigo: el desarrollo. La tesis central del ensayo reseñado aquí es que *el desarrollo es una guerra contra la paz vernácula* de la que, en los países desarrollados, casi no queda nada. Para que la gente simple recobre su paz, es preciso imponer al desarrollo límites que nazcan de la “base”. En 1992, se publicó en Londres un libro del que Iván Illich fue coautor: *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*⁶. En su contribución, Illich examina primero cómo la transformación en recursos económicos de los “ámbitos de comunidad” –es decir del entorno donde la gente simple tejía su paz vernácula preservando sus medios de subsistencia– ha transformado a los hombres en portadores de necesidades de bienes que no pueden producir ni obtener por sí mismos. Analiza luego cómo el mismo concepto de necesidad se ha modificado en los últimos decenios: las necesidades que, hace menos de medio siglo, yo podía aún *tener* se han transmutado en *requerimientos*, ya no de personas, sino de los sistemas de los que las personas se han vuelto dependientes para su supervivencia.

La escasez, postulado fundamental del desarrollo

Históricamente, el desarrollo ha sido la imposición al mundo de un concepto y de una percepción –o de un percepto– indebidamente mezclados, ambos designados por la misma palabra. El concepto de escasez es sumamente abstracto. Como axioma fundamental de la economía formal, rige la asignación de recursos limitados a fines alternativos (es decir diversos) o defi-

⁶ Londres: Zed Books, compilador Wolfgang Sachs, traducido al español como *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima, PRATEC, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1996. Ideado en el curso de una reunión de Iván Illich con un grupo de amigos en Puerto Rico, el libro presenta, por orden alfabético, un análisis de 19 temas considerados como ingredientes de la idea de desarrollo, tales como: ayuda, ciencia, igualdad, necesidades, población, producción, progreso, etcétera. Diecisiete autores se repartieron estos diecinueve temas y los elaboraron durante dos años bajo la férula de Wolfgang Sachs. Entre los mexicanos o asimilados, Iván Illich elaboró el artículo “Necesidades”; Gustavo Esteva, “Desarrollo”; José María Sbert, “Progreso”, y Jean Robert, “Producción”.

ne el campo en él que la economía pudo ser redefinida como la observación de fenómenos de formación de valor. En tanto a la percepción designada por la misma palabra, se trata del sentimiento, semejante a la envidia, de que la naturaleza siendo una madrastra, no tendrá jamás cantidades suficientes de las cosas buenas. El estratagema subyacente a la confusión del concepto y del percepto de escasez es que las “cosas buenas” deben ser exclusivamente redefinidas como bienes económicos. Bajo tal redefinición, las cosas gratuitas, como por ejemplo el goce de la naturaleza, no pueden ser buenas. En otro ensayo, Illich compara la negación de lo bueno de lo que es gratuito a un *desvalor*, es decir algo semejante a la ineluctable transformación de los bienes económicos en basura⁷. Los conceptos de la economía sólo iluminan la escasez. Dejan en una espesa sombra el gozo apacible de lo que no es escaso. El predominio del postulado de escasez sobre la economía modificó radicalmente el concepto de paz, igualándolo a la *pax æconomica*, que Illich deletrea en latín para revelar su semejanza con la *pax romana* impuesta a los pueblos del imperio por las legiones del emperador. Esta paz económica ejerce un monopolio sobre los sentidos vernáculos de la paz y reduce ésta a un equilibrio entre potencias estructuralmente económicas. “Paradójicamente, la paz no se volvió un tema de investigación universitaria hasta que se redujo a un equilibrio entre dos potencias económicas soberanas cuyas transacciones postulan la escasez”⁸.

Paz y desarrollo

Desde la creación de la ONU, “la paz se ha ligado progresivamente con el desarrollo”⁹. Desde entonces, lo que se llamará desarrollo ya no tiene nada que ver con el nacimiento, el crecimiento y la muerte de plantas y animales o con la maduración de las “formas” de una muchacha, sino predominantemente con el sueño de elevar la ganancia por habitante de un país y de “al-

⁷ Iván Illich, “Opciones fuera de la economía: para una historia del desecho”, *En el espejo del pasado*, *op. cit.*, pp. 445-456.

⁸ Ivan Illich, “Por un desacoplamiento de la paz y del desarrollo”, *op. cit.*, pp. 432, 433.

