

El descuartizado resucita

Una historia trunca y fragmentaria del cuerpo
y la urgente construcción colectiva del saber¹

Ramón Vera-Herrera

Éste es un alegato en favor de la construcción colectiva del saber, de la inescapable urgencia de hacer de esta construcción (a varias puntas) algo consciente, vital, multiplicante. Hay una idea muy subversiva que contradice la centralidad del pensamiento que quiere ordenar a los otros, que pretende monopolizar el tipo mismo del pensamiento de los demás, que pretende obtusamente normar y vigilar desde lo más profundo del cuerpo hasta lo más político del quehacer social, desde la subsistencia al gobierno pasando por la salud y las estrategias de producción de alimentos, desde el embarazo y el nacimiento hasta la manera de sintonizar con la muerte o decidir vivir la propia muerte, desde la sexualidad hasta la posibilidad de enseñarnos mutuamente en una relación donde nadie sabe quién es el maestro y quién es el estudiante. Esta subversiva idea es la de pensarnos como un vasto nosotros que no es plenamente sino cuando le damos sentido en común a lo que sólo entre todos vislumbramos, a todo lo que somos juntos. Esta construcción colectiva no es sino la concreción más subversiva, más imaginante, más comunal, más libertaria de mucho del

¹ Primero que nada, agradecer el cariño, el empuje y la entereza de Jean Robert para seguir adelante con este Encuentro a pesar de todas las dificultades propias de un evento de esta magnitud. Sé que el esfuerzo fue colectivo y que muchas compañeras y compañeros colaboraron. Sé que sin Jean, que como dice Gustavo Esteva, es el lector más asiduo de Iván Illich, este evento habría tenido mucho más huecos y ausencias imperdonables. Le agradezco también a Jean, a Coti Papahiu, a Gustavo Esteva y a Soledad Jiménez, el que se hayan empeñado en que yo estuviera.

cuerpo conceptual, del soma sudoroso de tantas nociones, intuiciones, estructuraciones, sistematizaciones y sugerencias presentes en la vastedad de la obra de Iván Illich, obra posible porque recogió mucho de estas vivencias, testimonios, experiencias, aparatos teóricos e historias y narraciones de las comunidades.

Sin duda alguna, Iván Illich encarnó al *dichter*, ese personaje que, como dijera Elías Canetti, encarnaba uno de los oficios más antiguos de la humanidad: ser un narrador, un trovador (que busca, rejunta, encuentra y vuelve a compartir) y como tal sentirse responsable de construir sentido y al mismo tiempo dudar de poderlo hacer, por lo que insaciablemente busca, indaga, investiga y pregunta. Así, el *dichter* se convirtió desde el fondo de la humanidad, en portador de las luces, en una especie de catalizador de la construcción colectiva del saber. Esta construcción colectiva es la creatividad social, es la convivialidad (Canetti, 1976).

Los fragmentos que siguen, son entonces unas veinticinco fotografías en movimiento que se van asomando como desde un proyector de diapositivas. Incluso podríamos comenzar a leer desde cualquier fragmento, como uno ve las fotos dispuestas en la mesa en un orden planteado por la atracción.

Uno

En un sistema-mundo que impone la fragmentación, el individualismo y el aislamiento como pre-requisito para relacionarse con nosotros, una buena subversión es abrir por doquier espacios de diálogo y reflexión conjunta. No tenemos por qué estar solos. Juntémonos a pensar, juntémonos a vivir, haciendo la crítica de la cotidianidad. Que Illich haya desnudado el monopolio radical que el pensamiento industrial detenta

sobre las acciones y modos de pensar, imaginar, encarar y resolver problemas y plantear soluciones —es decir, que no podamos imaginar otros modos de pensar que no son industriales—, nos habla de un Iván Illich para el que era clarísimo que lo industrial violentaba las escalas naturales (y si planteaba poner límites, no se trataba de un conformismo prudente sino de buscar, reconocer y descubrir los umbrales arriba de los cuales una acción, una serie de procesos comenzaban a ser contraproducentes, es decir nocivos. Esos umbrales, fue muy enfático Illich, eran naturales. Uno de estos umbrales son las relaciones humanas. Transpuesto el umbral de las fragmentaciones, separaciones, enajenamiento y aislamientos, cualquier forma de relación se vuelve nociva. Por eso regresar a las relaciones directas, cara a cara y de viva voz es tan sano y potenciador. Por eso abrir espacios de diálogo por todas partes y a todos los niveles es recuperar lo más vital de la condición propia —autodefinirnos y darnos cuidados propios. Si esa condición es compartida, significa que los otros buscan esa misma relación significativa. Estamos entonces en una sociedad convivial. Algo que no es de una vez y para siempre, sino un algo que requiere vez tras vez del esfuerzo de construcción. Algo que requiere vez tras vez de nuestros cuidados. La convivialidad se inaugura en cada nuevo intento de relacionarnos, o no será (Illich, 1974).

Dos

Decía Gian Battista Vico que tal vez el término humanos nos venía del término *humus* (suelo) (y por extensión humo, cenizas) porque éramos los únicos animales que celebraban rituales funerarios (*humare*) para quienes habían muerto, guardando a los difuntos en la memoria para que siguieran viviendo en nosotros (Berger, 1999). John Berger va

más lejos y afirma que nuestros muertos son nuestra imaginación, y que no importa si los imaginamos o ellos vienen a visitarnos; lo que importa es que haya un vínculo estrecho entre ellos y nosotros (Berger, 1984). Me sigue sugiriendo mucho que estemos conmemorando la muerte de Iván Illich y que al hacerlo seamos realmente los humanos radicales de los que habla el título del Encuentro aunque reneguemos del término humanismo o pensemos que es tiempo de rebasarlo. Lo realmente importante es que por un lado transgredimos la noción normativa del cuerpo médico anatómico iatrogénico, diseccionado, porque trascendemos con nuestro tejido de palabras el umbral de la muerte y nuestra imaginación futura, y por el otro estamos construyendo saber, sentido colectivo, a partir de alguien que, muy supuestamente, ya no está entre nosotros.

