

# MUNDO RURAL-MARGINAL

## *Diferencia amenazada que nos cuestiona*

“Habrá que vestir luto por el hombre  
el día en que desaparezca el último iletrado”  
E. M. Cioran

### **PREÁMBULO**

#### **De qué hablaré**

Pretendo hablar del “mundo rural-marginal”, que se desdobra en función del grado de “modernidad” de las sociedades: en el entorno de los llamados *países desarrollados*, centro capitalista, el mundo rural-marginal se refugia en las aldeas de montaña, recónditas, aisladas, un tanto inhóspitas, y se expresa en la figura del pastor antiguo; en el ámbito de los llamados *países subdesarrollados y emergentes*, periferia que en parte dejará de serlo, el mundo rural-marginal halla su imagen más nítida en la comunidad indígena orgullosa de sus “usos y costumbres” tradicionales, en los pueblos indios que hacen valer su comunalismo económico, su igualitarismo social y su democracia directa tal verdadera empalizada contra la apisonadora occidental del Capital y el Estado de Derecho.

Obedeciendo a muy distintos procesos históricos, entre lo rural-marginal occidental y extra-occidental se descubren sorprendentes analogías estructurales. Pero me interesa, en particular, subrayar lo “atentatorio”, lo “disidente”, lo “insumiso” de este mundo, ciertamente amenazado, *ante* la sensibilidad “moderna”, “ilustrada”, *ante* el sujeto “racional”.

Quisiera, con este doble movimiento de escritura, evocar la crisis y decadencia de las sociedades occidentales, tal y como se refleja en el *espejo roto* de lo rural-marginal.

#### **Desde dónde hablaré**

Hablaré *por* la experiencia, como hombre que reside, desde hace más de veinte años, en aldeas de pastores, fugitivo de la ciudad y de la educación mercenaria, aferrado durante mucho tiempo a un pequeño rebaño de cabras lo mismo que a una tabla de salvación frente a la axiomática de la civilización occidental. Experiencia también de un viajero que exploraba la resistencia indígena a fin de *negarse a sí mismo*. Y hablaré desde la escritura, por haber compuesto, mirando afuera, *Desesperar* y *La bala y la escuela*, compendio de lo que quise aprehender de ese mundo periférico; y, mirando adentro, *El enigma de la docilidad*, síntesis de lo que he logrado odiar de la centralidad de nuestra cultura.

### **I) PROTOCOLO DE APROXIMACIÓN A LA DIFERENCIA**

#### **Caleidoscopio de la otredad**

Apenas ingresamos en el mundo rural-marginal, una sensación de extrañeza profunda, que linda con la fascinación pero también con la inquietud, nos embriaga irreparablemente, delatando que hemos chocado con la alteridad arrogante, con la contestación y el desafío de la *diferencia*.

Carla, para quien la existencia de las brujas es tan indiscutible como la de Dios Padre, pinta y repinta sus habitaciones de azul, a fin de ahuyentar a los malos espíritus. Crió a Petra con leche de cabra,

acostumbrándola a mamar por sí misma del animal, sus labios contra la ubre. Su hijo Maximino les hace culos a los corderos que nacen sin esfínter, operación que los Servicios Veterinarios consideran impracticable. Consigue salvarlos. Ernesto no come nada que no haya cocinado personalmente, y cuyos ingredientes no provengan de sus huertos o de su pequeña granja. Salud de hierro. Rigurosamente fiel a sus innumerables invencibles manías. Cuando la zorra empieza a merodear hambrienta por las eras, Basilio duerme al raso, con sus gallinas, y aunque llueva. No obstante, suele perderlas. Dirige el ganado como un director de orquesta a los músicos: desde un lugar elevado, sin moverse, con solo gritarles. Dicen que habla con los animales... Estuvo en la cárcel por responder con una paliza al Guardia Civil que, faltándole al respeto, le reclamó en son de burla el carné de identidad. No lo tenía, por supuesto. Un bastonazo en los morros del policía fue su forma de identificarse. Millonario, no trabajaba por dinero. Austerísimo, no cambiaba dinero por propiedad: enrollaba los billetes meticulosamente y los introducía en botes de hojalata que luego esparcía por la cambra, donde la humedad, el polvo y las alimañas se encargaban de echarlos a perder. Joaquín se trata las heridas con el mismo producto que usa para desinfectar sus corrales: “zotal”...

Las enfermedades del globo ocular se curan en mi aldea poniéndole al animal un pañuelo anudado al cuello. Las intoxicaciones, pegándole un mordisco en la oreja, para que sangre gota a gota. La meteorología se rige por la luna. Los curanderos son más estimados que los veterinarios. De modo casi unánime, se cree en el “mal de ojo”; pero son muchos los que niegan la existencia de las bacterias, de los virus y, en general, de cualquier enemigo no-visible de la salud. Si el día de San Antón no se le hace una hoguera al benefactor de los animales, habrá muertes en el ható con toda seguridad. El tétanos es una serpiente que le entra al hombre por un pie, le crece dentro y, por fin, se come su cerebro. Un hueso de conejo lanzado al aire determina, según como caiga, el sexo del niño que habrá de nacer. Igual que existen los curas, existen los demonios: cuestión de fe. Las puertas que chirrían barruntan lluvia. Un partido político que gana las elecciones es como una oveja vieja que tenemos que cebar para sacrificarla y hacer chorizos. Cuando por fin engorda, come muy poco y ya casi no supone gasto. Nos conviene que el partido en el gobierno sea siempre el mismo, una vez cebado con nuestros dineros; pues, si entra otro, nos robará como aquél, para engordar a su gente, que llegará flaca y con hambre. Hay una nube rechoncha, llamada “la tonta Baltasara”, que aparece por levante y anuncia tormenta para el día siguiente. Por cierto, la última “tonta Baltasara” resultó ser un incendio. El interés de los doctores es hacer muchas recetas, pues tienen comisión en la farmacia. Me lo cuenta Alejandro: “Un pastor leyó una vez, en un libro muy antiguo, de cuando se sabían todas las cosas y las letras se adornaban con dibujos, que, andando el tiempo, la tierra entera se convertiría en un desierto. Y debe ser verdad, por lo antiguo que era el libro y lo elegante de los dibujos”.

Para los indígenas de América del Sur, todos los seres, humanos y no-humanos, todos los entes, son “gente”, tienen “alma” y mantienen entre sí relaciones de igualdad y de fusión, por lo que, en rigor, *no existe la Naturaleza*. Los zapotecos de Juquila Vijanos no quieren que el Mal Gobierno les certifique la propiedad privada de las fincas que, de hecho, trabajan individualmente porque “la tierra no puede tener dueño”, “venderla es como vender a la propia madre” y la Comunidad sufriría si un hermano decide mercantilizar su parcela. El dios de la productividad, **Bada’o Bzan**, castigó a todos los pueblos de la Sierra Juárez de Oaxaca, con varias y sucesivas plagas de langosta, en la tercera década del siglo XX, enojado por la actuación de un indígena, que recurrió a la Justicia mexicana, a la ley positiva del Estado, para resolver sus problemas conyugales, en lugar de solicitar el auxilio y la intervención de la Comunidad. Falló él, por confiar en una instancia externa y extraña; y fallaron todos sus compañeros, por no haber sabido evitarlo... El **bene ya**, divinidad *negativa* de la riqueza, que se presenta con aspecto de mestizo o de hombre blanco, origina la pérdida de los indígenas al inculcarles la afición a los negocios y el espíritu de beneficio. El grano de maíz que ha caído al suelo y ahí queda olvidado por los hombres *llora* hasta que un hermano lo recoge: el maíz piensa y siente por la comunidad y llora por lo que descubre. Los indígenas de Cajonos estiman que, mientras continúen en el hogar las pertenencias del difunto, ni éste descansará como se merece ni los vivos podrán librarse de su recuerdo opresivo, por lo que conviene envolver todos esos objetos en el petate del familiar finado y encargar a un borracho o a un vago que le prenda fuego lejos de la casa. Los chamulas de San Cristóbal de Las Casas celebran su culto sin sacerdotes, sin officiantes; y, en un momento del ritual, sacrifican gallinas y las rocían con Coca-Cola ante los irreconocibles iconos de la Virgen, Jesús o los Apóstoles (ataviados y coloreados de modo extravagante). Si, tras una borrachera, de vuelta a casa, te cruzas, en Guatemala, con el *gadijo negro*, una Desgracia te aguarda sin remedio; si te cruzas con el *gadijo blanco*, la embriaguez será alegre y solo tendrá consecuencias festivas. **Don Juan No, el Sombrerón**, seduce a los hombres débiles, prometiéndoles riquezas y bienes materiales; y luego los castiga por su avaricia, llevándolos a las puertas de la muerte o con la desaparición de sus seres queridos...

Estas imágenes “brutas” de la Diferencia, que hemos tomado al azar, tal meras pinceladas

aleatorias de la otredad, suelen fomentar en nuestros investigadores un muy turbio “coleccionismo antropológico”, en una suerte de “parque temático de la Humanidad”. Sin embargo, admiten un desplazamiento de la perspectiva, erigiéndose en señales de una *resistencia* al proyecto psíquico-cultural de las potencias capitalistas occidentales, empresa homogeneizadora que cabe enunciar así: elaboración de la Subjetividad Única (forma planetaria de conciencia; un mismo “tipo de alma”, enigmáticamente dócil, especificado sin descanso por los cinco continentes).

## Diferencia no-inteligible

### *Occidente carece de un poder hermenéutico universal*

Se suscita una cuestión previa, casi de protocolo, que no queremos desatender: ¿ese “otro” de nuestro modelo social y político, vinculado a entramados culturales que nos provocan extrañeza, es para nosotros verdaderamente accesible? ¿Podemos aspirar a “desentrañarlo”, a “conocerlo” y a “describirlo”? ¿Está al alcance de nuestras técnicas de exégesis, de nuestra forma de racionalidad?

A este respecto, mi postura es nítida: Occidente carece de un privilegio hermenéutico universal, de un poder descodificador planetario que le permita acceder a la *cifra* de todas las formaciones culturales. Hay, en el “otro”, aspectos decisivos que se nos escapan siempre. Baste el título de una obra, que incide en esa miopía occidental: “**1492: el encubrimiento del otro**”, de E. Dussel. Y, al lado de ese déficit cognoscitivo de Occidente, cuando sale de sí mismo y explora la alteridad cultural “lejana”, encontramos su naufragio ante configuraciones que le son próximas. De ahí la elaboración “urbana” del estereotipo del “rústico” y la tergiversación “citadina” de la condición “montaraz”. Las dificultades que proceden del campo del lenguaje (lenguas “ergotivas” indígenas, agrafia y culturas de la oralidad rural-marginales,...) y que arrojan sobre las tentativas de “traducción” la sospecha fundada de fraude y la certidumbre de simplificación y deformación, como se desprende, valga el ejemplo, de los estudios de **Lekendorf** y **Lapierre** en torno al papel de la intersubjetividad en las lenguas mayas, sancionan nuestro fracaso ante la diferencia cultural, ante la otredad civilizatoria.

Pero el diagnóstico no se agota en la imposibilidad de intelección de la alteridad cultural. La *ininteligibilidad del otro* arrostra un abanico de consecuencias y se nutre de argumentos diversos:

- Entre el “universalismo” de la cultura occidental y el “localismo trascendente” de las culturas rural-marginales e indígenas, no hay posibilidad de “diálogo” ni de “respeto mutuo”: Occidente constituye una “condena a muerte” para cualquier cultura localista o particularista que lo atienda (Derechos *Humanos*, Bien General *Planetario*, Razón *Universal*,... son sus estiletos).

- “La Razón no es popular”; y el mundo rural-marginal, indígena o pastoriego, no está “antes” o “después” de la Ilustración, sino *en otra parte*. La cosmovisión holística de estas culturas, con su concepto no-lineal del tiempo, choca sin remedio con el “hacha” occidental, que, así como define campos, saberes, disciplinas, especialidades..., instituye “etapas”, “fases”, “edades”. Desde la llamada “**Filosofía de la Liberación**” latinoamericana se ha repudiado incansablemente el feroz *eurocentrismo* que nos lleva a clasificar y evaluar todos los sistemas de pensamiento desde la óptica de nuestra historia cultural *particular* y con el rasero de la Ratio (mero constructo de *nuestra* Modernidad).