⁹ *Op. cit.*, p. 433.

canzar el nivel de los países avanzados¹⁰. El amalgamiento de la paz y del desarrollo permite justificar cualquier proyecto, desde las “grandes obras inútiles e impuestas”¹¹ hasta proyectos presentados a los electores-contribuyentes como beneficiosos para su canasta mientras tienen evidentes fines militares: “el Átomo para la paz”, “la Energía inocente del calentamiento global”, “el Empleo”. Por primera vez en la historia, la paz ha adquirido un significado universal cuyas dos características recurrentes son: la conscientización de las poblaciones a una ideología extranjera, y –si tolera alguna supervivencia de los modos de vida exterminados– la autosubsistencia bajo control profesional. Gracias a esta nueva universalidad de “la paz”, el bloque llamado socialista y el bloque capitalista del difunto mundo bipolar pudieron ponerse de acuerdo sobre los despojos que había que infligir a los pueblos para hacer crecer los indicadores económicos. En su asociación con el desarrollo, la paz ha llegado a constituir un monopolio profundamente inquietante¹² bajo el cual cada campo de salvadores con su secta de expertos propone su pro-

¹⁰ Ver “Desarrollo”, la contribución de Gustavo Esteva al *Diccionario del desarrollo*, *op. cit.*, pp. 52-78.

¹¹ Hace poco, la revista electrónica *Desinformémonos* inició una campaña de denuncias de las *Grandes Obras Inútiles e Impuestas*. Después de documentar casos europeos, como el proyecto del Aeropuerto de Notre-Dame-des-Landes, cerca de Nantes en Francia, y el del tren de alta velocidad de Lyon, Francia a Turín, Italia; documentó varios proyectos mexicanos como las minerías canadienses en territorio sagrado wixárika y el acueducto Independencia en Sonora que afecta al pueblo yaqui y a parte de las ciudades vecinas. Los trabajadores que construyen estas obras no quieren ni la destrucción ecológica ni los gastos públicos que ocasionan. Como son también ciudadanos y contribuyentes, deberían poder decidir lo que se va hacer con los resultados de su trabajo, si va a servir a su comunidad, si no va a dañar a otras comunidades, si no va a ser demasiado caro; pero no pueden.

¹² Ver “Hommage d’Ivan Illich à Jacques Ellul” (intervención en francés en el Instituto de estudios políticos de Bordeaux, 13 de noviembre de 1993, *La perte des sens*, Paris: Fayard, 2004, pp. 153-162. En este homenaje al filósofo de la técnica Jacques Ellul, Illich da la expresión siguiente a su inquietud:

“Usted invita al creyente a profundizar su fe bíblica y su esperanza escatológica frente a ‘dos preguntas profundamente inquietantes’, ambas con un carácter de ‘extrema extrañeza histórica’.

-La primera es la imposibilidad de comparar la técnica moderna y sus terríficas consecuencias con la cultura material de cualquier otra sociedad.

-La segunda es la necesidad de ver que esta ‘extravagancia histórica’ es la culminación de una subversión del evangelio por su mutación en esta ideología fundamental llamada cristianismo”.

Lo que Illich dice aquí de la técnica se aplica también al monopolio de la paz económica.

pio programa. En la India, tales expertos vieron a Gandhi como un romántico, un iluminado o un cerebro descompuesto. “Aún peor, sus enseñanzas se pervirtieron para fundar las seudoes-trategias no violentas de desarrollo. A su paz, también se la ligó con el crecimiento. El *khadi*, esa tela hilada y tejida a mano, se redefinió como un ‘artículo de consumo’ y la no-violencia como un arma económica”¹³. La *pax æconomica* es un peligro mayor para la paz popular, cuyo cuestionamiento debería ser la primera tarea de toda investigación sobre la paz.

La paz económica no es más que el velo de una agresión brutal contra el valor de uso del ambiente y de la subsistencia de la gente. “Define el medio ambiente como un recurso escaso que se reserva para un empleo óptimo en vistas a la producción de mercancías y a las prestaciones de los profesionales”.

Hasta aquí mi reseña que completé con recuerdos personales del nacimiento de temas e ideas en conversaciones en las que la voz de Iván se entretecía con la de sus interlocutores. Falta enfatizar lo pertinente de cierta impertinencia de sus fórmulas:

“La paz invade el mundo”; “el monopolio de los poderosos sobre la paz sirvió para transformar la cruz en ideología”; “Carlomagno se valió de él para justificar el genocidio de los sajones”; otros: “Para someter la espada a la supremacía de la cruz”.

O: “La paz pone el yo en el centro de nosotros concretos”; “la paz no se exporta, la transferencia la corrompe inevitablemente”; “tratar de exportar la paz es llevar la guerra”.

O, aún: “Nos faltan desesperadamente verdaderas investigaciones históricas sobre la paz, cuya historia es infinitamente más diversa que la de la guerra”. “Por ello me propongo contrastar la *pax æconomica* y la que le es opuesta y complementaria, la paz popular”. “La nueva paz garantiza la impunidad: el medio ambiente puede usarse como un recurso para ser explotado en vistas de la producción de bienes mercantiles y como un espacio reservado para su circulación”.

Jean Robert

¹³ “Por un desacoplamiento de la paz y del desarrollo”, *op. cit.*, p. 434.