Nuestro cuerpo entonces es mucho más que lo que la medicina reconoce o determina autoritariamente que debería ser: nuestro cuerpo con toda su *propiocepción* (o para decirlo con Iván Illich, nuestra *autocepción*) es sensación corporal interior, pero también lo que la gente llama subjetividad, nuestra imaginación, que es un cruce de caminos entre tiempos y espacios dispares. No es posible entender la corporeidad sin entender la infinita relación entre el tiempo de la conciencia que rejunta y comparte, que asocia y relaciona (al interior de cada uno de nosotros) y entre todo el cuerpo social.

Tres

La saga del cuerpo que indago e investigó Illich, la ha recuperado con gran amor por el saber Jean Robert. El siguiente es un fragmento de su lúcida sistematización. Su investigación recupera nuestra íntima trama de sensaciones propias que se opone a la dictaminación de los

otros, de los aparatos de control, sobre nosotros. Dice Jean:

Desde que Illich elaboró el programa de una historia del cuerpo, sus criterios han cambiado.

“Mi campo de investigación se ha hecho más preciso”, dice Iván. “Hoy me concentro en aquellas fuentes históricas que dan testimonio de lo que llamo la *autocepción somática* peculiar a una época. Menos preciso, mi propósito inicial era entender “el cuerpo” como la expresión más típica de la experiencia propia de determinado tiempo. Hoy, se ha transformado en lo que llamo una *somática histórica*. Con este término designo una investigación del referente somático de la “primera persona del singular”: la carne y la sangre, la *sub-stancia* de la palabra que dice “yo”. Trato de recobrar la presencia experimentada hacia la cual apunta ella o él quienes dicen “yo”. Me enfoco en las características de la presencia sentida a la cual el hablante atribuye lo que dice o hace”.

Es algo que sólo puede ser entendido por *mímesis* y por lo tanto permanece opaco a las investigaciones humanísticas categóricas.

Quiero contribuir a una *historia del cuerpo* que parta de la autopercepción o *autocepción* considerada como una *krasis*, es decir una mezcla proporcionada de sustancias humorales. Quiero además tomar esta autopercepción en serio y confiar en ella más que en todas otras formas de conocimiento.

Para mí, “este cuerpo que alguna vez fue” es simultáneamente el último testigo —el más central y a la vez el más primoroso— de lo que se puede encontrar en las fuentes y algo que no puede ser codificado como lo que llamamos “un texto”.

Todo parece indicar que una condición de posibilidad del tipo de historia que se volvió canónico es la desencarnación cultural.

Esta desencarnación cultural es muy clara en la aséptica y despersonalizada manera de proceder de la medicina moderna que trata a los individuos como cosas que hay que reparar, como cápsulas que contienen males que hay que desterrar, como tubería que hay que reconectar, sin que exista una relación real con la historia propia integral de la persona “enferma”. Es también algo que ocurre en la educación cuando cada “alumno” es visto como receptáculo que hay que llenar, como un pizarrón o “cuaderno en blanco” que hay que escribir. Prosigue Jean Robert hablando de Illich:

Este cuerpo “que fue una vez”, el cuerpo efervescente que fluye y borbolla, se derrama y chorrea, tuvo que desaparecer de una cultura cuya estructuras, **taxis** (orden vital) y textos han caído bajo control gubernamental.

La búsqueda de Illich del “cuerpo auto-percibido” de otras épocas hubiera podido limitarse a ser una retrodicción, es decir una historia que hace de los hechos pasados antecedentes del presente: una historia que culminaría, por ejemplo, en la aceptación y la auto-atribución de un cuerpo diagnosticado, en otras palabras: en una desencarnación del yo humoral.

Aunque estaba basada en un texto, la liturgia del primer milenio cristiano interpretaba todo discurso doxológicamente, como una expresión de la Encarnación del Verbo. Illich mostraba luego a sus oyentes que, en el segundo milenio, esta liturgia tuvo que ser silenciada para permitir que la vivacidad de la naturaleza humoral cediera el paso a las leyes naturales.

“La historia del tejido del **texto** (término cuyo sentido original es tejido) y la del tejido de la carne me parecen paralelas”, decía Illich.

Apelando a esta noción presente en Illich, es que en este escrito nos atrevemos a plantear que la contradicción más radical al cuerpo diseccionado normado desde fuera, que obedece y acata las disposiciones de la estructura de procesos alienantes y dislocantes de la enormidad que somete, vigila, controla, despoja, fragmenta y explota a las personas y las colectividades, es proponer un nosotros que no es si no entreteje con otros, un cuerpo que apela a su interioridad para reclamar tiempos y lugares dispares en un solo ente imaginante que con otros potencia todavía más su imaginación arrebatada, pero también productiva, creadora, y por eso política y transformadora. Dice Iván Illich:

“Sólo puedo mostrar mediante un ejemplo como debemos trascender las huellas escritas para que nos revelen la *sustancia humoral* de la “presa”, en este caso el flujo de la carne en la época de Newton o de Bach”.

“Alguien que conozca mejor que yo la historia de las matemáticas podría construir un argumento convincente sobre la matematización de la carne y de la sangre y establecer un paralelismo entre el “dx/dy” del cálculo inventado por Newton y cambios conceptuales comparables en la historia de la percepción del cuerpo”.

“En esta tela rebozante de sustancias, en este *textum*, *textil* de la Historia, trato de leer la historia del cuerpo que aparece en los *textos* que encuentro en las bibliotecas”.

“Sin esta inmersión en la materia, en esta *hylè*, todo intento de hacer una historia del cuerpo es llano, insípido. Este entendimiento fue lo que me llevó a la *somática histórica*, es decir a reflexiones críticas en tanto a la capacidad del historiador de recobrar el sentido de testimonios sobre las cualidades y diferencias en la jugosidad del cuerpo que es peculiar de determinada época”.

“Al traducir sus expresiones, no tengo dificultades en decir que se referían a su carne: de hecho, sería más apropiado designar lo que llamé la *historia del cuerpo como historia del yo encarnado*”.