- Las aproximaciones “cientificistas” occidentales se orientan a la justificación de las disciplinas académicas (etnología, sociología, antropología,...) y a la *glorificación* de nuestro modo de vida. A tal fin, supuestas “necesidades”, en sí mismas *ideológicas* (**Baudrillard**), que hemos asumido acríticamente, y que nos atan al consumo destructor, erigiéndonos, como acuñó **Ilich**, en “drogodependientes del Estado del Bienestar” (vivienda “digna”, dieta “equilibrada”, tiempo de “ocio”, “esperanza” de vida, sexualidad “reglada”, maternidad “responsable”, “protección” de la infancia, etc.) se proyectan sobre las otras culturas, para dibujar un cuadro siniestro de “carencias” y “vulnerabilidades” que enseguida corremos a solventar, recurriendo a expedientes tan “filantrópicos” como la bala (“tropas de paz”, ejércitos liberadores) y la escuela (aniquiladora de la alteridad educativa y, a medio plazo, cultural). Las voces de los supuestos “socorridos” han denunciado sin desmayo que, detrás de cada uno de nuestros proyectos de “investigación”, se esconde una auténtica “pesquisa” bio-económico-política y geo-estratégica, en una suerte de re-

colonización integral del planeta -véase, como muestra, la revista mejicana *Chiapas*. Por otra parte, la crítica epistemológica y filosófico-política de las disciplinas científicas occidentales, que afecta a todas las especialidades, a todos los saberes académicos, surgiendo en los años sesenta del siglo XX (recordemos a **Braunstein**, a **Di Siena**, a **Levi-Leblond**, a **Castel**,...), nos ha revisitado periódicamente, profundizando el descrédito, por servilismo político y reclutamiento ideológico, de nuestros aparatos culturales y universitarios.

- Nuestros anhelos “humanitarios”, nuestros afanes de “cooperación”, incardinados en una muy turbia *industria occidental de la solidaridad*, en la hipocresía del “turismo revolucionario” y en el parasitismo necrófilo de las ONGs, actúan como vectores del imperialismo cultural de las formaciones hegemónicas, propendiendo todo tipo de etnocidios y avasallamientos civilizatorios. En *Cuaderno chiapaneco I. Solidaridad de crepúsculo*, trabajo videográfico editado en 2007, procuramos arrojar sobre esta crítica también la luz de las imágenes.

#### *Acto de lecto-escritura*

¿Qué hacer, entonces, si partimos de la ininteligibilidad del otro? ¿Para qué hablar de una alteridad que proclamamos *indescifrable*?

La respuesta atenta contra nuestra tradición cultural, si bien procede asimismo de ella. Al menos desde **Nietzsche**, y enfrentándose a la teoría clásica del conocimiento, a veces denominada “Teoría del Reflejo”, elaborado metafísico que partía de tres “peticiones de principio”, de tres “trascendentalismos” hoy desacreditados (un Sujeto unitario del Saber, sustancialmente igual a sí mismo a lo largo de la Historia; un Objeto del Conocimiento efectivamente *presente*; y un Método *científico* capaz de exhumar, en beneficio del primero, la Verdad que duerme en el segundo), hallamos una vindicación desestabilizadora, que **Foucault** nombró “la primacía de la interpretación” y que se ha concretado en tradiciones críticas como la “arqueología del saber” o la “epistemología de la praxis”.

Puesto que nos resulta inaceptable la idea onto-teo-teleológica de una Verdad “cósica”, subyacente, sepultada por el orden de las apariencias y solo al alcance de una casta de expertos, de una élite intelectual (científicos, investigadores, intelectuales,...) encargada de restaurarla y “socializarla”; puesto que detestamos la división del espacio social entre una minoría *iluminada*, “formada”, culta, y una masa *ignorante*, que se debate en la oscuridad, reclamando “ilustración” precisamente a aquella minoría a fin de hallar el camino de su propia felicidad, si no de su liberación; habremos de proponer, para el tema que nos ocupa, ante la alteridad cultural, una “lectura productiva”, un “rescate selectivo y re-forjador” (**Derrida**), un acto de “lecto-escritura”, en sí mismo “poético” (**Heidegger**), una re-creación, una re-invencción artística (**Artaud**). La “verdad” de las comunidades indígenas, del mundo rural-marginal, no sería ya un *substrato* que espera aflorar de la mano del método científico y por obra del investigador académico, sino un campo de batalla, el escenario de un conflicto entre distintos discursos, una pugna de interpretaciones. Lo que de modo intuitivo se nos presenta como la “verdad” de las otras civilizaciones no es más que una “interpretación”, una “lectura”, una construcción arbitraria que, como proponía **Nietzsche**, debemos “trastocar, revolver y romper a martillazos”.

Pero, ¿para qué fraguar nuevas interpretaciones; para qué “recrear”, “re-inventar”, “deconstruir”? Admitida la impenetrabilidad del otro cultural, denegado el logocentrismo de la teoría clásica del conocimiento, desechado el Mito de la Razón (fundador de las ciencias modernas), cabe todavía, como recordó **Estanislao Zuleta**, ensayar un *recorrido* por el “otro” que nos avitualle, que nos pertreche, que nos arme, para profundizar la crítica negativa *del acá*. Nuestra *interpretación* de la alteridad cultural, de las comunidades que perduraron sin escuela, de las formaciones sociales y políticas que escaparon del binomio coercitivo occidental (Capital y Estado), *recrea el afuera para combatir el adentro*, construye un discurso “poético” (en sentido amplio) de lo que no somos para atacar la prosa mortífera que nos constituye. Es por odio a la Escuela, al Profesor y a la Pedagogía, por aversión a la sociedad de clases y al Estado de Derecho, por el “alto amor a otra cosa” que late siempre bajo el odio y la aversión, por lo que nos hemos aproximado a las comunidades indígenas latinoamericanas y a los entornos rural-marginales occidentales. Jamás pretendimos “hablar por” los

indígenas o por los pastores y campesinos de subsistencia; nunca nos propusimos *alumbrar* esas realidades tan alejadas de las nuestras. Quisimos, sí, mirarlos para soñar, mitificarlos para desmitificar, porque “hablar en favor de ellos” es un modo muy efectivo, creativo, de “hablar en contra de lo nuestro”.

## II) LOS MÁRGENES DE LA RURALIDAD. RASGOS ESTRUCTURALES

La “diferencia” rural-marginal se nutre de poderosas determinaciones socio-políticas, culturales y filosóficas; y cabe percibir analogías de fondo, sustantivas, entre su expresión occidental pastoricia y su manifestación extra-occidental indígena.

### “Comunalismo”

Como un dique contra la propiedad privada de los medios de producción, el mundo rural-marginal esgrimió el “comunalismo” y en buena media lo sigue esgrimiendo.

El comunalismo sobredetermina todos los aspectos de la vida cotidiana de los pueblos indios “en usos y costumbres”, pues se sitúa al nivel de la reproducción material, se inscribe en la lógica primera de la subsistencia. La cancelación de la propiedad privada capitalista se reviste, en este entorno, de formas diversas; adopta muy variadas soluciones, dentro de un concepto nítido e invariable: el concepto de la inalienabilidad del territorio del municipio, entendido como prohibición de la venta de parcelas locales a extranjeros, lo que supondría una disminución, una amputación, del organismo material de la Comunidad. La tierra de la Comunidad no puede ser vendida porque no pertenece a nadie: la tierra de la Comunidad *es* la Comunidad misma. Los habitantes de la Comunidad viven de ella (habría que decir *en* ella, *con* ella), siguiendo pautas familiares, comuneras y cooperativas; y cualquier ataque a esa base común de la subsistencia sería sufrida *por todos*. En algunas localidades, cada unidad familiar dispone de un lote de tierras, de donde extrae sus medios de alimentación; y, de hecho, lo trabaja *a su manera*, siguiendo su propio criterio, esencialmente con las fuerzas laborales de la casa, lo traspasa en herencia a sus hijos, de forma equitativa, etc. Pero aquello que se cultiva, que se traspasa, que en ocasiones se vende a un vecino, siempre y solo a un vecino, nunca a un forastero, es el *derecho de usufructo* de la parcela, no la parcela misma, cuyo único dueño reconocido es la Comunidad. En otros asentamientos, no se permite la herencia y las tierras son redistribuidas entre las unidades familiares periódicamente, tolerando la cesión o venta del derecho de usufructo solo en casos excepcionales. Hay también poblados en los que las tierras del común cuentan más para la subsistencia de los vecinos que las minúsculas parcelas familiares, por lo que recuerdan experiencias colectivistas occidentales.

Al lado de las parcelas asignadas a las familias, existen, en todos los casos, terrenos estrictamente comunales, ejidos, bienes colectivos,... que se trabajan en común para obtener los medios con que sufragar eventos locales, como las festividades patronales, para cubrir gastos relacionados con la gestión municipal, para hacer frente a alguna circunstancia extraordinaria, como la visita de una personalidad importante o el envío de una delegación a este o aquel foro, para surtir de fondos a una u otra caja comunitaria. Determinados recursos comunales, como los bosques, los montes, etc., están abiertos a un aprovechamiento individual, familiar, pero bajo la supervisión de un comisario y en el cumplimiento de reglamentos consensuados. Los estudios de **Carmen Cordero**, **Bartra** o **Ceceña**, entre muchos otros, han iluminado estos aspectos para América Latina; así como **Mbah e Igariwey**, al lado de otros antropólogos, los han ilustrado para el caso de África (“sistema del aldeas”) y determinadas comunidades de Asia o de los medios fríos.

En el medio rural-marginal occidental, en las aldeas de pastores y pequeños campesinos, se han registrado procesos análogos, con importantes recursos para la autosuficiencia obtenidos comunalmente: en muchos casos, rebaños “colectivos”, conducidos de modo rotativo por los vecinos, para obtener ingresos que redundan en beneficio de toda la comunidad; aprovechamiento “comunero” de los bosques y montes (suministro de leña, recolección de frutos silvestres, disponibilidad de pastos para el ganado,...); disfrute libre de instalaciones e infraestructuras básicas,

levantadas cooperativamente (horno *de la aldea*, almacén *comunal*, molino *público*, lavadero *del pueblo*, etc.). Que los lugareños dispusieran también, a título personal, de determinadas parcelas para surtirse de cereales y de pequeños huertos de auto-consumo, ni erosionaba el igualitarismo social y económico fundamental de la localidad ni atenuaba la preeminencia de los lazos comunitarios, de la reciprocidad y ayuda mutua campesina. La aldea rural-marginal occidental, como el poblado indígena, mantenía a raya la voracidad del Capital, protegiéndose de una generalización de la plusvalía, del trabajo alienado, de la división en clases, del acaparamiento individual de los medios de producción, etc. De un tiempo a esta parte, se suceden las obras que exploran los restos de este colectivismo en los medios de montaña del norte y centro de España, valga ejemplo. Nosotros vivimos aún en ese contexto, en una aldea casi despoblada del Rincón de Ademuz.

### ***Democracia directa***

Ha distinguido a las comunidades indígenas de América Latina y a los pueblos nativos del África Negra, pero también de otras regiones de la Tierra, en lo político, un *modelo radicalmente democrático*, que, durante muchos años, los antropólogos han denominado “sistema de cargos” o “jerarquía cívico-religiosa”. No tiene nada que ver con el histrionismo de la democracia representativa liberal; no hunde sus raíces en Occidente, a pesar de las similitudes estructurales con las fórmulas de la Grecia Antigua. La “diferencia política indígena”, en nuestra concepción, no se presenta como reminiscencia o supervivencia de un sustrato inalterado, mítico, cosificado; surge como elaboración histórica, como resultado de un proceso social que la sitúa hoy, ante nuestros ojos, como forma resplandeciente de la *alteridad*. En *La bala y la escuela*, detallamos ese proceso para el caso de los pueblos indios mesoamericanos; y en *África rebelde*, libro editado por Alikornio, se describe en lo que concierne al tradicional “sistema de aldeas” de dicho continente.

Esta forma política descansa en la Asamblea o Reunión de Ciudadanos como verdadero depositario de la soberanía. En Juquila Vijanos, localidad zapoteca de la Sierra Juárez de Oaxaca, cada familia, sin excepción, envía a esa reunión un delegado. A principios de cada año, en sesión ordinaria, se elige a los cargos públicos, con la autoridad municipal al frente, en votación directa, abierta, valorando la experiencia acumulada en los ejercicios anteriores y en puestos de menor responsabilidad. Sabemos por **Carmen Cordero** que en otras comunidades varía la mecánica, sin afectar nunca a la soberanía última de la Asamblea: la propuesta de nombramiento puede corresponder al Consejo de Ancianos y la ratificación definitiva a la Asamblea, las autoridades religiosas tradicionales pueden también ser consultadas a la hora de seleccionar a los más aptos, etc.

En todas las comunidades, los cargos son rotativos y no remunerados: responden al concepto de un servicio a la comunidad, rigurosamente desinteresado en lo material, que proporciona respeto y prestigio. El desempeño puede ser anual, bienal o, como mucho, trienal, según las regiones; y, en todos los casos, se evitan las repeticiones y permanencias para que el ejercicio prolongado no corrompa al detentador del cargo y suscite fraudes a la voluntad popular. El desempeño de cargos, entendido como obligación cívica, suele empezar a los 15 años, por los puestos inferiores del sistema cívico-religioso; y, a partir de los 25, los hombres, considerados por fin “capaces de pensar bien”, han de acceder al resto de obligaciones y responsabilidades comunitarias (“dar tequio”, por ejemplo), incluido el desempeño de los cargos superiores. El escalafón culmina en el cargo de autoridad municipal, que recae en las personas que han destacado en el desempeño previo de todos los cargos inferiores y el pueblo considera aptos para tal cometido; quienes ejercen como autoridad municipal con rectitud y dedicación ejemplares, ganándose la estima especial de la comunidad, entran en la categoría de Anciano, gente grande, gente de respeto, miembro del Consejo de Ancianos, con funciones informales de asesoramiento y cooperación con los cargos y autoridades tradicionales. El ejercicio de los cargos, así como los procesos de elección y las múltiples reuniones deliberativas de la Asamblea para seleccionar a los más adecuados, se hallaba profundamente ritualizado, envuelto en ceremonias de diverso tipo, como corresponde a un capítulo crucial de la vida comunitaria inscrito en la esfera de Lo Sagrado.