**Por un
desacoplamiento
de la paz y
el desarrollo**

III

Por un desacoplamiento de la paz y el desarrollo*

SEÑOR PROFESOR YOSHIKAZU Sakamoto: su invitación a inaugurar estas conferencias que señalan la fundación de la Asian Peace Research Association constituye para mí a la vez un honor y una prueba. Le agradezco su confianza, pero, al mismo tiempo, solicito su comprensión ante mi ignorancia de las cosas del Japón. Es la primera vez que hablo en público en un país cuya lengua no conozco.

Usted me pidió expresarme sobre un tema que rehúye el uso moderno de ciertos términos de la lengua inglesa. En nuestros días, muchas palabras clave se acuñan en esta lengua con el cuño de la violencia. John Kennedy lanzó la *guerra* contra la pobreza; actualmente los pacifistas conciben estrategias (en el sentido literal: planes de guerra) para la paz. En esta lengua, configurada comúnmente para la agresión, debo hablarles de recuperar un verdadero sentido de la paz, sin olvidar nunca que no conozco nada de su lengua vernácula. Por eso, cada palabra que usaré me recordará la dificultad de definir la paz. Me parece que la paz de cada pueblo es tan distinta como su poesía. La traducción de la paz es pues una tarea tan ardua como la traducción de la poesía.

La paz tiene un sentido diferente en cada época y en cada atmósfera cultural. Algo que trató en un estudio el profesor Takeshi Ishida. Como él nos lo recuerda, en cualquier ambiente cultural la paz reviste un significado diferente entre el centro y los márgenes. En el centro se insiste en “mantener la paz”; en los márgenes la gente espera que “la dejen en paz”. Este sentido último, la *paz de la gente simple*, la *paz popular*, se perdió en el

* Discurso inaugural de la primera reunión de la Asian Peace Research Association, Yoko-Hama, 1 de diciembre de 1980.

transcurso de los tres decenios llamados “del desarrollo”. He aquí mi tesis central: bajo la máscara del desarrollo en todas partes del mundo una guerra se lleva a cabo contra la paz popular. En las regiones desarrolladas no queda casi nada de ella. Según yo, la condición primordial para que la gente simple recupere su paz es que al desarrollo se le pongan unos límites que nazcan de la “base”.

Desde siempre la cultura ha impreso a la paz su significado. Cada *ethnos* –pueblo, comunidad, cultura– se ha reflejado, expresado simbólicamente y reforzado por su *ethos* de paz: mito, legislación, diosa, ideal. La paz es tan vernácula como la palabra. En los ejemplos elegidos por el profesor Ishida esta correspondencia entre *ethnos* y *ethos* aparece de manera extremadamente clara. Retomemos a los judíos: consideremos al patriarca judío que, con los brazos levantados, bendice a su familia y a su rebaño. Invoca el *Shalom*, que traducimos con la palabra paz. Ahí ve la gracia, que baja del cielo “como el aceite que desciende sobre la barba de Arón”, Arón, el ancestro. Para el padre semita, la paz son las bendiciones de la justicia que el único verdadero Dios vierte sobre las 12 tribus de pastores recientemente sedentarizados.

Para el judío, el ángel anuncia *Shalom* y no la paz romana. La paz romana significa algo completamente diferente. Cuando el gobernador romano blande la enseña de sus legiones y la planta en la tierra de Palestina, no eleva su mirada al cielo. La vuelve hacia una ciudad muy lejana; impone la ley y el orden *de esa ciudad*. Aunque existen en un mismo lugar y en un mismo tiempo, *Shalom* y *pax romana* no tienen nada en común.

En nuestra época ambos términos han decaído. *Shalom* se retiró al reino privado de la religión, mientras que *pax* invadió el mundo como “paz” –*peace, pace*–. A lo largo de dos milenios de uso por las élites dirigentes, *pax* se volvió un polémico desván. Constantino la explotó para transformar la cruz en ideología. Carlomagno la usó para justificar el genocidio de los sajones. *Pax* fue el término que usó Inocencio III para someter la espada a la supremacía de la cruz. En los tiempos modernos, los dirigentes la manipulan para mantener el control del partido sobre el ejército. Invocada tanto por san Francisco de Asís como por Clemenceau, *pax* perdió los límites de su significado.

Se volvió un término sectario y proselitista, ya sea que lo usen el *establishment* o los disidentes, ya sea que los países del Este o del Occidente se pretendan sus garantes legítimos.

La idea de *pax* tiene una historia rica e interesante, aunque sólo se haya estudiado pobremente. Los historiadores se han ocupado mucho más en llenar las bibliotecas con tratados sobre la guerra y sus técnicas. Términos como *huo'ping* y *shanti* parecen tener hoy un sentido relativamente relacionado con el de la antigua *pax*. Pero los separa un foso; no son en absoluto comparables. El *huo'ping* de los chinos es la dulce y serena armonía en el centro de la jerarquía del cielo, mientras que el *shanti* de los hindúes evoca principalmente el despertar íntimo, personal, cósmico, no jerárquico. En síntesis, no hay una "unidad" de la paz.