“Eso me indujo a buscar una palabra que evitara estas confusiones y encontré la palabra griega *sôma* que significa más el cuerpo vivido que el cuerpo visto —en adelante escrita *soma*— y a hablar del *carácter* o *estilo somático* peculiar a determinada época histórica”².

Cuatro

“Si alguno puede jactarse de ser indígena en el territorio mesoamericano, éste es el tlacuache”, escribe Alfredo López Austin para presentar a su compadre, un heredero de marsupiales precenozoicos muy esparcidos por el mundo. Este animalejo, con los siglos se avino a ingerir de todo: “pequeños mamíferos, aves, huevos, anfibios, culebras, tubérculos, maíz”, vamos, hasta carroña. Una de sus salidas más taimadas es “hacerse el tlacuache”: caer exánime frente a sus enemigos con la lengua de fuera, los ojos vidriosos, en una muerte aparente”. Su fama grande le viene de haber sido quien robó el fuego para los humanos, al igual que roba en las sementeras, en las trojes, destapando el corazón del maguey para robar el aguamiel. Así, es una figura central en la tradición religiosa mesoamericana y hay mitos donde se afirma que resucita aun después de haber sido descuartizado.

² Todo este pasaje es parte de un escrito de Jean Robert sistematizando manuscritos recientes de Iván Illich. El texto, no publicado, se llama “Anotaciones de Illich sobre la historia del cuerpo” (elaborado a partir de notas encontradas en la computadora de Iván Illich, resumidas y traducidas del alemán por Jean Robert). Estos comentarios de Illich eran sobre todo en torno a la obra de Carolina Bynum, “Warum das ganze Theater mit dem Körper?” (¿Por qué tanto teatro con el cuerpo?), *Historische Anthropologie*, 4, 1996: 1-33.

Qué imagen más notable (que entrelaza a Prometeo y Epimeteo) porque es al tiempo la imagen de los saberes que juntos forman el cuerpo de un animalejo innoble y borrachín, desmadroso, simpático y sumamente lúcido, que como trovador le brinda el fuego a los humanos, pero también es la imagen de la esperanza de la reconstitución, de la regeneración como Illich planteaba. Sí, el descuartizado resucita, como el cuerpo propio sentido desde dentro de la madre primigenia que pulsa de vida propia que pronto será otra y que al mismo tiempo será ella misma para siempre porque lo que nace es la trascendencia más vasta de una misma. Y ella, esta madre, es todas las madres. Lo descuartizado resucita, como los saberes locales ancestrales y modernos, vivos en los espacios invisibles para el poder (que son los propios).

Y la cosmovisión mesoamericana es a la vez una cosmovisión que reivindica la somática humoral, el intercambio perpetuo de flujos y energías, y a la vez es un planteamiento que apunta a reivindicar que el mundo se construye entre los todos que somos, entre todo lo que es y se complementa para ser: todo es todo el tiempo, y podemos encontrar el orden de esto, parece decirnos la sabiduría mesoamericana (López Austin, 1990).

Cinco

¿Se han puesto a pensar en la blasfema pero sugerentísima idea de una Trinidad católica basada en la Madre, el Hijo y el Espíritu Santo? ¿No hace mucho más sentido que como la liturgia oficial lo plantea ahora? Si padres y madres sintonizáramos con esta idea, podríamos recibir a nuestros bebés con más cariño y vastedad profunda, porque entenderíamos mejor lo que nos toca a unas y otros.

Seis

Alguien preguntaba de algún fractal que pudiera invocarse para reproducir las experiencias alternativas, propuestas como los caracoles zapatistas. Pienso en la idea del rizoma botánico de muchas plantas que teniendo un tallo horizontal, desarrollan raíces bajo la tierra mientras avientan ramas hacia afuera, reproduciéndose vertiginosamente en extensión. Por supuesto, Gilles Deleuze y Félix Guattari extendieron esta idea a la expansión del pensamiento donde la organización de los elementos no sigue líneas de subordinación jerárquica —con una base o raíz dando origen a múltiples ramas, como en la imagen de un árbol jerárquico—, sino que cualquier elemento puede afectar o incidir en cualquier otro, de manera horizontal. Estoy convencido de que en una propuesta convivial con relaciones directas, reales, significativas, la construcción colectiva del saber se extiende, casi que por contagio de un espacio de diálogo a otro, rizomáticamente (Deleuze y Guattari, 1980).

Siete

Más que a un empirismo, el razonamiento colectivo, vasto y sugerente del consejo de ancianos de la tribu mayo-yoreme de Cohuirimpo, en Sonora, México, parece obedecer a una lógica deleuziana que no hace eco de la profundidad o arborescencia de una imagen, intuición o concepto, sino de su vastedad, de su alcance en reverberaciones y sugerencias. El cuerpo (en este caso el cuerpo del pensamiento, reverbera casi sin límite y su vastedad es su alcance real). La suya es una noción rizomática como las plantas del desierto de Sonora.

Pero ellos no han leído a Deleuze ni a Guattari. El suyo es un pensamiento que viene de lejos en el tiempo y sigue bien pese a que lo arrinconan monocultivos de trigo, siembras experimentales de maíz transgénico, granjas industriales de cerdo y camarón, y fábricas de piensos para pollos, cerdos y camarones. Pese a ese desierto agroindustrial, y pese a la represión y la corrupción desatadas en su contra, los ancianos y ancianas de la tribu reflexionan sobre el mundo cada semana en asambleas especiales donde producen un poético y radical manifiesto de cómo comportarnos en el mundo, una justa y respetuosa manera de convivir y de gobernarnos entre todas y todos, pese al abismo, en una hermosa resistencia epistemológica y de ética. (Estos ancianos y ancianas están solos con las mujeres jóvenes y los niños porque los hombres se embarcaron en su viaje de jornaleros a Estados Unidos, otros son soldados de la delincuencia, cayeron en la droga y los asaltos locales para ir pasando, están en la cárcel por resistir las fumigaciones o fueron muertos por las guardias blancas que no les permiten tocar ni un haz del trigo que les restriegan en la cara).

Lo siguiente es un ejercicio para lo que ellos llaman “el cuerpo del pensamiento” que practican contestándolo diferente vez tras vez (Colectivo Coa, Ojarasca, GRAIN, 2011)³.