El carácter genuinamente democrático de este sistema (dentro de los que las tradiciones políticas

occidentales denominarían “democracia directa”, “democracia participativa” o “democracia de base”) queda garantizado por las prerrogativas de la Asamblea: es ella la que interviene, antes y después, deliberando y cribando, en el proceso de elección, y a la que se le reserva la última palabra del nombramiento definitivo, de la ratificación. Los cargos son responsables ante el pueblo, que la Asamblea encarna, y deben dar cuenta constantemente de su gestión; pueden ser revocados, en cualquier momento, si lo decide la Asamblea. Incluso la autoridad municipal puede ser fulminantemente destituida si no respeta la voluntad del pueblo y la Asamblea así se lo hace saber.

Sin embargo, la Asamblea no es la “fuente” de la democracia, sino solo su principal “colector”: es preciso que cada iniciativa, cada idea, cada cuestión, sea estudiada y discutida por *todos* los miembros de la comunidad *antes de parar en la Asamblea* –primero en el ámbito familiar, luego en los círculos de compadrazgo y de amistad, más tarde en los espacios de la labor y finalmente en los del recreo (1).

El lema zapatista de “mandar obedeciendo”, y la presunción de que en los territorios autónomos chiapanecos “manda el pueblo y el gobierno obedece”, deben ser entendidos a partir de este concepto *visceralmente democrático* preservado en las tradiciones políticas de las comunidades indígenas, en sus “usos y costumbres” centenarios, en su consuetudinaria “ley del pueblo”.

El *sistema de cargos*, constituye, pues, la forma política que corresponde a la educación comunitaria. Pero, en este caso, utilizamos el término “correspondencia” en su acepción fuerte, que sugiere casi la idea de identificación: la democracia directa *es* educación comunitaria.

En las comunidades indígenas el sistema político mismo desempeña funciones educativas, transmisoras de la cultura, socializadoras. De ahí la importancia de un segundo rasgo del sistema de cargos, que en ocasiones pasa desapercibido: la *rotación*. Los cargos no solo son “electivos”, son rigurosamente “rotativos”... Esto quiere decir que *todos* los miembros de la comunidad, a partir de los 15 años, y ya de un modo intensivo desde los 25, van a ocupar sucesivamente puestos de actividad práctica que les reportan un enorme conjunto de conocimientos *significativos*. La “hora del cargo” es también la hora de la apropiación cognoscitiva de la realidad comunitaria, en todas sus determinaciones (económicas, políticas, psicológicas, culturales,...). Los indígenas advierten que las obligaciones cívicas constituyen la ocasión de un aprendizaje vasto, y no meramente técnico. Un topil no solo ha de conocer la naturaleza de su función, la especificidad de su cargo: para ejercerlo a la altura de las expectativas de la comunidad, con la rectitud que se le exige, ha de asimilar progresivamente los rasgos del entorno social que condicionan su labor. Puesto que los muchachos actuarán como topiles de varios regidores, las distintas parcelas de la vida comunitaria se les irán abriendo gradualmente, forzándoles a una experiencia *en* las mismas inseparable de un conocimiento *de* las mismas, y, lo más importante, aportándoles una comprensión progresiva de la dimensión humana, social, de dichas áreas (la salud de la localidad y la medicina tradicional, las instalaciones públicas y las formas cooperativas de mantenerlas, las posibilidades reales de relación y comunicación con los hermanos de los municipio próximos y las formas solidarias de proveerse de las infraestructuras requeridas para fomentarlas, etc., etc., etc.).

Cuando, después de años “rotando” por los puestos inferiores, años de formación, de preparación y de aprendizajes *básicos*, se alcance la verdadera *edad de la razón*, y cada ciudadano deba empezar a desempeñar cargos de mayor responsabilidad, que exigen una atención intensificada al medio y proporcionan conocimientos más amplios y más profundos, en ese momento decisivo, la educación comunitaria indígena incorpora a la asamblea como *tutor* de primer orden: a ella se le rinde cuentas, pero también de ella se recogen informaciones, datos, recomendaciones,... imprescindibles para prestar un mejor servicio a la colectividad y para ampliar la *comprensión* del horizonte social local. La asamblea, desde este punto de vista, es una “fuente de documentación”.

Desde el principio, los Ancianos, interesándose por el desenvolvimiento cívico de los muchachos, prodigándose en consejos, asesorando, premiando simbólicamente y amonestando cuando es preciso, han constituido *el otro resorte* de la educación comunitaria, una educación ‘para’ los cargos y ‘por’ los cargos; desde el principio, los hombres más respetados de la localidad, los más dignos y los más sabios, se han implicado de corazón en el proceso formativo y moralizador de la juventud, erigiéndose sin duda en *el tutor mayor*.

En las comunidades, pues, se instaura una relación entre política y educación que Occidente *desconoce* radicalmente. Nuestras escuelas “preparan” y “modelan” el material humano atendiendo a los requerimientos del orden político establecido; trabajan, por así decirlo, *por encargo*. Con su doble lenguaje cínico y des-moralizador, los pedagogos de Occidente declaman en favor de una “educación *para* la democracia”, evidenciando la triste circunstancia de que nuestro modelo político, indirecto y representativo, no educa por sí mismo, corroborando que la democracia liberal *no es educativa*. En los pueblos indios, por el contrario, la organización democrática tradicional, el sistema de cargos, actuaba como agente de la educación comunitaria: formaba, socializaba, moralizaba, culturizaba. Europa educa para un uso democrático-liberal de los hombres, para que el ciudadano se someta a un aparato de gobierno que sanciona la desigualdad en lo socio-económico y la subordinación en lo político; la comunidad indígena mesoamericana garantiza un uso educativo de la democracia, para que el ciudadano se integre en un sistema de auto-gobierno que preserva la igualdad en lo material y la libertad en lo político.

Al concepto de ciudadanía occidental se adhiere una disposición *heterónoma* de la moral: no admite la idea de una bondad del ser humano centrada sobre sí misma. Se es un “buen ciudadano” en la medida en que uno *sirve* para el funcionamiento del orden económico-político impuesto. Es la noción del “hombre-herramienta”, “hombre-instrumento”, apuntada en diversas ocasiones por **Adorno** y **Horkheimer**. El concepto de ciudadanía indígena supone una disposición *autónoma* de la moral: el auto-gobierno democrático hace al hombre “bueno” para que se regocije en su bondad; *el servicio desinteresado a una comunidad de iguales dignifica al ser humano y esa dignidad reconocida en uno mismo es la fuente de la autoestima y de la felicidad*. Tal bondad, tal dignidad, es un regalo de la organización comunitaria carente de finalidades segundas, se cierra sobre sí misma en la aspiración última de lo que algunas etnias llaman “la buena vida”, la felicidad; *la democracia india forja al ciudadano libre como condición de la felicidad*. He ahí la meta de la “educación comunitaria indígena”. El anhelo imposible de Fausto, que cifra el utopismo desmadejado de Occidente (y no es banal que lo haya señalado un *estadista*: **Wolfgang Goethe**), aquel “*vivir con gente libre en suelo libre*”, era cotidianidad en las comunidades indias, un tesoro salvaguardado por su modos informales de educación.

La “democracia india”, asaltada en toda América Latina por el fundamentalismo imperialista del “Estado de Derecho”, comparte sus rasgos de fondo, estructurales, con las formas de autogestión política que caracterizaron a las “sociedades sin Estado” (también llamadas “Anarquía organizadas” o “Pueblos sin Gobernantes”) del África Negra. Que pueblos como el de los Igbo hallan practicado la democracia directa durante décadas, a pesar de aglutinar a una población de siete millones de personas, es una constatación histórica que los celadores del Pensamiento Único liberal tienen mucho interés en ocultar...

También el mundo rural-marginal occidental, aprovechando su aislamiento, su lejanía de los centros de poder, ha sabido durante siglos escabullirse de la ley positiva del Estado, haciendo valer el desinterés que hacia él mostraban las administraciones y los burócratas para perseverar en prácticas asambleístas, de democracia participativa, directa, encaminadas más a la obtención del consenso que al triunfo de una determinada fracción. Reuniones de ciudadanos, a veces en las iglesias, muy a menudo en las plazas de los pueblos, sustituían a la mera voluntad del “alcalde”, que por fortuna residía lejos, en la cabecera del distrito. Donde la complejidad de los problemas lo recomendaba, surgieron asimismo “cargos”, electivos, rotativos, no remunerados, siempre temporales,... Como, en rigor, “los niños no existen” en este entorno, y sí los “hombrecitos”, los “hombres de corta edad”, como aquí no arraigó el concepto de “niñez”, con su efecto segregador y confinador, estrictamente ideológico, tal nos recordó **Illich**, los más jóvenes aparecen por las asambleas y reuniones de campesinos lo mismo que aparecen por los huertos y por los corrales, *para continuar aprendiendo, para educarse en comunidad*. También el asambleísmo rural-marginal occidental constituía una ocasión y una herramienta educativa...

### *Ayuda mutua*

Hace décadas, hubo un incendio en Sesga, núcleo rural-marginal de la media montaña valenciana.



Ante el infortunio, los vecinos, que perdieron sus casas, alcanzaron un consenso *en el olvido de la Administración, desafectos hacia la ley positiva del Estado y de espaldas a sus agencias “asistenciales”*: pedirían ayuda (en primer lugar, “hospedaje”) a los habitantes de Mas del Olmo, la aldea más cercana. El auxilio les fue prestado sin reservas; y, a partir de ahí, se forjó un vínculo de “apoyo mutuo” que hoy sigue en pie. Las gentes de Sesga están siempre atentas a las necesidades de las familias que les prestaron socorro, y no desaprovechan la menor ocasión de cooperar en su satisfacción. Todos los años, valga el ejemplo, los sesgeños se desplazan a Mas del Olmo para ayudar en la vendimia. De hecho, se ha establecido un “compadrazgo”, una suerte de “solidaridad perenne”, entre vecinos de los dos pueblos: se *juntan* para celebrar bodas, bautismos y cualquier otro evento trascendente o festivo. Se ha forjado una especie de “familia ampliada”, una “alianza entre familias” al menos...

Como los indígenas o los gitanos, los pastores de Sesga confiaron en sí mismos y en sus compañeros a la hora de afrontar la Adversidad. Se sabían “defendidos” por mallas de apoyo mutuo, que los salvaban asimismo de la toxicomanía más extendida: la *adición* a la protección estatal. **Iván Illich** señaló, en “La sociedad desescolarizada”, que las *burocracias del bienestar social* tienen como objetivo el “subdesarrollo progresivo de la confianza en uno mismo y en la comunidad” y dejan al individuo verdaderamente *a merced del Estado*, culminando una desposesión absoluta...

Este tipo de relaciones de ayuda mutua, que presenta tres vertientes (trabajo cooperativo en beneficio de la comunidad, intercambio de favores entre particulares y atención cotidiana y colectiva a las necesidades de cada uno de los compañeros), todavía se recuerda en el medio rural, y no solo marginal, y se ha practicado tradicionalmente hasta sucumbir bajo el rodillo compresor de la Modernidad (individualismo capitalista, sacrificio de la ruralidad, apoteosis del Estado,...). En cada región recibía un nombre distinto, que cubría las tres modalidades de apoyo: “tornallom” en Valencia, por ejemplo.

Pero es en el entorno indígena donde subsiste de un modo más nítido, convirtiéndose en bandera de la resistencia contra la globalización etnocida. Tanto *allí* como *aquí*, este tipo de relaciones desempeñaba asimismo una función “educativa”, en el contexto de modalidades socializadoras y de transmisión cultural *no-escolares* hoy parcialmente desmanteladas.

**G. Lukács**, en el prólogo a un libro de su discípula **Agnes Heller**, reconocida socióloga de la Escuela de Budapest, definió la *vida cotidiana* como “el espacio intermedio de la dominación”. Sería el ámbito donde el doble dominio inherente a toda sociedad de clases, la doble coacción de *lo económico* y *lo político-ideológico*, se sintetizaría en relación humana, en interacción diaria, en hábito colectivo, uso social, disposición de la afectividad,... La vida cotidiana aparecería, pues, y así lo ha argumentado la propia Heller, como el espacio en el que la opresión (política) y la subordinación (económica) *se reflejan y se refuerzan*...