En su sentido concreto, la paz pone al "yo" en el centro del "nosotros" correspondiente. Pero esta correspondencia difiere de una atmósfera lingüística a otra. La paz fija el sentido de la primera persona del plural. Al definir la forma del "nosotros" *exclusivo* (el *kami* de las lenguas malayopolinesias), la paz es la base sobre la que la gente del Pacífico emplea naturalmente el "nosotros" *inclusivo* (*kita*). Ahí se encuentra una distinción gramatical completamente ajena a los europeos y ausente de la *pax* occidental. El "nosotros" indiferenciado de la Europa moderna es semánticamente agresivo. Por eso, la búsqueda asiática de la paz debe considerar con gran circunspección la *pax* que no toma en cuenta el *kita* ni el *adat* (los ámbitos de comunidad). Aquí, en el Extremo Oriente, debería ser más fácil que en Occidente dar como fundamento de la búsqueda de la paz lo que es quizá su axioma fundamental: la guerra tiende a volver semejantes las culturas, mientras que la paz da la condición para que cada cultura florezca de manera propia e incomparable. De ahí se sigue que la paz no se exporta; la transferencia la corrompe inevitablemente. Tratar de exportar la paz es llevar la guerra. Cuando la búsqueda de la paz olvida este truismo etnológico se transforma en tecnología de la manutención de la paz: ya sea que se degrade en cualquier forma de rearme moral, ya sea que gire perversamente hacia la polemología (ciencia de la guerra) negativa de los estados mayores y de sus simuladores en computadora.

La paz es una noción irreal, puramente abstracta, si no se apoya en una realidad etnoantropológica. Pero sería igualmente irreal si no tomáramos en cuenta su dimensión histórica. Hasta tiempos relativamente recientes, la guerra no destruía completamente la paz; no podía penetrar en todos sus niveles porque la continuación de las hostilidades descansaba en la sobrevivencia de los cultivos de subsistencia que la proveían de víveres. La guerra tradicional dependía de la perpetuación de la paz popular. Muchos historiadores han olvidado este hecho; nos presentan la historia como una sucesión de guerras. Éste era evidentemente el caso de los historiadores antiguos, que tendían a narrar el surgimiento y la caída de los poderosos. Pero, desafortunadamente, es también el caso de muchos especialistas de la “nueva historia”, que quieren volverse reporteros que se mueven en el campo de los que nunca surgieron, hablar en nombre de los vencidos, evocar las figuras de los que desaparecieron. Con demasiada frecuencia los “nuevos historiadores” se interesan más en la violencia que en la paz de los pobres. Son ante todo los cronistas de resistencias, motines, insurrecciones, rebeliones de esclavos, de campesinos, de minorías, de marginales; y, en los periodos más recientes, de las luchas de clase de los proletarios y de las luchas de las mujeres contra la discriminación.

En contraste con los historiadores de los poderosos, los nuevos historiadores afrontan, con las culturas populares, una tarea difícil. Los primeros, al tratar de las élites en el poder, de las guerras que enfrentaban a los ejércitos, estudian los centros de los ambientes culturales. Su documentación consiste en monumentos, decretos grabados en piedra, correspondencias comerciales, autobiografías de reyes y profundas huellas dejadas por los ejércitos en su marcha. Los historiadores que estudian el campo de los vencidos no disponen de este tipo de pruebas. Hablan de sujetos que, frecuentemente, desaparecieron de la faz de la tierra, de gente cuyos restos fueron pisoteados por sus enemigos o llevados por el viento. Los historiadores de los campesinos y de los nómadas, de la cultura pueblerina y de la vida familiar, de las mujeres y de los bebés, casi no tienen huellas que examinar. Deben reconstituir intuitivamente el pasado, escrutar los proverbios, las adivinanzas o las canciones para encontrar algunos indicios. Con frecuencia, las únicas piezas de archivo

que han dejado los pobres, en particular las mujeres, son las transcripciones de las deposiciones hechas por las brujas y los malandrines bajo tortura, de sus declaraciones registradas por los tribunales. La historia antropológica moderna (la historia de las culturas populares, la “historia de las mentalidades”) tuvo que elaborar sus propias técnicas para volver inteligibles estos vestigios disparatados.

Pero esta nueva historia tiende con frecuencia a centrarse en las confrontaciones. Pinta a los débiles frente a aquellos contra los que deben defenderse. Hace narraciones de resistencia y no habla de la paz en los tiempos antiguos más que por implicación. El conflicto vuelve comparables a los adversarios; simplifica el pasado; engendra la ilusión de que lo que tuvo lugar antaño puede reportarse con el lenguaje que engloba todo el lenguaje del siglo XX. Así, la guerra, que vuelve las culturas semejantes, la usan los historiadores con mucha frecuencia como marco o estructura de sus narraciones. Nos faltan desesperadamente verdaderas investigaciones históricas sobre la paz, cuya historia es infinitamente más diversa que la de la guerra.