El pensamiento y sus afinidades

Para ser sabios y libres, es el cuerpo del pensamiento lo que debemos cultivar, del mismo modo en que cultivamos el universo que nos pregunta:

³ Ver *Una espina es un bosque de advertencias*, pensamiento del consejo de ancianos de la tribu mayo-yoreme de Cohuirimpo, Sonora.

En qué se parece tu pensamiento a los millones de estrellas que anidan en el cielo.

En qué se parece tu pensamiento al viento de la tarde.

En qué se parece al sol que alumbra y nos da vida.

En qué se parece a un águila en vuelo.

En qué se parece a las arenas infinitas del desierto.

En qué se parece tu pensamiento a las olas del mar.

En qué se parece tu pensamiento a la tempestad.

En qué se parece al rayo

En qué al relámpago.

En qué se parece tu pensamiento a una barranca.

En que se parece a las piedras.

En qué se parece a una montaña.

En qué se parece a los manantiales.

En qué se parece al vapor que se levanta.

En qué se parece a las nubes pasajeras.

En qué se parece tu pensamiento a la lluvia fina.

En qué se parece a un río caudaloso.

En qué se parece al horizonte.

En qué se parece tu pensamiento al bosque.

En qué se parece a un árbol.

En que se parece a la vegetación.

En qué se parece a una flor.

En qué se parece a la tierra reverdecida.

En qué se parece tu pensamiento a una milpa sembrada.

En qué se parece a los granos del elote.

En qué se parece tu pensamiento a un pantano.

En qué se parece a un hombre y a una mujer que se aman.

En qué a tu esqueleto que camina sobre la tierra.

Con el deseo de alcanzar la estrella de la noche que se convierte en mañana.

En qué se parece tu pensamiento a tus cabellos.

En qué se parece a tu corazón que late.

En qué se parece a la sangre que corre por tus venas.

En qué a tus pasos.

En qué a tus brazos.

En qué a tus manos.

En qué a tus veinte dedos.

En qué se parece tu pensamiento a la distancia de tu voz.

En qué se parece tu pensamiento a tus labios.

En qué se parece a tu lengua.

En qué se parece a tus ojos.

En qué se parece a tus pestañas.

Porque así como el oído es el paladar de la palabra, así las pestañas son como una desnuda ramada bajo la cual tus ojos, sin moverse, llegan con su mirada hasta los confines mismos de ese universo que nos pregunta. Entonces nosotros, que andamos por el mundo como esqueletos encarnados de ese cuerpo del pensamiento que es la vida toda, que es la historia de todos los linajes de donde nacen frutos, formamos la comunidad, la asamblea, que es también la desnuda ramada, trenzada de la desnuda palabra, porque a los *yoreme* no nos gusta la palabra adornada sino la palabra directa, profunda y vasta que vaya y venga como esa mirada, sin necesidad de movernos de nuestro sitio.

Pero todos somos anivelados. Entonces decimos que más vale tener la razón que ser presidente de la república. En el altar del universo siempre hay dos velas prendidas, la libertad y la vida. El cuerpo del

pensamiento del que hablamos siempre tiene que cuidar que esas dos velas sigan encendidas. Por eso la rebelión a los tiranos es obediencia a la verdad. La rebeldía contra la injusticia no viene de la corrupción del sentido jurídico, al contrario, arranca de su exaltación. Del pueblo una pequeña rebeldía, de vez en cuando, es medicina necesaria para el establecimiento de un buen gobierno (Colectivo Coa, Ojarasca, GRAIN, 2011).

Ocho

Para los wixaritari (o huicholes) Nakawé es la mujer madre, amante, hermana, hija (no sólo madre) que da sentido y flujo de vida al mundo a partir de la sangre menstrual. No es para los huicholes algo sucio la sangre de la mujer, al contrario, reverencian el hecho y viene de Nakawé todo un río de vida y narraciones de peregrinajes, caminos, destinos y cultivos, iluminaciones, historias plasmadas en retablos de chaquira o estambre.

Nueve

En los últimos veinte a treinta años, el horizonte de las luchas se hizo más vasto y diverso que nunca antes. La figura total del embate del capitalismo comienza a hacer sentido gracias a una visión por abajo, surgida de las comunidades rurales y las barriadas urbanas que lo sufren, y a que diversas personas y grupos por todo el continente, atentos a esa visión, la fueron sistematizando. Y es que la “globalización” (junto con su control brutal, su concentración extrema, su arrasamiento de las relaciones, su invasión de todos los ámbitos y su violencia hacia la diversidad) también propició, inesperadamente, un

panorama que antes no veíamos. La gente pensaba que sufría sola las condiciones de devastación, despojo y opresión: que su lucha era única, que su historia era única. Pero todas las historias están relacionadas. Todas las luchas están relacionadas. Saber que otras personas sufren y luchan contra las mismas condiciones ha fortalecido un modo de pensar, actuar y vincularnos con mayor perspectiva, lo que renueva los antiguos modos de la lucha y procrea nuevas estrategias. Entre quienes resisten, se generaliza el pensamiento horizontal (construir saber en colectivo), los vínculos directos. Se “cortocircuita”.

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

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

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

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

comunidad en las urbes⁴.

Diez

En la tradición indígena mesoamericana, la idea del cuerpo no es la del cuerpo iatrogénico, diseccionado que inventaron los médicos destazadores de la antigüedad que hacían autopsias. Es en cambio un ente integral e integrado que ni siquiera se puede dividir en cuerpo y alma o espíritu o aura sino que es una especie de energía que actúa y que es materia en lo más denso y se difumina o reverbera en su emanación más lejana. Es un punto de equilibrio momentáneo entre el proceso o trayectoria y la condición o posicionamiento: cristalización o flujo. Heisenberg estaría muy sorprendido de esa noción.

Hay sin embargo varios planos de esa corporeidad momentánea. Una es la propia, que asume más el nosotros que el yo, y que es una con la tierra y el agua y los flujos de adentro y afuera y por eso hay no sólo una aceptación de cómo se transforma nuestro ser en caca, sangre menstrual, orina, semen, saliva, moco, lágrima, jugo gástrico, porque todo está vivo. La idea de la pulcritud sanitarista es totalmente ajena⁵.