Como modalidad de organización igualitaria, de sociedad no-clasista, la comunidad indígena confiere a sus formas de cotidianidad una funcionalidad semejante, pero ya no al servicio del dominio, sino de la educación. La esfera cotidiana del pueblo indio es el ámbito en el que la educación comunitaria “se refleja y se refuerza”. *Lo que en una sociedad de clases, como la occidental, sirve para la reproducción de la desigualdad y para la profundización de la opresión, en el “pueblo de indios” comunero alimenta sin descanso, reactiva, el proceso informal de auto-educación para la justicia social y para la democracia política*. Usos sociales como el “tequio”, la “gozona” y la “guelaguetza”, que tan importante papel desempeñan en la *vida cotidiana* de las localidades indígenas, ilustran perfectamente esa dimensión “educativa” del *espacio intermedio* comunitario. Inducen una saturación de la comunicación cotidiana, de la interrelación social, por los valores de la *solidaridad* y la *ayuda mutua*. Es así, en definitiva, cómo se traducen, sobre el plano *intermedio* de la formación social, las determinaciones de un ordenamiento económico comunero y de una sociedad sin clases, por un lado, y de un sistema político democrático y un pensamiento igualitarista, por otro.

**Jacobo Tomás Yescas**, zapoteco de Juquila Vijanos y militante del Consejo Indígena y Popular de Oaxaca, nos explica el sentido del *tequio* y la *gozona*:

- “Acá estamos acostumbrados al tequio para realizar los trabajos del pueblo. Cuando una Autoridad llega a necesitar gente, convoca a todos los ciudadanos de la comunidad a realizar los trabajos del pueblo, ya sea limpiar caminos, desmontar lo que es de la carretera (“desmontar” decimos nosotros; porque la Autoridad que termina su año tiene su obligación ir a limpiar la carretera), y limpiar los caminos, para que él ya deja todo limpio a otra Autoridad que entre. O sea, a todo eso lo llamamos ‘tequio’.

- Para nosotros la gozona es para... Por ejemplo, tengo un vecino, ¿no?, voy un día de él a trabajar, y ya va conmigo... Así es, ya van conmigo, ya voy con ellos. Eso en la gozona... Yo mi vecino le voy a ver: “ven a trabajar conmigo porque no tengo ayuda”. Hacemos gozona... El va de conmigo dos, tres días; y ya le repongo yo luego los días que trabajó conmigo... Somos gente de escasos recursos; entonces, ya con la gozona nos evitamos de dinero... Y así funcionamos unos con otros, cooperamos... Aquí no hay gente contratada: ya con la gozona tenemos, pues; resolvemos los trabajos...

El tequio y la gozona rigen buena parte de la vida económica y de la interacción social en las comunidades. No se trata de meros sustitutos funcionales del dinero: arrostran también una dimensión político-filosófica. Evitan las posiciones empíricas de sometimiento y de explotación de un hombre por otro -enmascaradas en la sociedad mayor por el salario, por el contrato, por la nómina,...- y colocan sin cesar en primer plano el valor de la cooperación y del trabajo comunitario. Ahí reside su función educativa: el pueblo, que se desea siempre unido, debe subvenir a sus necesidades colectivamente, evitando segregaciones y desigualdades. Todos los ciudadanos son campesinos y hombres que saben hacer más cosas, unos mejor que otros, aparte de cultivar sus parcelas; pero no debe haber “oficios” especializados, que excluyan a un hombre de la relación cotidiana con la Madre Tierra. La especialización laboral crearía jerarquías, diferencias internas de intereses y de pensamiento, exigencias de pagos en dinero,... En esta acepción, el tequio y la gozona aparecen como vectores de la igualdad y de la cooperación entre iguales; ensanchan el ámbito de la *ayuda mutua* en detrimento del contrato y del salario. Expresan el aborrecimiento indígena del trabajo alienado y de la plusvalía. Al mismo tiempo, como decíamos, “forman” a los jóvenes en el sentimiento de la fraternidad comunitaria, de la equidad, de la autosuficiencia cooperativa, de la aversión al individualismo burgués... Promueve una rigurosa “educación” en valores (2).

Al lado de la “gozona”, y dentro del conjunto de *relaciones de reciprocidad y acuerdos de ayuda mutua* característicos de las sociedades indígenas mesoamericanas (englobados por **George M. Foster** en la categoría de “contratos diádicos”), encontramos el “compadrazgo”. Surge cuando dos personas acuerdan cooperar en eventos críticos de la vida: bautismo, matrimonio, enfermedad, muerte,... E implica un compromiso por el bienestar y la seguridad del ahijado, resuelto como atención y ayuda a sus padres. En muchas etnias, los compadres no son parientes, por lo que el vínculo de colaboración, respeto e intimidad casi convierte en familiares a personas exteriores a la familia...

Todos estos “contratos diádicos” permean la cotidianidad indígena, sirviendo, según **Foster**, de “cemento que mantiene unida a la sociedad y lubricante que suaviza su funcionamiento.” Más allá de estas valoraciones “funcionalistas”, a nosotros nos interesa destacar el carácter socializador y moralizador de tales vínculos, que suponen un concepto no-utilitario del ser humano (aforismo tseltal: “ante cada hombre, debemos ser capaces de tomar su grandeza”) y se inscriben en una forma de racionalidad en absoluto “instrumental”, por utilizar el término de **Max Weber**. Nos interesa subrayar su dimensión educativa informal.

Sin embargo, es la “guelaguetza” la práctica social más sorprendente y entrañable, más delicadamente ‘educativa’, de cuantas surcan este espacio, decididamente espiritual, de la vida cotidiana comunitaria. Para caracterizarla, vamos a reparar en un bonito relato del escritor oaxaqueño **Abel Santiago Díaz**. Trata de una pareja, recién instalada en la comunidad de Loogobicha, que puede contraer matrimonio gracias a la ayuda de los lugareños.

[El sacerdote] les hizo saber la verdad:

- El pueblo los ha aceptado como sus coterráneos -les dijo con fruición-, como nativos de este solar. Los ha hecho suyos. Les ha brindado familiaridad, parentesco. *Han sido objeto de una guelaguetza, gracia que a muy pocos se concede: consiste en ‘la entrega de un don gratuito, sin más efectos que la reciprocidad del*

*que lo recibe*. [En este caso: todo lo necesario para la fiesta nupcial: pollos, guajolotes, maíz, frijol, especias, cartones de cerveza, cajas de refresco, aguardiente, loza, etc.]. Como hijos adoptivos del pueblo, han recibido el primer ‘acto de cortesía, de exquisitez y de finura’. Lo que les solicitan (...) es la aceptación de la consanguinidad.

**Santiago Díaz** se refiere aquí a un tipo particular de “guelaguetza”, que se materializa en fiestas, bodas, celebraciones, momentos especiales de alegría pero también de dolor, como las defunciones. Al lado de esta “guelaguetza” por motivos excepcionales, existe otra ‘ordinaria’, ‘cotidiana’, ‘frecuente’, que exige muy pocas condiciones para desplegarse. Puede responder a la mera “simpatía”, o al deseo de agradar al receptor. Sin embargo, en otros muchos casos, los que más nos interesan, se revela como un método para resolver problemas de los vecinos, para satisfacer necesidades ajenas, para atender carencias *del otro*, para eliminar esos “disturbios” que impiden la paz, la armonía, comunitaria. A través de ella, los ciudadanos pueden sortear dificultades de muy diverso orden, pueden salvar obstáculos, diluir amenazas, superar crisis,... Todo esto al margen del dinero, de espaldas al cálculo crematístico, en la prescindencia del trabajo servil y de la “ganancia”, en la proscripción de la subordinación, desterrando de la comunidad la mera eventualidad de una explotación del hombre por el hombre. Como el tequio y la gozona, la guelaguetza opera para preservar la salud de la comunidad, su dignidad. Salud y dignidad radicales: expeler el problema, resolverlo o cancelarlo, por las vías de la ayuda mutua y de la colaboración. Los ciudadanos pueden así satisfacer cooperativamente la mayor parte de sus necesidades, gracias a las apretadas redes de los “contratos diádicos”, a la infinidad de “relaciones de reciprocidad” que establecen cotidianamente con sus vecinos, absolutamente al margen de las lógicas productivistas y consumistas de la sociedad occidental, sin pagar el precio de una opresión del hombre y de un maltrato a la naturaleza.

El saludo indígena tradicional, que, como tal, como saludo en sentido estricto, se ha perdido (sustituido por fórmulas que incluyen una referencia a “Dios”, como el “Padiuxh” zapoteco, un “buenos días le dé Dios”, saludo no-indio en el decir escueto de **Molina Cruz**), subsiste hoy como hábito dialógico, como predisposición a la conversación, casi como “interrogatorio afectuoso”, al servicio de una *expectativa de guelaguetza*. Se dispara ante la mera presencia del otro, del vecino, del conocido; y se ha dicho de él que es “un diálogo completo”, tendente a recabar toda la información sobre el ‘partenaire’, toda la verdad en relación con su salud, familia, tareas, proyectos, inquietudes, dificultades,... El saludo indio permite detectar en el interlocutor un motivo para la guelaguetza, una carencia en el hermano entrevistado que acaso se pueda subsanar, un problema que lo anda buscando y que puede exigir la atención comunitaria. Presupone en el saludador una disponibilidad, una voluntad de ayudar de acuerdo con sus posibilidades. Como los saludos cruzados a lo largo de la jornada son muchos, incontables, es también tupida la trama de guelaguetzas que en cada momento se está tejiendo.

Habituarse a los jóvenes a saludar de este modo, a prodigarse cotidianamente en guelaguetzas, en cariños, es, exactamente, *educarlos* en la voluntad de servicio a la comunidad, en la atención a las necesidades del otro, en la ayuda desinteresada, en el compromiso colectivo en pos de la “vida buena”, la paz local, la armonía, la bonanza eco-social...

### ***Localismo trascendente***

La mayor parte de los arqueólogos e historiadores actuales estiman que la “fidelidad a la localidad”, el “sentimiento comunitario”, se erige en el principal criterio de afiliación y solidaridad entre los indios centroamericanos, dejando a un lado los vínculos insuperablemente ‘primarios’ de la familia conyugal y la familia extensa. Pesa más el vínculo local que la identidad étnica; y, por ello, habiendo constituido una constante *milenaria* la rivalidad y el enfrentamiento entre localidades de la misma región o de regiones próximas, en todo tiempo y en todo lugar ha sido considerado un mal terrible, un peligro insondable, una verdadera abominación, la “división” intracomunitaria, la hostilidad ente hermanos de un mismo pueblo, la existencia de facciones en el municipio.

Asentada sobre el vigor de esta fraternidad local, la educación tradicional indígena sobredimensiona la significatividad de sus enseñanzas: agricultura local, climatología local, fauna y

flora local, geografía local, historia local, costumbres locales, derecho local, usos políticos locales,... Se muestra, en verdad, muy poco interesada por lo que ocurre más allá de los límites de la comunidad porque, como órgano casi *vital* de los indígenas y preservadora de su condición y de su cultura, *los quiere por siempre allí, en el pueblo*. No prepara para la emigración —eso atañe hoy a la Escuela; sirve a la causa de una integración física y espiritual del indígena en su medio geográfico y en su tradición cultural. Desmantelada en variable medida esta educación comunitaria, el campesino se extraña de su propia comarca: lo que oye en la Escuela le ayuda poco a sobrevivir en la comunidad, a comprender y amar a sus hermanos, a sentirse cómodo en su propia piel.

Según **Joseph W. Whitecottom**, dejando a un lado las obvias determinaciones lingüísticas y culturales, cabe definir la *condición india* como “campesinado que mantiene una peculiar relación con la tierra y con la comunidad”. Es precisamente la singularidad de esa relación con la tierra *de aquí* y la comunidad *nuestra*, instituyente, como veremos, de un “localismo” sublimado en filosofía, en cosmovisión, la que se halla hoy en el centro de la diana sobre la que dispara la Escuela...

*Lo local* no es solo el conjunto de los edificios del pueblo; la *comunidad* no es solo el conjunto de los residentes. Una canción *tseltal*, recogida por **A. Paoli**, sugiere el verdadero alcance de estos conceptos:

“Está contento nuestro corazón  
cuando no hay problemas en nuestra comunidad:  
somos todos entonces un solo corazón  
y sentimos que el ambiente también sonríe.”

Dentro de la comunidad, todos los entes, personas, objetos, fuerzas de la naturaleza, animales, rasgos del relieve, prácticas sociales,... son *sujetos* que influyen y son influidos, que actúan unos en otros, que coexisten en una movедiza *interdeterminación*. Se diría que hasta el más ínfimo elemento de la realidad comunitaria es “espíritu” para el indígena, es “gente”, “alma” (en el sentido platónico: “aquello que se mueve por sí mismo”), pero nada puede y en nada se manifiesta *sin el concurso* de todo lo demás. Para aludir a este aspecto capital de la mentalidad india, **Carlos Lekendorf**, entre otros, ha hablado de “*intersubjetividad*”.

Las lenguas indígenas resultan particularmente “esquivas” para los afanes traductores occidentales en virtud del papel que juega en ellas la multiplicidad de los sujetos y por los diversos tipos de intersubjetividad y transubjetividad que obtienen expresión verbal, gramatical, sintáctica. **Lekendorf** ha analizado con detalle este fenómeno de la intersubjetividad en la lengua maya tojolabal. Pero parece que se trata de un rasgo compartido por todas las lenguas mayas, incluso por todas las lenguas indígenas mesoamericanas. El zapoteco no constituye una excepción: hemos notado que los indígenas de Juquila *padecen*, cuando hablan en castellano, esa especie de *dictadura de la primera persona*, esa hegemonía del “yo”, que complica indeciblemente la expresión de unos sentimientos comunitarios en los que el sujeto, aun conteniendo al “yo”, habría de ser distinto y más vasto, habría de estar abierto a una identificación más profunda del hablante con “el ambiente”, debería ser capaz de referir interrelaciones específicas entre seres y objetos y de indicar la disolución circunstancial del individuo en esos conjuntos inestables de interdependencias.