Lo que actualmente calificamos como investigación sobre la paz carece generalmente de perspectiva histórica. El objeto de estos trabajos en la “paz” desprovista de sus componentes culturales e históricos. Paradójicamente, la paz no se volvió un tema de investigación universitaria hasta que se redujo a un equilibrio entre dos potencias económicas soberanas cuyas transacciones postulan la escasez. Así, el estudio se limita a explorar cuál puede ser la tregua menos violenta para competidores comprometidos en un juego de suma cero. Como faros, los conceptos de esta investigación sólo iluminan la escasez. Pero dejan en una espesa sombra el gozo apacible de lo que no es escaso.

El postulado de la escasez es el fundamento de la economía, y la ciencia económica es el estudio de los valores en función de este postulado. Pero la escasez, y por lo tanto, todo lo que esta ciencia puede analizar significativamente, sólo ha tenido una importancia muy relativa para la mayoría de los humanos durante la mayor parte de la historia. Podemos seguir la huella de la propagación de la escasez en todos los aspectos de la existencia; se encuentra en la civilización europea desde el Medioevo. Con el postulado, ampliado constantemente, de la escasez, la

paz adquiere un nuevo significado, sin precedente en ningún otro lugar con excepción de Europa. La paz llega a significar la *pax economica*. La *pax economica* es un equilibrio entre potencias estructuralmente “económicas”.

La historia de esta nueva realidad merece nuestra atención. Y el proceso mediante el cual la *pax economica* monopolizó el significado de la paz es particularmente importante. Es el primer significado de la paz que obtuvo una acepción mundial. Un monopolio así no deja de ser profundamente inquietante. Por ello, me propongo contrastar la *pax economica* y la que le es opuesta y complementaria: la paz popular.

Desde la formación de la Organización de las Naciones Unidas, la paz se ha ligado progresivamente con el desarrollo –un acoplamiento que, hasta ese momento, habría sido impensable, y cuya novedad puede difícilmente ser aprehendida hoy por los que tienen menos de 40 años–. Esta curiosa situación es más inteligible para los que ya eran adultos –como es mi caso– al inicio del año 1949, el 29 de enero exactamente. Ese día, el presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, anunció, durante su discurso de toma de posesión, el programa de ayuda técnica a los países subdesarrollados llamado Punto Cuatro. Entonces conocimos el “desarrollo” en su acepción actual. Hasta ese momento sólo usábamos ese término en relación con las especies animales o vegetales, con la valoración inmobiliaria o con las superficies en geometría. Pero desde entonces pudo relacionarse con poblaciones, países y estrategias económicas. Menos de una generación después estábamos inundados de variadas teorías sobre el desarrollo. Éstas ya no son hoy más que simples curiosidades para coleccionistas. Recordamos sin duda, no sin cierto malestar, que se incitó a los generosos a hacer sacrificios en beneficio de una sucesión de programas dirigidos a “elevar la ganancia por habitante”, a “alcanzar a los países avanzados”, a “remontar la subordinación”. Y nos asombramos de las numerosas cosas que se juzgaron dignas de exportarse: “la orientación eficiente”, “el átomo para la paz”, “el empleo”, “lo eólico”; luego “los modos de vivir alternativos” y “la autoasistencia” bajo el báculo de los profesionales.

Estas incursiones teóricas se produjeron en dos oleadas. Una llevó a los pragmáticos que se decían expertos y promovían la

libre empresa; la otra, a los aspirantes a políticos que alababan que se “concientizara” a las poblaciones en la ideología extranjera. Los dos campos estaban de acuerdo con el crecimiento. Preconizaban un aumento de la producción y una elevación constante del consumo. Y cada campo de salvadores, con su secta de expertos, siempre ligaba su propio programa de desarrollo con la paz. La paz concreta, actualmente aparejada con el desarrollo, se volvió el objetivo por excelencia. La búsqueda de la paz gracias al desarrollo hizo que el axioma se volviera no susceptible de cuestionamiento. Quien se levantara contra el crecimiento económico, no de una especie o de otra, sino en cuanto tal, corría el riesgo de ser denunciado como un enemigo de la paz. Al mismo tiempo, a Gandhi lo vieron como a un romántico, un iluminado o un cerebro descompuesto. Aún peor, sus enseñanzas se pervirtieron para fundar las seudoestrategias no violentas de desarrollo. A su paz, también, se la ligó con el crecimiento. El *khadi*, esa tela hilada y tejida a mano, se redefinió como un “artículo de consumo”, y la no violencia como un arma económica. El postulado del economista, según el cual los valores no merecen protegerse a menos que sean escasos, transformó la *pax aconomica* en un peligro para la paz popular.