⁴ Ver Ramón Vera-Herrera, "Por qué reivindicar la construcción colectiva del saber", en Gustavo Esteva (coordinador), *Repensar el mundo con Iván Illich*, Casa del mago, 2012. Todas las citas de las comunidades son frases de un sujeto colectivo que remacha su palabra en las reuniones del Congreso Nacional Indígena y la Red en Defensa del Maíz en México. Estas citas fueron recogidas y sistematizadas por el Colectivo por la Autonomía (Coa), la Red en Defensa del Maíz y Ojarasca en "Herramientas para sembrar autonomía", cuaderno 31, *Biodiversidad, sustento y culturas* 64, abril, 2010.

⁵ Ver *Los mitos del tlacuache* y *El conejo en la cara de la luna* de Alfredo López Austin.

Once

El filósofo Giordano Bruno, que de algún modo es responsable de sistematizar la idea de la reverberación, de todo conectado con todo, y que es sin duda uno de los antecesores del pensamiento radical contemporáneo, no dejaba de anotar que los héroes de Homero no veían CON los ojos, sino EN los ojos. Ése su ser de frontera, su ser de lente filtradora, nos habla de la importancia del cuerpo más vasto; ése no normado ni castrado, cosificado o mercantilizado por la institución médica. Leonardo da Vinci nos decía: la persona ES lo que aloja, lo que mira (Bruno, 2007).

Doce

El primer día me sorprendí cuando supe que Alfonso Reyes insistía en que todo lo sabemos entre todos o algo así, como nos contó Braulio Hornedo.

Emeterio Torres, un sabio wixárika, insiste siempre en que “sólo entre todos sabemos todo”.

Trece

Me gustó mucho recordar las palabras de la mayor Ana María que dijo alguna vez, “somos iguales porque somos diferentes”, lo que hizo eco o coincide maravillosamente con una frase de Marx que dice: “el primordial principio revolucionario es que todos y cada uno somos centro único de nuestra experiencia, y así, nos igualamos en que somos diferentes” (Berger, 2011). Por eso hay que insistir: **todo rincón es un centro.**

Catorce

La idea de los pueblos es entonces la idea del NOSOTROS. **Nunca más un México sin nosotros**, ese lema que recorrió el mundo como la propuesta más fuerte del Congreso Nacional Indígena, era en realidad algo mucho más vasto que insistir en que no podía haber un México sin indígenas. Era insistir en que el ámbito del nosotros estaba ausente, el ámbito de la comunidad estaba ausente. El ámbito illichiano de la convivialidad.

Quince

Dice Borges que en toda palabra yace dormida una metáfora, una imagen poética que en su origen intentaba abarcar relaciones, experiencias. Así, por ejemplo, *considerar* no era sino ver el panorama completo, “poner en relación con las estrellas”.

Decimos una palabra y armamos argumentos con ella y el entendimiento que de esa palabra tienen los otros contradice o le da la razón a la historia oculta de un término que a veces es nuestro enemigo y nos roba el sentido de lo que queremos dar a entender. Otras veces es el poder, abiertamente, quien secuestra el sentido de las palabras hasta que terminan borradas o podridas. El estudio del lenguaje es profundamente político, y es urgente emprenderlo.

Sorprende que el término *alumno* signifique llanamente aquel que no tiene luz, a quien había que imbuir con la luz de Dios, según pensaban los primeros educadores “profesionales”, los monjes de la Edad Media. Que la educación se haya convertido en un poder y haya utilizado esta noción paternalista de iluminar a quienes viven a oscuras nos habla de los vericuetos históricos de la dominación. Develar la historia de las

palabras individuales y del lenguaje como un todo muestra el devenir de relaciones igualitarias o de dominación y nos deja ver que el lenguaje es un proceso social, histórico.

La epistemología y la lingüística contemporáneas (de Mijail Bahjtin, a Deleuze, Foucault, Barthes, George Steiner y hasta a Iván Illich que habría estado de acuerdo añadiendo que es nuestro ámbito de comunidad más vasto y menos reconocido) y muchas claves que otorgan narradores y poetas de todas partes, enfatizan más y más la idea de que vivimos EN el lenguaje o, más radicalmente, que *somos* el lenguaje, que nuestro ser social, nuestras relaciones todas, son eso que llamamos lengua (o cultura, o comunicación) y que el significado que aflora en estas relaciones, cuya construcción paulatina no cesa, es un tejido de saberes compartidos que nos da identidad. Sepámoslo o no, la construcción del saber siempre es colectiva y cambiante. En esta construcción, el lenguaje no es una cosa, ni una esencia. Tampoco un medio para comunicarnos, como antes se decía. Es en todo caso un ojo de huracán, un cruce de caminos donde se juntan todas las historias, explícitas o asumidas, volcadas en un momento dado o a lo largo de los siglos.

Dieciséis

Entender la maraña de relaciones perversas entre dineros, proyectos, políticas y estafas corporativas o gubernamentales, hace que hoy la gente sea más reticente del “desarrollo” como un concepto abstracto y universal, y se niegue a un bienestar de corto plazo. Muchas comunidades saben muy bien que recibir dinero para proyectos por parte del gobierno, de las agencias nacionales o internacionales, de las

corporaciones, puede sumirlos en una servidumbre (ataduras semejantes a las de las antiguas haciendas) de nivel global.

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

Hoy las comunidades vuelven a la integralidad y saben que con proyectos aislados no es posible resolver tantos problemas entrecruzados. Buscar la solución a un solo asunto agrava la maraña y mina los esfuerzos de la gente. Para los pueblos todo está relacionado, todo tiene que ver con todo: los bosques con el manejo del agua, los suelos, los cultivos propios, las asambleas, las autoridades. “Los proyectos aislados no sirven”, dice la gente. “Sólo nos fragmentan más” (Vera-Herrera, 2012).