Este protagonismo innegable de la intersubjetividad en la cosmovisión indígena, reflejada en el lenguaje y reforzada por el lenguaje, nos señala que *la comunidad, lo local, es vivido como una realidad colectiva, donde naturaleza y sociedad están necesariamente integradas, donde la materia y el espíritu rompen sus corazas formales y se funden en un abrazo que ya lo abarca todo*. El objetivo esencial, constituyente, de la educación tradicional indígena se cifra en promover la “armonía”, el perfecto avenimiento entre todos los componentes de esta colectividad, la *paz* en la comunidad, entendida siempre como *ausencia del problema*, el ideal de la “vida buena”.

Es de esta forma como “lo local” adquiere una dimensión filosófica, trascendente, manifiesta en los mitos y en las leyendas, y se adhiere a un proyecto colectivo de vida que es a su vez un proyecto de vida colectiva, asumido por la educación comunitaria. La expresión *tseltal* que subsume ese proyecto, y que en ocasiones se ha traducido como “vivir en el bien”, ha merecido estudios. Es esta: “*lekil huxlejal*”.

La *paz* y la “vida buena” constituyen el objetivo último de la educación comunitaria porque son sentidos también como el *ideal* de existencia indígena. Solo puede haber paz en la evitación del “problema”, y se entiende por tal aquel proceso que altera la armonía deseable de la comunidad, una armonía que aparece, a la vez, como cuestión social y del ecosistema, humana y medioambiental, material y espiritual. Como ha señalado **A. Paoli**, y podemos hacer extensible al resto de las etnias mesoamericanas, “los tseltales y los tsotsiles hablan de la paz como de una *cuestión social y cósmica*, aunque experimentada por el individuo”.

“Cuando hay paz, la vida es perfecta.  
Cuando hay paz no existe la tristeza en el corazón,  
no hay molestia, no hay llanto, no hay miedo ni hay muerte;  
existe la *vida buena* en su esplendor:  
somos un solo corazón, somos unidad,  
es igual el derecho para todos,  
todos tomamos igual la grandeza de todos,  
hay amor,  
hay igualdad en nuestros corazones.”

El localismo trascendente de las comunidades no puede admitir una resolución en falso del “problema”. La comunidad en su conjunto sufriría las consecuencias; el ambiente seguiría acusando la tristeza y la misma naturaleza exteriorizaría su pesar. *Nadie* puede “hacer la paz” por la comunidad; solo la comunidad misma puede hallar y eliminar el problema que se ha personalizado en un hermano y, volviéndolo contra sí mismo, contra sus compañeros, contra la armonía local, ha afligido a todo “el cosmos de aquí”. Los poderes externos, policías, jueces y tribunales, quedan desautorizados. La “vida buena” es un conjunto de condiciones socio-ecológicas y morales *locales* que los extraños no pueden comprender. Toda intromisión ‘universalista’ es una agresión: **Jan de Vos** ha hablado, al respecto, de “agresión ladina”, subrayando su doble índole, *taimada y mestiza*.

Paralelo es el caso de las asambleas convocadas para resolver litigios y reprobar comportamientos atentatorios contra la “armonía e integridad” de la comunidad. Como ya se ha indicado, la asistencia de los niños a estas reuniones era aprovechada sistemáticamente por el colectivo para enriquecer el proceso de formación de los jóvenes, mostrándoles aspectos cardinales del derecho consuetudinario y profundizando su asimilación de la cosmovisión indígena.

Lo *local indígena* está amenazado. Su enemigo es el avance de la propiedad privada capitalista en el medio rural, con sus efectos erosivos y disgregadores de la comunidad. En la medida en que los pueblos indios empiezan a asimilar una lógica empresarial, mercantil, y dejan de valorar la tierra tal un bien espiritual para concebirla como ‘objeto de explotación’, como *materia*, el apego al “patrimonio común territorial” se debilita. Las estrategias del gobierno procuran acelerar ese *tránsito* conceptual, movilizándolo para ello las fuerzas de la seducción (alienación cultural) y las de la opresión (ahogo económico, acoso político).

Bien por necesidad (por el estrangulamiento de la relativa autosuficiencia económica de la comunidad y por la crisis de los sectores ejidales modernos), bien por fascinación (por las expectativas de mejora material y de enriquecimiento suscitadas en determinados sectores indígenas) son ya muchos, demasiados, los “comuneros” que han renunciado a su condición, erigiéndose en pequeños propietarios ‘libres’ o en jornaleros rurales. El magnífico edificio de la localidad indígena comunal, regida por sus Usos y Costumbres tradicionales, orgullosa de su autarquía económica relativa y de su autogobierno democrático, ve multiplicarse sus grietas a golpes de ofensiva cultural occidentalizadora, política económica neo-liberal y campaña de terror policíaco-militar (3). Estamos apuntando que el futuro es incierto, siendo horrible el presente. Que todavía hay una lucha por librar, aunque en muchas partes ya se perdió la guerra...(4).

La desgracia infinita de las comunidades indígenas radica, en última instancia, en la condena contemporánea del “localismo” subalterno, no-expansivo. Hay, por supuesto, un localismo triunfante, siempre sonriente (es, la suya, *la sonrisa del criminal*, si usamos con propiedad las palabras), que se mundializa hoy, que asoma por todas partes: es el localismo de los pueblos de

Occidente, el localismo *ilustrado*. Y hay también localismos menos arrogantes, no tan poderosos, localismos subalternos: este es el caso de las comunidades indígenas. Conservan la posibilidad de dialogar con el otro, porque no quieren rebasar sus fronteras, no contemplan la idea de una ‘colonización’ de la alteridad. Es un localismo que en absoluto aspira a la globalización (5).

Nada en la cultura occidental retiene la capacidad de una comprensión de la idiosincrasia indígena. Todo en la cultura occidental apunta a una voluntad de exterminio de la alteridad india, a un programa sin cesar renovado para sofocar la insumisión indígena. El combate se inició hace doscientos años: de un lado una Ilustración por siempre *insuficiente* (Adorno), desde muy pronto *destructiva* (Subirats), hoy ya *cínica* (Sloterdijk), que ondea al aire la bandera de una *farsa sangrienta* (Cioran), afeitada de Modernidad igual que se embellece un cadáver en el tanatorio; de otro, un localismo comunero, “democrático” en la más noble acepción de esta palabra, humilde hasta el punto de no anhelar otra cosa que su propia y sencilla vida. Al margen del pronóstico sobre el resultado de la contienda, hay una cosa cierta: si la Humanidad ha de sobrevivir sobre la tierra, no lo hará bajo el estandarte de la globalización capitalista, de la muy *racional* mundialización del productivismo occidental. El planeta ya nos lo ha hecho saber: si seguimos así, él no aguanta –o no nos aguanta.

Solo el localismo no-expansivo cuenta hoy con credenciales atendibles; un localismo vinculado al exterior, pero no hasta el extremo de la dependencia. Persuadido de ello, **Jerry Mander** ha defendido “la viabilidad de economías diversificadas y localizadas, de escala más pequeña, enganchadas a las fuerzas externas pero no dominadas por ellas”. En la misma línea, **Douthwhite** apunta que “en vez de una economía global que dañara a todo el mundo hasta el colapso, un mundo sustentable podría contener una plétora de economías regionales (subnacionales) que produjeran todo lo esencial para vivir de los recursos de sus territorios, y que fueran, como tal, independientes unas de otras”. Frente al “monstruo” *ilustrado*, nos queda, pues, la esperanza ‘local’... Resistirse al monstruo es lo que las comunidades indígenas vienen practicando desde hace casi dos centurias; hallar en ellas, o en otros localismos, sustento para la esperanza es lo poco que todavía cabe a cuantos, como nosotros, *se temen occidentales*.

El campesino indio no ignora que solo puede “resistirse al monstruo” con los pertrechos de su democracia tradicional y *en la vieja trinchera de la propiedad comunera de la tierra*.

Paralelo ha sido el pulso entablado entre el mundo rural-marginal occidental y la expansión urbano-industrial capitalista. La “modernización” de la agricultura llevó las mejores tierras al punto de no retorno de la propiedad privada, de su “explotación” individual y de su sometimiento al mercado. En las sierras pobres, en las aldeas recónditas, en los medios montañosos poco atractivos para la inversión de capital..., pudo subsistir un concepto diferente de lo “local”, de la relación del hombre con el territorio. Pastores antiguos, como mi amigo Basilio, a quien de algún modo dediqué ***Desesperar***, aparecen todavía como un compendio “vivo” de esa filosofía que nunca se llamaría a sí misma “filosofía”, de ese *localismo trascendente* enfrentado al universalismo altericida de la Ratio. Las analogías con la cosmovisión indígena son sorprendentes; y su ocultamiento constituye un cargo más contra la disciplina historiográfica académica. Vamos a recuperar algunos pasajes de ***Desesperar***, para mostrar, de la mano de Basilio y otros pastores tradicionales, el modo (acaso descolorido, difuminado) en que un “localismo trascendente” muy semejante al indígena sigue palpitando en los montes.

“Las relaciones de Basilio con la naturaleza lo convierten en una especie de nuevo Robinsón, desencantado. Su isla desierta es la montaña. En ella encuentra todo lo que necesita para sobrevivir. En primer lugar, pasto para el ganado, que, proporcionándole carne y leche, le permite también confeccionarse su propia ropa, de lana y de cuero. A menudo, protección y escondrijo -cuando huye de los entrometidos, veterinarios, asistentes sociales y policías. Y, siempre, leña para el hogar; plantas medicinales y alimenticias, tal la manzanilla, el té de roca o el tomillo, cuyas cualidades conoce perfectamente; frutos silvestres como el champiñón, el espárrago, las setas; aguas, duras o blandas; arenas, para construir y para lavar; a pesar de su denostación de la caza, liebres, perdices, algún jabalí; piedras con que afilar su enorme cuchillo de hoja curva; aliagas para la estufa; ramaza de pino, de sabina, de enebro, para cubrir sus corrales; espliego y ajedrea para perfumarse de sierra; y, sobre todo, senda para sus pies incansables, follajes para aliviar las

calores y abrigos profundos donde defenderse del frío, lechos de hierba que invitan al reposo, cielos límpidos bajo los que declararse feliz, vastos paisajes en que explayar sus ojos, el ritmo de las estaciones evitando el aburrimiento, lluvias y nieves para especular con las mieses; flores que alegran la vista mientras, también alegres, viven, y no como cadáveres en el jarrón; fatiga para dormir bien; la magia de un ciervo apenas sí atisbado entre las brumas del amanecer; la solemnidad del águila y la risa de los buitres; esos atardeceres lentísimos que lo embriagan de serenidad, y esas auroras encendidas que sientan como una arena para los trabajos ordinarios del día...

Estas son las cosas que quiere Basilio. Son, también, las cosas que tiene. Ahí se agota, se apaga, la luminaria humildísima de sus deseos. *Entre Basilio y esta alta montaña del olvido valenciano se configura un mundo aparte, un universo autónomo, cerrado sobre sí mismo, que nada demanda (y nada espera) del exterior. Aquí, Basilio podría vivir prescindiendo de los demás, al margen de las leyes de los hombres y de la lógica de sus mercados.* La única relación que el pastor mantiene con el mundo exterior consiste en la venta de los corderos. Podría renunciar a ella, ya que no anhela incrementar su fortuna -y se diría que la detesta. Pero el equilibrio del hato, la buena marcha del ganado, exige esa periódica transacción. Además, Basilio, hombre descomplicado, jamás se ha propuesto la autosuficiencia, jamás ha pretendido bastarse a sí mismo en todo. No alimentó la esperanza de remedar a Robinsón, ingenio y proeza. Nada tiene en contra de la venta de corderos. Nunca se vio como un héroe; no quiso convertir su vida en una epopeya. Su suficiencia, que jamás fue un proyecto, ni le place ni le enoja. Simplemente, va con él. “Yo me apaño solo”, me dice.