El aparejamiento de la paz y el desarrollo vuelve difícil el cuestionamiento de este último. Según yo, este cuestionamiento debería ser la primera tarea de la investigación sobre la paz. Y no hay que ver un obstáculo en el hecho de que el desarrollo revista significados diferentes según los pueblos y los grupos. Significa una cosa para los directores de firmas multinacionales, otra para los ministros del pacto de Varsovia, y otra más para los arquitectos del Nuevo Orden económico internacional. Pero todos están de acuerdo en la necesidad del desarrollo, lo que dio al concepto un nuevo estatuto. A causa de esta convergencia, el desarrollo se volvió la condición de la continuación de los ideales de igualdad y democracia heredados del siglo precedente, admitiendo que éstos se inscriben en los límites trazados por el postulado de la escasez. Los debates sobre la cuestión de “quién obtiene qué” habían tapado los costos inevitables inherentes a cualquier desarrollo. Pero, en el transcurso de los años setenta, una parte de estos costos se sacó a la luz. Algunas “verdades” evidentes repentinamente se prestaron a discusión. Bajo el sello

de la ecología, de los límites de los recursos, de la toxicidad y del *stress* tolerables, se volvieron cuestiones políticas. Sin embargo, hasta este momento la agresión brutal contra el valor de uso del medio ambiente no ha sido suficientemente mostrada. Denunciar esta agresión contra la subsistencia, que está implícita en cualquier crecimiento y que enmascara la *pax æconomica*, es, me parece, el deber primordial de una investigación de base sobre la paz.

Tanto en la teoría como en la práctica, cualquier desarrollo significa la transformación de culturas orientadas hacia la subsistencia y su integración en un sistema económico. El desarrollo conlleva siempre la expansión de una esfera puramente económica en detrimento de las actividades ligadas con la subsistencia. Significa la “desincrustación” progresiva de una esfera en la que la práctica del intercambio presupone un juego de suma cero. Esta expansión se prosigue a costa de todas las otras formas tradicionales de intercambio.

Así, el desarrollo implica siempre una dependencia creciente en relación con bienes y servicios, que se perciben como escasos. Crea necesariamente un medio en el que las condiciones de las actividades de subsistencia se eliminaron y que, por este mismo proceso, se transforma en recurso para la producción y la distribución de productos mercantiles. El desarrollo impone pues inevitablemente la *pax æconomica* en detrimento de todas las formas de la paz popular.

Para ilustrar la antinomia entre paz popular y *pax æconomica*, me remontaré al Medievo en Europa. Que se me entienda bien: no preconizo en absoluto un regreso al pasado. Cito estos tiempos de antaño únicamente para ilustrar la oposición dinámica entre dos formas complementarias de paz, ambas reconocidas clásicamente. Si escruto el pasado y no tal o cual teoría sociológica es para no caer en el pensamiento utópico y protegerme de las proyecciones. Contrariamente a los ideales y los planes, el pasado no es algo que podría producirse eventualmente. Me permite considerar el presente basándome en hechos. Examino el periodo medieval en Europa porque hacia su final tomó forma una violenta *pax æconomica*. Y el remplazo de la paz popular por su contrafalsificación mecánica *-pax æconomica-* es una de las exportaciones de Europa.

En el siglo XII, *pax* no significaba la ausencia de guerras entre los señores. La *pax* que la iglesia o el emperador querían garantizar no era, en su principio, la ausencia de confrontaciones armadas entre los caballeros. Esta paz se dirigía a preservar a los pobres y sus medios de subsistencia de la violencia de la guerra. Protegía al campesino y al monje. Éste era el sentido de *Gottesfrienden* o de *Landfrienden*, que protegían lugares y tiempos particulares. Por sanguinario que fuese el conflicto entre los señores, la paz preservaba la cosecha futura y el ganado. Salvaguardaba la reserva de granos, la semilla y el tiempo de la cosecha. De manera general, la “paz de la tierra” salvaguardaba los valores de uso del medio ambiente común contra las intrusiones armadas. Aseguraba el acceso al agua y a los pastizales, a los bosques y a los animales para aquellos que no tenían ninguna otra forma de asegurar su subsistencia. La “paz de la tierra” era pues distinta de la tregua entre campos en guerra. En el renacimiento se perdió este significado de una paz enteramente destinada a preservar la subsistencia.

Con el nacimiento del Estado-nación surgió un mundo enteramente nuevo, que dio lugar a un nuevo género de paz y a un nuevo género de violencia. Tanto su paz como su violencia son igualmente distantes de todas las formas precedentes de paz y de violencia. Mientras que la paz había significado la protección de la subsistencia mínima que permitía alimentar las guerras entre señores, ahora la subsistencia era víctima de una agresión, pretendidamente pacífica. Se volvía la presa de mercados de bienes y servicios –mercados que se ampliaban-. Esta nueva especie de paz conllevó la persecución de una utopía. La paz popular había protegido de la aniquilación a comunidades auténticas aunque fueran precarias. Pero la nueva paz se erigió sobre una noción abstracta. Está tallada a la medida del *homo œconomicus*, el hombre universal, destinado naturalmente a vivir del consumo de bienes que en otro lugar otros producen. Mientras que la *pax populi* había protegido la autonomía vernácula, el medio ambiente en el que podía prosperar y la variedad de las modalidades de su reproducción, la nueva *pax œconomica* protege la producción. Firma la agresión contra la cultura popular, los ámbitos de comunidad y las mujeres.