Diecisiete

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

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

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

Una reflexión que resalte las relaciones que privan en el territorio propio, en el espacio de acción, no sólo reflejará las condiciones actuales, sino las historias individuales y colectivas de ese territorio. Dicen los mayores: “El territorio es el balance que hemos logrado en siglos o milenios de relación con la naturaleza”. Cuando llegan funcionarios a promover políticas ajenas y dicen que le van a ayudar a la comunidad a “reordenar el territorio” para “expandir las capacidades productivas y ecológicas”, las comunidades indígenas se ríen. “Eso es lo que hemos venido haciendo por lo menos hace diez mil años”, contesta la comunidad. El territorio es ya un orden, un equilibrio con todo. “Nosotros sabemos cómo recuperar los suelos, dónde echar el ganado, dónde cosechar agua y cuidar nuestros ojos de agua, dónde sembrar, cómo hacer que el bosque viva y se mantenga, cómo hacer que llegue la lluvia y a dónde”.

“Hay que recordar el origen de nuestra comunidad, de nuestra región, de nuestro pueblo”, dicen los mayores. “Recordar la historia de las invasiones, de las imposiciones, del saqueo y la destrucción. Recordar la historia de las luchas de nosotros. Pero también los saberes de siempre, todo lo que la gente sabe y le ha servido para cuidar las siembras, los bosques, el agua, los animales. Hay que hacerle caso a los ancianos y a los sabios. Tenemos que repensar quiénes éramos, por qué nos quieren desaparecer y cómo vamos a defendernos” (Vera-Herrera, 2012).

Dieciocho

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

Por tanto, con leyes o sin leyes, los pueblos, naciones y tribus, las comunidades locales, refuerzan su autonomía en los hechos —y la defensa de sus territorios con autogobierno, comunalidad y resistencia ante las invasiones y despojos corporativos. Proponen que un auténtico bienestar o prosperidad sólo puede surgir de los directamente involucrados, mediante decisiones tomadas donde son pertinentes.

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

explotados, es acto creativo que refuerza la plenitud de la comunidad”, dicen los comuneros.

“Sólo con cultivos propios, con maíz nativo propio (no su versión desfigurada y transgénica comercial) cultivado por la comunidad para depender lo menos posible del mercado, podemos defender el agua, los bosques, los recursos naturales, los saberes agrícolas, médicos y otras técnicas ancestrales y actuales, y todo nuestro sistema de impartición de justicia, las asambleas y el trabajo colectivo. Sin maíz cultivado por nosotros no hay autogobierno en las comunidades. Si no existe más la posibilidad de tener maíz y otros muchos cultivos propios, nos vuelven dependientes de las compañías que diseñan y producen semillas comerciales”.

Y afirman: “La autonomía es un intento, una herramienta, como el arado, para evitar que se desgaste nuestro pacto de convivencia: lo que soñamos y logramos juntos. Es un intento por renovarlo todo vez tras vez. En la comunidad hay conflictos, como en cualquier rincón del mundo. Hay violencia. Pero uno solo está ‘podrido’, mientras que con lo que sienten, piensan y buscan los otros con cada quien, formamos comunidad” (Vera-Herrera, 2012).

Diecinueve

Una tribu de la Polinesia, los wogeo, contradice la actuación machista típica ante la menstruación de las mujeres. Sabedores de los dolores y las penurias implícitas en los ciclos mensuales de las mujeres, los hombres de la tribu se meten al mar en los mismos días en que las mujeres están menstruando y se hacen tajos en el pene que sangren lo suficiente para sintonizar con sus compañeras. La sal del agua marina les ayuda a cicatrizar (Eliade, 2001).

Veinte

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

Tal vez es muy aventurado, pero real, afirmar que es la población rural —en particular el campesinado y los pueblos indios— quienes tienen mayor claridad de todo el entramado de ataques y políticas corporativas y gubernamentales porque sufren todo el espectro.

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

Hoy, América Latina es un laboratorio de espacios de reflexión derivados del intercambio de muchas experiencias que comienzan a narrarse desde muchos rincones. Tal vez por primera vez en la historia podamos barrer el panorama completo de cómo actúa, de facto, el capitalismo en el mundo (Vera-Herrera, 2012).

Veintiuno

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

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

Para defender su territorio en toda su complejidad, los campesinos saben de la urgencia de defender la comunalidad de la tierra. “La propiedad individual de la tierra rompe los territorios”, insisten. “Hace imposible el cuidado integral comunitario del bosque y nos aparta de

nuestro cuidado del agua, nos impide recuperar los suelos, trabajar la protección contra los vientos, nos confunde el posible cuidado ganadero” (Vera-Herrera, 2012).

Veintidós

Según nos cuenta Alfredo López Austin en *Los mitos del Tlacuache*, a lo largo de su decurso histórico, el cuerpo mítico mesoamericano (encarnado simbólicamente en el cuerpo descuartizado del tlacuache de los mitos mesoamericanos de vastas regiones) asoma organizado en una gran matriz: tres mundos atravesados por cinco árboles, cuatro a los puntos cardinales, uno al centro, el tiempo-espacio superior, de los dioses, con sus nueve dobleces del cielo; el mundo humano, el tiempo de aquí, lo vivo, lo natural; el tiempo-espacio inferior, de los dioses también, con sus nueve pisos del inframundo. Y por los árboles, postes o ductos, fluyen las fuerzas o cualidades que originan y revitalizan periódica y precisamente las acciones y relaciones de la humanidad con el todo. Estas fuerzas, personalizadas y concretadas como “dioses”, suben y bajan en movimiento helicoidal estableciendo dos corrientes, una caliente en descenso y otra fría ascendente, y conforman un proceso mítico amplio iniciado en el ámbito intrascendente de los dioses, que estalla en los sucesos de tránsito de los dioses al mundo, y desemboca en el mundo humano con la incoación de todos los seres. Mito de origen en referencia al origen del mundo, es generación continua de flujos y fuerzas perfectamente calendarizados en sistemas de ordenamiento temporal tan notables como el calendario maya o el calendario mexica. López Austin cita a Pedro Carrasco en “La sociedad mexicana de la conquista, en Historia general de México de Daniel Cossío Villegas (Colegio de México, 1976):

Cada signo, cada numeral, cada día, trecena, etcétera, está asociado a una deidad que rige los acontecimientos que suceden en su momento. Es como si los dioses se turnaran para gobernar el mundo de la misma manera que los grupos humanos se turnaban para desempeñar las funciones públicas.