*Desvinculada la naturaleza de la esperanza, deja de funcionar como sostén de un negocio o fundamento para el candor del idealismo. Lo mismo que Basilio no ha soñado erigirse aquí en un “hombre natural”, en perfecta armonía con la montaña, tampoco ha procurado nunca aprovechar sus frutos para ganar dinero (venta de setas, de caracoles, de semillas de enebro, de endrinas, de fósiles, de manzanilla, de té de roca, de cardos, de espliego, de madera,...). Desvinculada la naturaleza de la esperanza, aún se puede vivir en ella sin destruirla, rentabilizarla o pretender salvarla.*

“Quien diga que Basilio es un pastor, se equivoca... Igual que conduce un hato, sacrifica un animal, prepara unas canales, embute, ahuma fiambres, cura jamones, poda, hierra, castra, descuerna, curte pieles, confecciona un zurrón, diseña cabezas, levanta una casa de mampuesto, arregla hornos y chimeneas, construye terrazas de piedra en las faldas de la montaña, limpia acequias, excava pozos, sana vigas, fabrica una mesa, una puerta, una cuna, cocina, hace pan, tortas, magdalenas, buñuelos, trabaja el barro, pinta, doma un potro, arregla huesos quebrados, esquila, carda la lana, teje, vende huevos, miel, cortinillas de junco, badajos, jabón casero, botas para el vino, toneles de carrasca, ayuda al parto, corta el pelo, afeita a navaja, inventa cepos para zorros, nidos de madera para pájaros, colmenas de corcho, destila licores, recolecta frutos silvestres, cultiva un huerto, trenza mimbrres y espartos, investiga la vida de los animales, entierra a los muertos de la aldea, llena una despensa de conservas, surte al vecindario de esteras, cestos, sandalias, quesos, cuajadas, cecinas, persigue al rastro, explica los hábitos del jabalí, la liebre, la perdiz, la víbora, el águila, el ciervo, la jineta, el buitre... Basilio no es un pastor como otros son sastres, buhoneros, abogados o cineastas. *Basilio es un superviviente, un hombre autónomo en estos parajes, como un animal perfectamente adaptado a su territorio. Si tiene algún oficio, ése es “la vida aquí”.* Pudiéndose llamar “ganadero”, o “agricultor”, o “artesano”, o “constructor”, etc., se llama “Basilio” a secas. Trabaja por el gusto de trabajar, y ya no impelido por la necesidad. Nada espera de su esfuerzo, a nada pretende contribuir. Las cosas que hace son formas diversas de llenar el hueco del tiempo. Desesperado, escapa de la mutilación del empleo. Autónomo, trabaja en lo suyo. Libre, si quisiera dejaría de hacerlo. Inteligente, nada le ilusiona.”

“Habrá que vestir luto por el hombre -anotó E. M. Cioran- el día en que desaparezca el último iletrado”. Completamente de acuerdo. El hecho decisivo que ha permitido a Basilio conservar durante toda su vida un innegable punto de honda lucidez ha sido su no-exposición a la cultura impresa. *Tuvo la suerte de evitar la escolarización; y esa ausencia de estudios determinó que fuera, de verdad, capaz de pensar por sí mismo. No se vio pedagógicamente forzado a repetir ningún discurso escrito, por lo que nunca confundió la práctica individual del pensamiento con la reiteración de enunciados canónicos* -como suele ocurrir entre los estudiantes y las personas pagadas de su saber. La circunstancia de que perdiera pronto a su familia (falleciendo su padre de gangrena y su madre de cáncer cuando aún era niño; y pereciendo por congelación en el mismo invierno, poco después, sus dos hermanas pastoras), de que rehusara buscar esposa y huyera, como del diablo, de las relaciones con la Administración, aseguró, asimismo, la originalidad un tanto avasalladora y la autonomía casi insultante de su reflexión. Cuando habla, no cita a nadie. No toleró que le enseñaran a usar de una determinada manera su cerebro. Por último, al vivir tan desconectado del mundo exterior (estropeada la radio desde el día en que la arrojó contra un árbol por anunciar, casi en son de fiesta,

la invasión americana de un país para él extraño pero que imaginaba hasta ese momento en paz, tranquilas sus gentes al cuidado de los ganados o afaenadas y ruidosas en las labores; sin televisión; sin preguntar nunca nada ni rendir cuentas a nadie), pudo defender sus ideas arrinconando el temor de que alguna fuente de autoridad cayera descalificadora sobre su persona y sus concepciones. No siguió jamás ninguna “moda” ideológica, pues, ignorando lo que estaba en cartelera en cada momento, ni siquiera sabía lo que, en rigor, significaba la palabra “ideología”. *La montaña y los animales fueron sus únicos instructores*. No militó en otro partido que en el de sí mismo. A ninguno de sus semejantes le fue concedido nunca hallar el pretexto por el que someterlo a un examen: nadie sepultó su discurso bajo el horror cotidiano de un número sancionador. Como no discutía con los demás, sus ideas se fueron endureciendo y solo la vida misma podía modificarlas. *Hombre apegado a la tierra, amante de lo primario, jamás perdió ni un segundo meditando sobre una realidad inconcreta, sobre un fantasma conceptual o una abstracción mitificadora. El idealismo, la metafísica, el logocentrismo, quedan tan lejos de su raciocinio como la palabra impresa. Visual, casi físico, su pensamiento no deriva del lenguaje: cabe identificarlo en su modo de comportarse, procede de la práctica. Porque hace cosas, tiene una forma de pensar. La vida que lleva es el compendio definitivo de sus ideas -no reconocería como propias sus concepciones si, tras haberlas recogido en un escrito, alguien se las leyera. “Pienso lo justo para vivir”, me dice. “Solo entiendo de lo mío”. “Creo en aquello que me ayuda”. Deleuze apuntó una vez que deberíamos servirnos de las ideas lo mismo que de una caja de herramientas...*

Basilio no es de esta época; pertenece a un futuro que no será el futuro del hombre. *Habrà que vestir luto por nosotros cuando fallezca.*”

“Tampoco mi vivienda puede recibir, sin sombra de duda, el título de “casa”. Se trata, más bien, de una guarida. Mi cubil. Como la de Carla, o la de Basilio. Un lugar para dormir y protegerse del frío. Las gentes de esta aldea llaman “casa” a toda la zona: “llueve en casa”, “se está bien en casa”,... Cada arroyo bullicioso y cada valle sosegado, lo mismo cada heladora umbría que cada peña bañada de soles débiles, cada gruta intransitable como cada vasta dehesa centenaria... forman parte de “su” casa. *Conociendo el terreno palmo a palmo, viven en este refugio del poblado y sus alrededores. Casa común, compartida, inalienable, ella sí que merece el cuidado y el respeto, mucho más que los pequeños ataúdes con ventanas que el hombre de la ciudad llama “pisos”* o esas otras viviendas de propiedad privada que se denominan “hogares” acaso porque, a fuego lento, no es poco lo que en su interior se consume. En la Casa de mis vecinos, de Basilio y ya también mía, con su techo estrellado y sus paredes de horizonte, cabe casi toda la muchedumbre de una ciudad; y cada vez son más los urbanos que vienen a hollar por fin sin prisas los pasillos de sus sendas, a acomodarse y retozar -liberados por un día- en la salita verde de su bosque. Nosotros, sin embargo, las gentes de aquí, no entramos a gusto, como si nuestro espíritu no cupiera, en las artificiosas y desencantadas casas particulares de los hombres modernos.”

“Basilio jamás ha salido del territorio de la aldea y sus pastos. “Viajar debe ser muy aburrido. Estar siempre viendo cosas diferentes, y ya está”. Ésa es la opinión de mi padre, que este hombre hace suya con matices. “Yo no entiendo eso de ir a un sitio y luego volver. Las tierras son para vivirlas”. Nosotros, los hombres civilizados, para conjurar el tedio, inventamos ese pequeño viaje de dolor que nuestra hipocresía denomina “viaje de placer” y que se resume muy exactamente en la sentencia de mi padre: “Estar siempre viendo cosas diferentes, y ya está”. Mi viejo, emigrante, vivió en lugares distintos, *habitándolos* profundamente: disfrutó y padeció las costumbres de sus gentes, luchó por la existencia, se afincó y echó raíces, hizo amigos y enemigos, amó tanto como odió, tuvo miedo e infundió temor, admiró, detestó, procuró comprender y olvidó a su pesar... El verdadero nomadismo se sitúa también en la antípoda de los risibles viajes pequeñoburgueses de placer: más que “resbalar” por las tierras, *el nómada arraiga en el camino*. No regresa, no visita. Se incrusta.

La ignorancia del viajero común, hoy llamado “turista”, no escapa a la severidad de una mirada sedentaria: habiendo estado en todas partes, se comporta como si no hubiera aprendido nada en ningún lugar. Atestó de fotos sus álbumes narcisistas, alivió un poco de peso su cartera de privilegiado, aburrió después a sus amigos con el relato jactancioso de peripecias sin gracia ni trascendencia, frivolisó sobre otros hombres y disertó superficial sobre curiosidades y rarezas de otros países... Finalmente, retornó cabizbajo a su posición de tornillo, momento indistinguible de la máquina social que lo humilla y adocena; regresó a la servidumbre del trabajo, al hastío indecible del hogar, a su insignificante, descolorida y amarga existencia de esclavo en el mejor de los casos bien pagado... *Más que en busca del placer, viajaba para huir del dolor.*

Basilio no se sintió nunca impelido a escapar de este páramo, nada en la sucesión sin pena de sus días le incitó jamás a partir: extranjero, el dolor no se instaló en ésta, su casa. “Por la sierra, la amargura anduvo siempre solo de paso”. *Los pastores se ahorraron por eso el efímero consuelo de los viajes de ida y vuelta;*



y continuaron, como la mayor parte de los turistas, sin saber mucho de las otras tierras y de los otros hombres.

Es preciso sentirse devorado por un sufrimiento insaciable, presa de una aflicción atroz, para considerar los avatares de un viaje de vacaciones como formas del disfrute. Hay que saberse reo perpetuo, en una celda muy estrecha, para transfigurar la marcha veraniega, pequeña y periódica, contados los días, en una suerte de liberación. Apunta Basilio: “No por darle más cuerda al perro, deja de ser perro; no porque llegue más lejos, está suelto”. Mi amigo, que desconoce la angustia y acaso debería reconocerse libre, no viaja de ese modo. “Si algún día me fuera de aquí, sería para *pelear* en otra parte”. “Pelear” quiere decir procurarse un medio de vida en el que uno sea su propio amo, subsistir sin obedecer, comer sin cebar a otro. Cuando le explico a Basilio las miserias y torturas que inducen a viajar a los funcionarios, los maestros, los oficinistas, la élite de los trabajadores, etc., noto que casi se consterna: “¡Ah! Entonces sí... ¡Que viajen! ¡Que viajen! Si hay cuerda, que sea larga. El perro quiere más era...”

“Con su hato, Basilio se siente arraigado en la tierra y en la vida; se sabe eslabón de la cadena de la naturaleza, animal entre los animales, hollando caminos olvidados, sobre las peñas, entre las zarzas, cruzando arroyos, casi hecho de roca, de hierba, de viento; se percibe salvaje, indómito, libre; se descubre bestia, criatura, cuerpo. Se siente.”

### **Educación comunitaria**

Como hemos anticipado, la modalidad educativa del mundo rural-marginal en absoluto se reconoce en el trípode socializador occidental (Escuela-Profesores-Pedagogía). He aquí sus rasgos definidores:

1) Se trata, en primer lugar, de **una educación de, en y por la Comunidad: todo el colectivo educa a todo el colectivo a lo largo de toda la vida**. No hay, por tanto, ninguna “franja de edad” erigida en *objeto* de la práctica educativa; no hay un “artífice” (un “forjador de hombres”) especializado en la subjetivización, socialización, transmisión cultural y moralización de las costumbres. De ahí que el “laurel de la sabiduría” distinga a los ancianos (bebieron, durante más tiempo, de las aguas del conocimiento); y que, no existiendo “profesores”, todos puedan ser “maestros” (si se ganan el respeto de la comunidad y son “elegidos” por sus discípulos).

En lugar de relaciones *autoritarias* “profesor-alumno”, hallamos una diseminación de relaciones *libres* “maestro-discípulo” que, como señalara **Steiner**, se basan en la estima recíproca y en la ayuda mutua, comportando siempre una índole “erótica” (en sentido extenso), en una suerte de “amistad moral”.

Por el protagonismo de la *comunidad* en la educación tradicional indígena, por el rol de la *familia* y la *colectividad* en los entornos rural-marginales occidentales, la figura del Profesor/Demiurgo queda cancelada, estructuralmente “repelida” (6).

2) En todos los casos, asistimos a una **educación en libertad, a través de relaciones espontáneas, desde la informalidad y la no-regulación administrativa**. Se excluye, de este modo, la figura del “prisionero a tiempo parcial”, del “interlocutor forzado”, del “actor y partícipe no-libre” (estudiante). La educación, entonces, “se respira”, “acontece”, “ocurre”, simplemente “sucede” -en rigor, y por utilizar los términos de **Derrida**, ni siquiera es “deconstruible”: así como cabe deconstruir el Derecho y no tanto la Justicia, podemos deconstruir la Escuela pero acaso no la Educación informal.