En primer lugar, la *pax æconomica* enmascara el postulado según el cual la gente se ha vuelto incapaz de satisfacer por sí misma sus necesidades. Confiere a una nueva élite el poder de que la sobrevivencia de todos los seres sea tributaria de su acceso a la educación, a los servicios de salud, a la protección policiaca, a los departamentos y a los supermercados. De muchas maneras inéditas, exalta al productor y degrada al consumidor. La *pax æconomica* califica a los que subsisten por sí mismos como “improductivos”, a los que son autónomos como “asociales”, a los que tienen un modo de vida tradicional como “subdesarrollados”. Dicta la violencia contra todas las costumbres locales que no se insertan en un juego de suma cero.

En segundo lugar, la *pax æconomica* promueve la violencia contra el medio ambiente. La nueva paz garantiza la impunidad: el medio ambiente puede usarse como un recurso para ser explotado en vistas de la producción de bienes mercantiles y como un espacio reservado para su circulación. No sólo permite sino que anima la destrucción de los ámbitos de comunidad, mientras la paz popular los había protegido. La paz popular salvaguardaba el acceso del pobre a los pastizales y a los bosques así como al uso público del camino y del río; reconocía a las viudas y a los mendigos derechos excepcionales de uso del medio ambiente. La *pax æconomica*, por su parte, define el medio ambiente como un recurso escaso que reserva para un empleo óptimo en vistas a la producción de mercancías y a las prestaciones de los profesionales. Esto es lo que ha significado históricamente el desarrollo: al cercar los pastizales señoriales, llegó a reservar las calles para la circulación de los automóviles y a limitar los empleos deseables para los que han cursado más de 12 años de escolaridad. El desarrollo siempre ha significado la exclusión brutal de aquellos que querían sobrevivir sin depender del consumo de valores de uso del medio ambiente. La *pax æconomica* alimenta de guerra contra los ámbitos de comunidad.

En tercer lugar, la nueva paz promueve una nueva forma de guerra entre los sexos. El paso de la batalla tradicional por la dominación a esta nueva forma de guerra sin tregua es, probablemente, el efecto secundario menos analizado del crecimiento económico. Esta guerra, además, es una consecuencia obligada

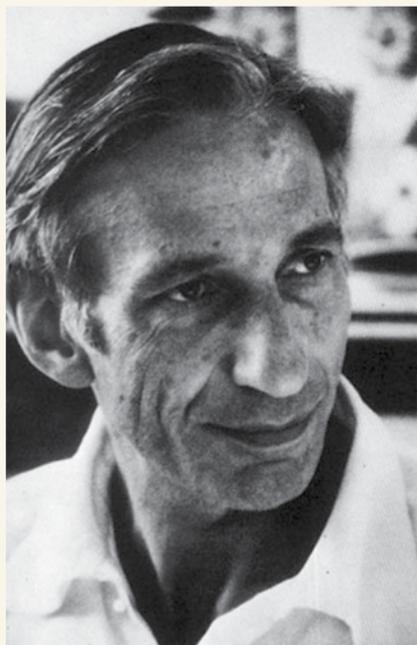
de lo que llaman el crecimiento de las “fuerzas productivas”, proceso que implica un monopolio cada vez más vasto del trabajo remunerado sobre todas las otras formas de actividad. Esto también es una agresión. El monopolio del trabajo retribuido conlleva una agresión contra un carácter común de todas las culturas que viven de la autosubsistencia. Aunque estas sociedades puedan ser tan diferentes unas de otras como lo son Japón, Francia y las islas Fidji, tienen en común un rasgo particular: todas las tareas relativas a la subsistencia se asignan específicamente a uno u otro género, a los hombres o a las mujeres. Cierto, el conjunto de faenas particulares que son necesarias y definidas culturalmente varía de una sociedad a otra. Pero, en el abanico de los trabajos, cada sociedad distribuye algunos de ellos a las mujeres, otros a los hombres, y lo hace según un esquema propio. No hay dos culturas en las que la distribución de tareas sea la misma. En cada cultura “crecer” significa, para los jóvenes, crecer en habilidad en las actividades características ya sea del hombre o de la mujer, en ese lugar preciso, y sólo allí. En las sociedades preindustriales, ser un hombre o una mujer no es un rasgo secundario pegado a humanos desprovistos de género. Es la característica fundamental de cada acción en sí misma. Crecer no significa ser “educado”, sino formarse en la vida actuando como hombre o como mujer. La paz dinámica entre los hombres y las mujeres reside precisamente en esta división de las tareas materiales. No es que por lo tanto haya igualdad entre ellos; pero así se fijan límites a la opresión mutua. Hasta en ese terreno íntimo, la paz popular limita a la vez la guerra y la amplitud de la dominación. La labor retribuida destruye esta contextura.