Estos dioses-fuerzas-tiempos, dice López Austin fluyen entonces en sucesión ordenada por todos los rincones del cosmos —el tlacuache es entendido como catalizador de este proceso— impartiendo sus peculiaridades y su dinamismo a los seres y las cosas como la primera vez. La composición de estas fuerzas se basa en la oposición de contrarios en pugna, en balance (caliente-frío/húmedo-seco/luminoso-sombrío, etcétera) presentes en toda la esfera de la acción humana. Y si bien los “dioses” transitan a todos los rincones del universo y por su composición y turno preciso de arriba conforman un mundo ordenado, sólo en estados especiales los humanos pueden acceder a ese otro ámbito y transitar entrando en contacto con dioses y difuntos, como ahora nosotros, de algún modo, con quien hoy celebramos.

La calendarización previene la presencia de los dioses, y entonces el rito es la forma adecuada de esperar y recibirlos en su tiempo y circunstancia: representados, narrados, esperados, presentes en las fechas que dan al día de su llegada su forma, su aroma y color, su dirección y riqueza, Es así un mundo de creación perpetua, pero también de permanencia concreta (López Austin, 1990).

Este fundamento, como dijimos en un principio, le da racionalidad a una idea del cuerpo que contradice la noción médica positivista del cuerpo diseccionado productor de enfermedades, y le da una fuerza de vastedad a un mundo donde todos somos nosotros más las fuerzas que se asientan en el mundo día tras día. Así el mundo es una construcción colectiva de multitud de fuerzas-energías, los dioses, y por ende la construcción colectiva del saber es algo natural. “Solo entre todos

hacemos todo”, dirían las fuerzas-dioses que visitan el mundo para darle su complejidad y promover la vida en sucesión.

Veintitrés

Es sorprendente y misterioso el tejido de los saberes de cada lugar, de cada rincón. Sólo desde el centro de nuestra propia experiencia adquiere su sentido pleno lo que sabemos, lo que compartimos y ejercemos, para cuidar la vida. Y eso es lo que somos. Todo rincón es un centro: nuestra condición, nuestro entorno, nuestras circunstancias, nuestra historia y nuestros procesos actuales, son sólo nuestros, de quienes compartimos el lugar donde existimos. Esas circunstancias propias nos hacen diferentes de los demás pero al mismo tiempo nos hermanan con los otros porque a cada persona, familia, comunidad o colectivo, le ocurre lo mismo que a nosotros. Somos iguales porque somos diferentes. Es libertaria la idea de que todo rincón es un centro.

Tal tejido de saberes, vivencias, experiencias y visiones compartidas de rincón en rincón, viene desde el fondo de la humanidad, desde siempre, desde que la memoria recuerda la memoria de la memoria, o como lo dijera una señora de algún pueblo aislado en las montañas de algún lugar de América Latina cuando le preguntaron qué tan viejo era su pueblo: “los decires van más lejos que mi memoria y no sé qué tan antigua sea mi comunidad pero ya varias veces se han muerto gentes de más de cien años”.

Los saberes que siempre están relacionados se han transmitido desde siempre generación a generación y dentro de su misma tradición se actualizan. Dice Raimón Panikkar: “mediante una nueva encarnación de las experiencias tradicionales de la humanidad es como podemos ser fieles a ellas y es, además, sólo así como podemos profundizarlas y

continuar la verdadera tradición. La auténtica tradición no consiste en la transmisión de fórmulas muertas o costumbres anacrónicas, sino en pasar la antorcha de la vida y la memoria de la humanidad” (Pannikar, 1998).

En el mundo moderno, el monopolio más total e impositivo es aquel que propone que todo método, toda práctica, todo razonamiento deben obedecer a una lógica industrial, aunque vaya contra las tradiciones y las estrategias comunes que durante milenios resolvieron la vida de la gente. Esto, que se reconoce poco, es una de las opresiones más profundas que sufrimos. Por esa lógica, el modo industrial suplanta todo quehacer, experiencia, inventiva, experimento y reflexión compartida que no siga la lógica de escala gigante y producción masiva —dañando inmensamente las escalas naturales del quehacer humano. Los métodos de la industria y las imposiciones de los técnicos, los políticos, los sistemas y los empresarios, son una barredora que puede arrasarlo todo en un suicidio planetario que no reconoce la importancia de ninguna relación, salvo la del dinero.

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

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

hasta utilizarlos contra la gente que antes les iba dando forma libre.

Que sean una mercancía los hace propensos de compra-venta. Estar certificados, usarlos como cosas, los pone a jugar como “propiedad”, en este caso “propiedad intelectual”, patentable. Al patentarse, son secuestrados del todo, y no pueden ya fluir en su eterna transformación creativa. El patentamiento es destruirlos como bienes comunes, es destruir la creatividad social. Porque es absurdo patentar todo el quehacer de una comunidad o adueñarse de los elementos que hacen la vida de toda una comunidad, un pueblo, una región. ¿Cómo es posible patentar la cultura de un pueblo? Pero se hace. Y cuando no se patentan, se menosprecian. La arrogancia académico-técnica puede considerar esos saberes “superstición, subjetividad, sentido común, ignorancia”.

Así, mucha gente los abandona y adopta el “conocimiento” de los expertos, que cuesta dinero, y que entraña también sumisiones y dependencias además de ser (en muchas ocasiones) contraproducente y nocivo porque se basa en supuestos ajenos, externos y que emparejan.

Se erosiona así la verdadera civilización popular que a contrapelo de los sistemas mantiene al mundo andando.