“Para educar es preciso encerrar”: este *prejuicio*, distintivamente occidental, responsable del rapto y secuestro diario de la infancia y de parte de la juventud, que, según conceptos del último **Foucault**, convierte al alumno en la víctima de un “estado de dominación”, no tiene cabida en el universo comunitario indígena o rural-marginal. Persistiendo, en estos dos ámbitos, y en lo concerniente a la educación, “relaciones de poder” (relaciones estratégicas, “forcejeos”), queda suprimida la posibilidad de un “estado de dominación”. Distingue a las “relaciones de poder”, que se dan en todo tipo de sociedad y en cada ámbito de la interacción humana, la circunstancia de que al individuo le cabe aún en ellas un margen de defensa, de protección y de respuesta, cierta reversibilidad del vínculo que abre, para los dos polos, la puerta de una lucha ético-política por la debilitación de la influencia, por la atenuación del efecto de la relación. Los “forcejeos”, que no pueden suprimirse en las relaciones discipulares (como tampoco en las relaciones padre-hijo, de

pareja e incluso meramente “amistosas”), caracterizan a las educaciones comunitarias lo mismo que los “estados de dominación” (del alumno por el profesor) definen a las prácticas escolares de todo signo, incluidas las de orientación libertaria o no-directiva.

3) Nos hallamos ante una **educación sin auto-problematización, que ni siquiera se instituye como esfera separada o segrega un saber específico**. No cabe separar el aprendizaje de los ámbitos del juego y del trabajo (“el niño gitano aprende jugando en el trabajo”, ha escrito **Juan Manuel Montoya**, médico calé, subrayando un rasgo que concurre también en el caso de la educación comunitaria rural-marginal); no cabe encerrar las prácticas educativas en un campo, en una parcela delimitada (de actividad, del saber, de la organización...), pues no se “objetivizan” y se resisten a la “cosificación” (¿qué son y qué no son?, ¿religión?, ¿política?, ¿economía?, ¿cultura?). Puesto que la educación no se subordina a un “saber especializado”, a una “disciplina”, a un “corpus” doctrinal y a una tropa de expertos, queda también descartada toda *supervisión pedagógica* de los procesos de socialización y transmisión cultural. La Pedagogía carece de terreno abonado en el ámbito indígena tradicional y rural-marginal. De hecho, la disciplina pedagógica solo aparece allí donde se suscita la demanda de una policía estricta, y especializada, de la subjetividad juvenil; allí donde surge el *problema educativo* en tanto estudio de las tecnologías más eficaces para la transformación y re-diseño del carácter del estudiante.

4) Es ésta, como hemos visto, una **educación que se corresponde con órdenes sociales igualitarios, con prácticas tradicionales de democracia directa (asamblearia) o con disposiciones abiertamente anti-políticas, negadoras de los supuestos del Estado de Derecho y del concepto liberal de “ciudadanía”**. El marco de esta modalidad socializadora, su escenario, es una *cotidianidad educativa, una vida cotidiana no-alienada que se traduce en diversas prácticas de ayuda mutua y cooperación*. Y tiene como objetivo la “*vida buena*” (armonía eco-social), la “libertad”, la “evitación del problema”...

Entre los ámbitos y recursos de esta *cotidianidad* formativa encontramos las asambleas y reuniones de compañeros; la milpa, el cafetal, los bosques, los ríos, las veredas, los caminos, los pastos, los corrales, los montes; las canciones, los mitos, las leyendas, los cuentos, las escenificaciones; las festividades, las conmemoraciones y otros eventos cívicos-religiosos; las charlas vespertinas de los mayores; las irrupciones constantes de la “oralitura”...

5) **Las educaciones no-escolares excluyen toda “policía del discurso”, toda forma de “evaluación individual” y toda dinámica de “participación forzosa”**.

En esta esfera, el discurso queda “abierto”, sin otro norte que el interés de los hablantes, en ausencia de un “currículum” definido, temporalizado, plegado sobre “objetos” explícitos,... No se evalúan los aprendizajes adquiridos y nadie “califica” a nadie, pues solo la Comunidad puede “premiar” (reconocimiento, prestigio) o “censurar” -en casos excepcionales. La “evaluación”, extraña y ajena, recaería en el individuo, midiendo sus esfuerzos y progresos individuales, desgajándolo de la Colectividad. Por último, se proscribe toda metodología de “participación forzosa”, todo *activismo bajo coacción*, que partiría necesariamente de una “asimetría de poder”, de una “jerarquía no-natural”, de una exigencia arbitraria de “obediencia”, de un principio *exógeno* de “autoridad” y de “disciplina”,

Desatiende una parte fundamental del formidable organismo comunitario rural-marginal quien menosprecie el papel de esta modalidad inveterada de educación, de estos procesos informales de elaboración de la cultura y transmisión del saber (7).

---

### III) DIFERENCIA AMENAZADA QUE NOS CUESTIONA

#### Disolución de la *diferencia* rural-marginal en mera *diversidad*

Junto a la insuperable docilidad de la población en Occidente, el segundo rasgo definidor de nuestra “fenomenología del presente” sería la progresiva -y políticamente inducida- *disolución de la Diferencia en Diversidad*. Se trata de un exterminio planetario de la Diferencia como tal, que, a modo de simulacro, deja tras sí una irrelevante *diversidad* puramente fenoménica, asunto de

“apariencia”, de “exterioridad”, de “forma sin contenido”. En la Diferencia genuina habita el peligro, lo inquietante, el momento de una distinción que es disidencia; hay en ella como una latencia de disconformidad en la que se refugia toda posibilidad de rechazo y transformación. Contra este “peligro” de la Diferencia, el poder organiza una estrategia de ‘neutralización’ que aspira a eliminar (aniquilar) el *nódulo* de la alteridad, conservando aviesamente los elementos de su superficie -fachada, cáscara, corteza-, los componentes de una Diversidad recién *ahuecada* bajo la que se reinstala la declinación de Lo Mismo. Este proceso de *disolución* de la Diferencia en Diversidad no se puede efectuar de un modo absoluto, sin generar “impurezas”, “residuos” de la Diferencia originaria que serán barridos del horizonte social y arrojados al basurero de los ‘márgenes’. El desenlace final será un *Reino de la Sinonimia* (distintos ‘significantes’ que apuntan a un mismo y único ‘significado’), ruina y verdugo de aquel otro *Reino de la Polisemia* (por todas partes, ‘significantes’ que se abren en una pluralidad de ‘significados’) con el que quizás nos hubiera gustado poder soñar... Una gran “diversidad” en las formas, en los aspectos, en el ámbito de lo empírico, que recubre un pavoroso proceso de homologación y homogeneización de los contenidos, de las sustancias. Y, por aquí y por allá, a merced de todos los vientos, ‘restos’, ‘migajas’, ‘astillas’ de una Diferencia que en su mayor parte ha devenido Diversidad... En esta Diversidad ya no mora el peligro, ya nada siembra inquietud o desasosiego. Donde la Diferencia irrumpía casi como un atentado, la Diversidad aflora hoy para *embellecer* el mundo. A la “amenaza” de la Diferencia le sucede la *caricia* de la Diversidad.

La disolución de la Diferencia en Diversidad, proceso occidental en vías de mundialización, prepara el advenimiento de la Subjetividad Única, una forma “global” de Conciencia, un modelo planetario de alma, un mismo tipo de carácter especificado sin descanso a lo largo de los cinco continentes. Cuanto más se habla de “multiculturalismo”, cuanto más ‘diversas’ son las formas que asaltan nuestros sentidos, cuanto más parece preocupar -a nuestros gobernantes y educadores- el “respeto a la diferencia”, la “salvaguarda del pluralismo”, etc., peor es el destino en la Tierra de la ‘alteridad’ y de ‘lo heterogéneo’, más se nos homologa y uniformiza. Se avanza, con prisa, hacia la hegemonía en la Tierra de una sola voz y un solo espíritu, voz y espíritu de hombres dóciles e indistintos, intercambiables y sustituibles, funcionalmente equivalentes. La participación de la Escuela en este adocenamiento planetario del carácter es decisiva: a nada teme más que a la voluntad de resistencia de la Diferencia.

En *Tristes trópicos*, **Claude Lévi-Strauss** sostiene que las sociedades “primitivas” despliegan una estrategia para conjurar el peligro de los seres extraños (‘diferentes’) muy distinta a la que empleamos nosotros, los “civilizados”. Su estrategia sería *antropófaga*: se comen, devoran y digieren (asimilan ‘biológicamente’) a los extraños, que se suponen dotados de fuerzas enormes y misteriosas. Diríase que esperan así aprovecharse de esas fuerzas, absorberlas y hacerlas propias. Nosotros, por el contrario, seguiríamos una estrategia *antropoémica* (del griego “emô”: ‘vomitar’): expelemos a los portadores del peligro, eliminándolos del espacio donde transcurre la vida ordenada -procuramos que permanezcan fuera de los límites de la comunidad, en el exilio, en enclaves marginales, en la periferia social...

Pero, como ha señalado **Zygmunt Bauman**, **Lévi-Strauss** está en un error, pues ambas estrategias se complementan y son propias de *todo* tipo de sociedad, incluida la nuestra: por un lado, se recurre a una estrategia “fágica”, *inclusiva*, que busca la asimilación del adversario, su integración desmovilizadora, su absorción en el cuerpo social después de una cierta *corrección* de sus caracteres ‘diferentes’; por otro, se vehiculan estrategias “émicas”, *exclusivas*, que expulsan al disidente irreductible y no-aprovechable del ámbito de la ‘sociedad ordenada’ y lo condenan a la marginalidad, a la pre-extinción, a la existencia amordazada y residual. La disolución de la Diferencia en Diversidad se fundamenta en el empleo de ‘ambas’ estrategias: lo “diferente” convertido en “diverso” es inmediatamente asimilable, recuperable, integrable; aquellos ‘restos’ de la diferencia que no han podido diluirse en diversidad, aquellos ‘grumos’ de alteridad que se resisten tercamente a la absorción, son expulsados del tejido social, llevados a los flecos del Sistema, lugar de la autodestrucción, excluidos, cercenados, segregados. De esta forma se constituye y gestiona el espacio social, instrumentalizando lo que **Bauman** llama *proteofobia*

-temor general, ‘popular’, a los extraños, a lo diferente y a los diferentes. El exterminio contemporáneo de la diferencia se basa en el despliegue de las estrategias “fágicas” y “émicas” habituales, a partir de una movilización y focalización inquisitiva de la “proteofobia”.

¿De qué fuente se nutre el mencionado proceso de atenuación “global” de la Diferencia? ¿De dónde parte? Aunque con esta observación se contraríen los dogmas del insulso *democratismo* que se presenta hoy como prolongación -y casi estertor- de la Filosofía de las Luces, no son pocos los autores que han localizado en la Ilustración misma, en las categorías sustentadoras del Proyecto Moderno, la secuencia epistemológico-ideológica que aboca a la aniquilación de la Alteridad, al exterminio de la Diferencia. El Proyecto Moderno es un proyecto de orden homogéneo, con aspiración universalista, que parte de una cadena de ‘incondicionalidades’, de abstracciones, de trascendentalismos y principios metafísico-idealistas; y que se ha revelado incapaz de tomar en consideración el dolor de los sujetos empíricos (**Subirats**). Intransigente frente a las diferencias, propenso a las cruzadas culturales y a resolverse en una u otra forma de despotismo político (caudillismo, fascismo histórico, estalinismo, democracia real), como subrayaron **Foucault** por un lado -desarrollando las sospechas de **Nietzsche**- y **Horkheimer** y **Adorno** por otro, el programa de la Ilustración fue inseparable desde el principio de las campañas de matanzas sistemáticas (recordemos el jacobinismo francés) y no ha sido ajeno en absoluto a la génesis intelectual del Holocausto (**G. Bergfleth**), teniendo -puede decirse así- un hijo legítimo en **Hitler** (según **Herman Lübbe**) y no cabe duda de que otro en **Stalin**. En nombre de la Razón (y de todos sus conceptos filiales: Progreso, Justicia, Libertad,...), bajo su tutela, se han perpetrado genocidios y crímenes contra la Humanidad; y es por la pretendida excelencia de esa misma Razón (Moderna, Ilustrada) por lo que Occidente se autoproclama *juez y destino* del Planeta, *fin* de la Historia, aplastador de toda diferencia cultural, ideológica, caracteriológica,... La homologación “global”, la homogeneización casi absoluta de las conductas y de los pensamientos, la uniformidad ideológica y cultural, el isomorfismo mental y psicológico de las gentes de la Tierra, están de algún modo ya *inscritos* en los conceptos y en las categorías de la Ilustración, en la matriz epistemológica y filosófica del ‘democratismo’ dominante, en el código generativo de toda narrativa liberal. Es la Modernidad misma, nuestra Razón Ilustrada, la que prepara y promueve, a escala mundial, el acoso y derribo de la Diferencia...

La mayor parte de los “indicios” de que se está cancelando a nivel planetario la Diferencia y de que, en su lugar, solo nos va a quedar una tediosa y deprimente *declinación de Lo Mismo*, proceden del campo de la Cultura y de lo que está sucediendo, a escala global, con el choque contemporáneo de Civilizaciones. De una forma un tanto desordenada, y casi a modo de ejemplos, voy a mencionar algunos *ejemplos*, algunas *pruebas*, de cómo se aniquila en nuestros días la alteridad...