El trabajo industrial, el trabajo productivo, se considera como un terreno neutro, y con frecuencia se vive como tal. Se define como una actividad agénérica. Esto es cierto, ya sea retribuido o no, ya sea que su ritmo esté determinado por la producción o el consumo. Pero aunque el trabajo se considere como genérico, el acceso a la actividad está radicalmente modificado. Los hombres tienen acceso prioritariamente a los empleos retribuidos que se consideran deseables y las mujeres reciben las tareas que quedan. Originalmente, sólo las mujeres estaban obligadas al “trabajo fantasma”, pero los hombres realizan cada

vez más, ellos también, esta labor no remunerada (y, por lo tanto, no contabilizada) que da a una mercancía un valor añadido útil para su consumo, y cuyo ejemplo tipo son los trabajos domésticos. A causa de este carácter neutro del trabajo, el desarrollo promueve inevitablemente una nueva forma de guerra entre los sexos, una competencia entre seres teóricamente iguales cuya mitad sufre el *handicap* de su sexo. Actualmente asistimos a una competencia por los empleos asalariados, que se han vuelto escasos, y a una lucha para sustraerse al trabajo fantasma, que no es retribuido ni capaz de contribuir a la subsistencia.

La *pax æconomica* protege un juego de suma cero y le asegura un progreso sin obstáculos. Todos están obligados a entrar en el juego y a aceptar las reglas del *homo æconomicus*. A los que rehúsan adaptarse al modelo dominante se les llama enemigos de la paz y son desterrados o educados hasta que se conforman. Según las reglas del juego de suma cero, tanto el medio ambiente como el trabajo humano son apuestas extrañas; lo que un jugador gana, el otro lo pierde. Ahora la paz sólo responde a dos acepciones: la del mito según el cual, por lo menos en economía, dos y dos un día darán cinco, o la de la tregua y el atolladero. El desarrollo es el nombre que se da a la expansión de este juego, a la incorporación de una cantidad cada vez mayor de jugadores y sus recursos. En consecuencia, el monopolio de la *pax æconomica* sólo puede ser implacable; y debe existir una forma de paz diferente de aquella que está emparejada con el desarrollo. Hay que admitir que la *pax æconomica* no está desprovista de ciertos valores positivos –las bicicletas se inventaron y sus piezas desprendibles circulan en mercados diferentes de aquéllos en los que antaño se negociaba la pimienta–, y que la paz entre las potencias económicas es por lo menos tan importante como la paz entre los señores de la guerra de antaño. Pero el monopolio de esta paz “desde arriba” debe cuestionarse. Formular esta apuesta es lo que me parece hoy la tarea fundamental de la investigación sobre la paz.

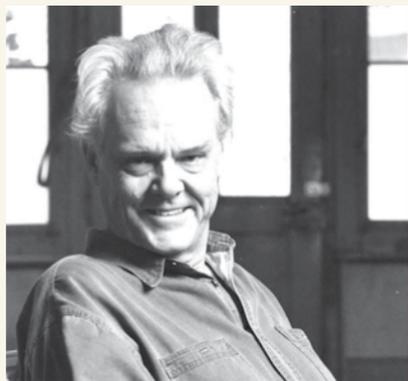
El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos, de Iván Illich, se terminó de imprimir en octubre de 2014 en los talleres de Amaquemecan. La edición consta de 1000 ejemplares impresos sobre papel *cultural* de 90 gramos; en su composición se utilizaron tipos Berkeley Oldstyle de 10 y 14 puntos



Iván Illich

Vivir con lo elemental, sólo con lo indispensable, y reducir al mínimo la multiplicidad de los espacios, ésa es la lectura que realiza Iván Illich de la choza en la que vivió Mahatma Gandhi, conformada por siete habitaciones que cuentan con lo suficiente para cubrir las necesidades inmediatas. Este lugar proclama un símbolo de amor e igualdad, que se explica en “El mensaje de la choza de Gandhi”.

Este libro presenta, además del texto mencionado, dos escritos importantes en la filosofía de Illich (“El arte de habitar” y “Por un desacoplamiento de la paz y el desarrollo”), que pretenden acercar al lector a las ideas del gran pensador dalmata; gracias a su análisis profundo se puede observar en la actualidad la verdadera anatomía de las civilizaciones modernas.



Jean Robert

Nació en la Suiza francesa. Estudió y practicó la arquitectura en Suiza y Holanda y estudió urbanismo en Amsterdam. En 1972, se estableció en México, donde ha sido constructor de sanitarios ecológicos secos, profesor universitario, articulista y autor de varios libros. Trabaja actualmente en un ensayo sobre la obra de Iván Illich.