Porque los saberes no son cosas. Son tramados muy complejos de relaciones, muchas de ellas ancestrales, y se entreveran con la comunidad, el colectivo, la región, la circunstancia, la experiencia de donde surgen y donde se les celebra como parte de un todo que pulsa porque está vivo. A ese todo los pueblos indígenas del mundo le llaman territorio: ahí es donde los saberes encarnan, crecen y se reproducen mediante la crianza mutua, porque son pertinentes al entorno social, natural y sagrado que los creó y sigue creando. Pueden ser técnicas de

cacería, métodos de siembra, limpieza, recolección, pesca, hilado, alfarería, cocción, herrería, costura, selección de semillas o su cuidado ancestral. Formas más abstractas como cosechar agua, equilibrar torrentes, convocar lluvias, recuperar manantiales, curar los suelos, desviar los vientos, curar nostalgias, pérdidas, malos sueños, dar a luz o restañar heridas. Son actitudes de dignidad y de respeto, pero también el empeño de no dejarse oprimir. Son modos de la querencia pero también modos de equilibrar el daño, la culpa y la zozobra. Son también formas de organización y de hacer claro el trabajo y la vida social compartida, son formas de lucha y resistencia contra el olvido.

Entonces muchos pensadores y la gente común, por igual, nos damos cuenta que el saber siempre se construye en colectivo, que no es posible que sepamos nada solos, que el saber individual es imposible, porque decir saber es decir lenguaje y el lenguaje es nuestro bien común más vasto y más expansivo. Entonces vamos entendiendo que los saberes son bienes comunes libres, y que si se privatizan se rompe el sentido de nuestra vida y se pone en riesgo el propósito fundamental de dichos saberes que es fortalecer la relación natural de respeto cuidado y justicia entre las personas, las comunidades y el territorio natural donde nos relacionamos. Los saberes, contruidos expresamente en colectivo, son la base de nuestras posibilidades de resistencia y utopía. Por eso, para que sigan vivos esos saberes, debemos asumir expresamente su impulso de resistencia.

Hoy, los pueblos, las comunidades, los colectivos indígenas-campesinos, pero también los colectivos urbanos de barriadas y favelas saben que para romper los cercos hay que reivindicar la construcción propia de los saberes, el impulso a nuestro tejido común de saberes no certificados, nuestra recuperación de la historia propia, nuestro propio

diagnóstico de las condiciones que pesan sobre nuestra región, nuestros canales de confianza, nuestra creatividad social, es decir nuestra autogestión integral.

Los saberes no son cosas, son tejidos de relaciones. Son procesos. Si seguimos viendo los saberes locales como cosas nos quedamos en la nostalgia de lo que se nos pierde o nos privatizan. En cambio, si reivindicamos con fuerza comunitaria los saberes y estrategias que construimos colectivamente, la visión que vamos compartiendo más y más, el trabajo común, desde nuestros rincones que son centros será más probable defender la vida con toda su esperanza⁶.

Veinticuatro

Dice un mito wixárika del tlacuache, robador del fuego y benefactor apestoso de la humanidad:

Se la volvieron a llevar. Y bajaron dejándola ahí. Allí estaba tirada, muerta. Le habían quitado la vida, le habían quitado el fuego de su mano. Le habían quitado todo.

Muerta

Bueno, después de un rato reflexiona. Empieza a reflexionar en esto. Empieza a levantarse, a recoger sus pedacitos. De piel, de cabello, de corazón, de todo. De sandalias, de manos, de mollera, eso que es llamado corona de la cabeza. De sesos, de todo. Puso todo otra vez en su lugar. Una vez que revivió se sintió mejor. Todo estaba muy bien. Se puso feliz. Y dijo: Ah, a poco se llevaron ese pedacito que me eché dentro de la bolsa. Ese pedacito que florecía de Tatewari. [el abuelo fuego]. ¿No se lo llevarían? Buscó. Ahí estaba el pedacito. Lo sacó y comenzó a soplarle —wiwiwiwiwi (López Austin, 1990).

⁶ Ver editorial de *Biodiversidad, sustento y culturas*, número 59, abril de 2010

Veinticinco

No hay duda de que el descuartizado resucita. El cuerpo indígena, su cosmovisión, su sentido propio, su construcción de sentido a contrapelo de normatividades, violencias y justificaciones pseudo-científicas, se hace omnipresente en todos los espacios que reclama como suyos. Todo rincón es un centro. Somos iguales porque somos diferentes. Sólo entre todos sabemos todo. No tenemos que pedirle permiso a nadie para ser nosotros. Nunca más un mundo sin nosotros.

Bibliografía

- Berger, John (1999), *King: a street story*, New York: Pantheon books.
- _____ (1984), *And our faces my heart, brief as photographs*, New York: Vintage International.
- _____ (2011), *Un séptimo hombre*, México: Ediciones Sur+.
- Bruno, Giordano (2007), *Mundo, magia, memoria*, edición de Ignacio Gómez de Liaño, Jaén: Minotauro.
- Bynum, Carolina (1996), “Warum das ganze Theater mit dem Körper?“, *Historische Anthropologie* 4.
- Canetti, Elías (1976), “La profesión del escritor”, conferencia dictada en Munich.
- Colectivo Coa, Ojarasca, GRAIN (2011), *Una espina es un bosque de advertencias*, México: Ítaca.
- Illich, Iván (1974), *La convivialidad [o convivencialidad]*, México: Joaquín Mortiz.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980), “Rizoma”, introducción a *Mil Mesetas, segunda parte de Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pretextos.

Ramón Vera-Herrera. *El descuartizado resucita*

Eliade, Mircea (2001), *Nacimiento y renacimiento*, Barcelona: Editorial Kairós.

López Austin, Alfredo (1990), *Los mitos del tlacuache*, México: Alianza Editorial Mexicana.

_____ (2012), *El conejo en la cara de la luna*, México: ERA.

Pannikar, Raimón (1998), *La trinidad: una experiencia humana primordial*, Madrid: Siruela.

Vera-Herrera, Ramón (2012), “Por qué reivindicar la construcción colectiva del saber”, *Repensar el mundo con Iván Illich*, coordinador Gustavo Esteva, Guadalajara: Casa del mago.

Ramón Vera-Herrera: Acompañante de la lucha indígena y campesina por la autonomía, la soberanía alimentaria, las semillas nativas y la construcción colectiva del saber. Editor de *Ojarasca* y *Biodiversidad, Sustento y Cultura*, parte del equipo de la organización internacional GRAIN.