En la medida en que, entreabierta la puerta de la inmigración, nuestras ciudades se pueblan de gentes de otros países, con hábitos y mentalidades ‘diferentes’, no pocas evadidas del entorno indígena, observamos cómo, con el paso del tiempo, estos hombres y mujeres empiezan a *calcar* nuestras pautas de conducta, nuestros modos de pensamiento, nuestras formas de interacción, hasta que llega un punto (a menudo coincidente con la adolescencia y juventud de sus hijos, inmigrantes de “segunda generación”) en que la cultura de origen ya no ‘dicta’ los comportamientos, ya no es sentida como referencia insoslayable, como código de interpretación de la realidad y patrón de actuación en los escenarios sociales. La ‘diferencia’ cultural que estos inmigrantes arrostraban ha sido *abolida* en lo esencial, y, como irrelevante rescoldo, solo nos ha dejado un variopinto crisol de aspectos (atuendos, símbolos, cortes de pelo,...), una ‘diversidad’ fenoménica que coincide con la asimilación de estos hombres, con su integración en el orden cultural de la sociedad capitalista. Han sido absorbidos, ‘digeridos’, por Occidente (consecuencia de las estrategias *fágicas*); y los ‘restos’, los residuos de ese proceso, arrojados a los márgenes de la “sociedad bien”, donde se mixtificarán, se fundirán con las restantes figuras de la exclusión (efecto de las estrategias *émicas*) y probablemente se autodestruirán (8).

Pero también hacia el interior de nuestra formación socio-política se produce un fenómeno análogo de extirpación de la Diferencia, en una suerte de *colonialismo hacia adentro*, por utilizar la expresión de **Provansal**. Sobran los indicios de que, por su pasión uniformizadora, nuestra Cultura

ataca y somete los reductos de la alteridad regional, nacional, étnica, ideológica, etc., asimilando lo que puede y excluyendo lo que se le resiste. Paradigmático resulta, en nuestro país, el caso gitano, indicio mayúsculo de lo que cabe esperar de Occidente: la eliminación progresiva, y aún así traumática, de aquello que, por no poder *explotar*, no quiere *comprender*... Terca, orgullosamente, el pueblo gitano ha mantenido durante siglos su especificidad caracteriológica, su 'diferencia' existencial y cultural, en un mundo muy poco preparado para respetarla, para *soportarla*. El temor 'popular' a los gitanos (la "proteofobia" que aquí y allá despiertan) está justificado; pero no por su presunta afición al delito, sino por algunos rasgos de su identidad colectiva, de su idiosincrasia, que chocan frontalmente con los hábitos y la manera de pensar del resto de la sociedad -y, por ello, se perciben como una amenaza, un desafío, una insumisión desestabilizadora. Contra la idiosincrasia gitana, los poderes de la normalización y de la homogeneización han desplegado tradicionalmente todo su arsenal de estrategias inclusivas y exclusivas, asimiladoras y marginadoras. Se ha pretendido "sedentarizar" al colectivo gitano; y se ha puesto un *delatador* empeño en "escolarizar" a los niños, "laborizar" a los mayores, "domiciliar" a las familias... El éxito no ha sido completo; pero es verdad que, aún a regañadientes, una porción muy considerable de la etnia gitana ha tenido que renunciar a sus señas de identidad, *des-gitanizarse*, para simplemente sobrevivir en un mundo que en muchos aspectos aparece como la antítesis absoluta, la antípoda exacta, de aquel otro en que hubiera podido ser fiel a sí misma. Otros sectores del colectivo gitano, por su resistencia a la normalización, han padecido el azote de las estrategias excluyentes y marginadoras, cayendo en ese espacio terrible de la delincuencia, la drogadicción, el lenocinio y la autodestrucción (9).

La disolución de la Diferencia en Diversidad es un fenómeno que se acusa hoy en todos los ámbitos de la actividad humana. Los *indicios* que cabría poner sobre la mesa son casi ilimitados, inabarcables. Me contentaré, por ello, con señalar unos pocos ejemplos más, que conciernen a nuestro objeto de estudio, considerando que de esta forma el asunto queda zanjado.

La "*vivienda rural tradicional*" de media o alta montaña, fruto del saber arquitectónico popular, con sus materiales humildes tomados del terreno (madera, piedra, barro, paja,...), su disposición 'defensiva' contra los vientos dominantes, sus puertas y sus vanos orientados preferentemente al mediodía, su forma de adosarse (en algunas regiones) como si cada una buscara el apoyo y el sostén de todas las demás, su composición 'orgánica', rigurosamente interminable, una estructura interna estudiada para asegurar la subsistencia con medios económicos escasos (que no se pierda calor, que baste con la estufa de leña, que de por sí el habitáculo sea fresco en verano y abrigado en invierno, que alguna estancia haga de 'nevera' para conservar los alimentos,...), y, en general, un resultado de los conocimientos informales de sus constructores no especializados -saber 'del lugar', conservado por la tradición y ejercitado por las familias- y de la atención inteligente a las condiciones de la naturaleza (proximidad a las fuentes, a los arroyos, a los ríos; ubicación en parajes de acceso relativamente cómodo y particularmente protegidos contra las inclemencias climáticas habituales, etc.); esta "vivienda rural antigua", portadora indiscutible de la Diferencia, cede en casi todas partes ante la impostura de las "nuevas viviendas rurales" (consecuencia del poder económico y del capricho de algunos privilegiados, del ahorro de los jubilados o de los planes de promoción del medio rural tendentes a aprovechar la explosión del 'agroturismo' y del 'ecoturismo'), que obedecen siempre a la filosofía del Piso de Ciudad (rechazo de la sabiduría arquitectónica popular; materiales estándar como el ladrillo o los bloques de cemento; arrogancia del habitáculo, que se levanta donde "más le gusta" al propietario, al margen de toda consideración geográfico-climática; preferencia por el aislamiento y la independencia de las casas, que más bien huyen unas de otras; concepción unitaria, regular, finita; estructura interna más interesada en exhibir el poderío material del morador que en economizar los gastos de la existencia -habitaciones enormes, sistemas de calefacción caros, proliferación de electrodomésticos,...;etc.) y, normalmente, devienen como el resultado de los conocimientos "técnico-científicos" de los ingenieros, arquitectos, constructores y albañiles (lamentables 'expertos'), profesionales y asalariados que trabajan en el olvido de lo autóctono y de lo primario... Estas "nuevas viviendas rurales", subvencionadas en ocasiones por la Administración, sancionan la extinción de la "vivienda rural tradicional", disimulando ese aniquilamiento de Lo Diferente mediante la conservación 'retórica' de elementos identificativos

falseados: *verbi gratia*, el recubrimiento, con losas de piedra, de los muros de bloques o de ladrillos; un cierta imitación del color de las paredes antiguas -que era el color del barro y de los materiales comunes originarios-, conseguido a través de sofisticadas ‘pinturas de exteriores’ o ‘monocapas’ cementosas; una característica redundancia de maderas, si bien demasiado nobles y exógenas y siempre subordinadas a las estructuras metálicas, o de hormigón, que configuran el espacio habitable... Y poco más. La “antigua vivienda rural” ha sido excluida (hoy subsiste vinculada a propietarios pobres o particularmente ‘descuidados’, especialmente en el mundo rural-marginal); y la “nueva” solo retiene de su antecesora elementos folclóricos, testimoniales, podría decirse ‘museísticos’. La aldea se convierte así, herida de señuelo y de impostura, en algo parecido a un “parque temático”... En relación con la vivienda urbana, con el piso de ciudad o la casa de urbanización, estas “nuevas viviendas rurales” aportan, no cabe duda, un componente de ‘diversidad’ (aunque sólo sea *visual*: la piedra, el color, las maderas, los tejados,...); pero responden en lo profundo a una cancelación del habitáculo campesino ‘diferente’ y a un trabajo de *colonización* del medio rural por los conceptos y las expectativas urbanas.

La *música ‘ethno’* que se difunde por Occidente, los *experimentos de ‘fusión’ o de ‘sincretismo’ transcultural* que promueven las grandes casas discográficas para explotar la moda del “multiculturalismo”, etc., dan siempre la impresión de atenerse al código de la música euro-americana, que ‘incorpora’ elementos accesorios de las otras culturas (africanas, orientales, sudamericanas, de los indios de las reservas estadounidenses, etc.) para asegurarse una nota de elegante exotismo, de aparente novedad, pero siempre en el respeto de lo que el oído occidental considera “aceptable”, “armonioso”, “no-estridente”, “música y no ruido”. La diversificación resultante de las ofertas (mixturas, síntesis, cócteles,...), compatible con una universalización del concepto occidental de música y del código musical occidental, oculta así el exterminio de la Diferencia -esas músicas *de los otros* que “no” pueden gustarnos porque contravienen los principios tácitos de nuestra educación musical y de nuestros hábitos de escucha, y que, por tanto, al no ‘rentar’, no se difundirán -las músicas de la Amazonía, por ejemplo, o las de los indígenas de Centroamérica, increíblemente repetitivas, si no “hipnóticas”, con cadencias “sostenidas”, casi interminables, y un uso preferente de instrumentos “propios”, desconocidos en otros medios, como el caparazón de la tortuga y tipos particulares de flautas y de tambores.

La *concepción misma del “artista” occidental* (escritor, pintor, escultor, músico, actor,...), contra la que con tanta insolencia se batiera **Marcel Duchamp**, que comporta invariablemente una renuncia al anonimato (soberbia de los nombres propios) y casi también a lo colectivo, que parte de una *sacralización* del autor como hombre ‘tocado’ por el privilegio del talento, de la inteligencia, de la imaginación o de la creatividad -hombre siempre excepcional, en ininterrumpido *celo* de prestigio, de reconocimiento, de aplauso...- y que produce una curiosa fauna de hombrecillos estrambóticos, distintos por fuera e iguales por dentro, todos narcisistas, todos patéticamente enamorados de sí mismos, todos endiosados, muchos idiotizados; esta manida concepción del Arte y del artista se *globaliza* en la actualidad, acabando con formas ‘diferentes’, y no-occidentales, de entender y de vivir el hecho estético: concepciones que giran aún en torno al anonimato del artista, o a la suma de incontables esfuerzos individuales en la génesis de una obra que termina siendo “de todos y de nadie”; que remiten más a la figura humilde del “artesano” que a la figura chillona del “artista”; que frecuentemente se imbrican con funcionalidades de orden extra-estético, ya sea religiosas, económicas, educativas,...; que no se compatibilizan bien con la lógica capitalista de exhibición, mercantilización y ‘entierro’ en museos; etc., etc., etc. De África, de Asia, de América del Sur, de las reservas indias, de los guetos,... nos llegan hoy artistas “a lo occidental”, con sus obras rentabilizables (vendibles, consumibles) debajo del brazo. A su lado, los creadores anónimos, las factorías populares, las formas tradicionales de producción de objetos estéticos, etc., tienden a extinguirse, aunque hayan dejado un “rastros” importante en el mundo rural-marginal. Se diversifica así el resultado (obras y artistas con otros ‘formatos’, otras referencias, otras connotaciones...), pero en el sometimiento a Lo Mismo estético, sometimiento a las categorías y a los usos occidentales. ¿Y si la misma idea de “estética”, de “obra de arte” y de “artista”, no fuera más que una acuñación occidental, un capricho o una manía de solo un puñado de hombres sobre la Tierra?

La propia *Escuela*, en fin, que, en último término, constituye solo el modo occidental de organizar la transmisión cultural, asegurando de paso los beneficios de una adaptación del material humano a las necesidades del aparato productivo y del orden socio-estatal general, tiende a globalizarse hoy, aplastando las restantes formas, características de las otras culturas, de socialización del saber y difusión de los conocimientos -maneras y procedimientos autóctonos, que a menudo no exigían el “encierro”, la escolarización obligatoria, ni demandaban la figura elitista del Profesor/Educador, como hemos acreditado en el entorno indígena y pastoril.

Mejor no continuar. Los “indicios” de la disolución de la Diferencia en Diversidad son innumerables; saturan todas las dimensiones de la existencia humana contemporánea...

Y la diferencia rural-marginal está también amenazada... El pastor antiguo, perfecta y exquisitamente “ágrafo”, constituye ya una rareza, una curiosidad; y es percibido casi como un “residuo”, cuando no como un “fósil”. Las aldeas relativamente “sustraídas” del poder del Estado tienden a decrecer; y su marginalidad, de un tiempo a esta parte, ha sufrido un grave deterioro. La crisis de los pequeños agricultores, el abandono de los pueblos y la venta de los rebaños modestos, por la ausencia de “relevo generacional”, quisieran convertir en “desierto” lo que, hasta ayer, esplendía como “insumisión”. Muchas localidades recónditas, a duras penas accesibles, de media o alta montaña, han terminado “tercerizándose”, tras la extinción de la actividad agrícola y ganadera, convirtiéndose en micro-urbanizaciones de veraneo, ámbito de la “segunda residencia” de unos cuantos privilegiados: asentamientos “diversos” para señoritos, hospedaje para los períodos de vacaciones, pero ya no poblados “diferentes”. Y no son pocos los núcleos absolutamente deshabitados, literalmente “muertos”.

Las estrategias “fágicas” desplegadas por el sistema tardo-capitalista han abierto *el abanico del indigenismo*, concediendo cada día menos varillas a su facies sublevada, en “resistencia”, *diferente*. Se sabe de tribus “no contactadas”, en Bolivia, en diferentes regiones de la Amazonia; de comunidades muy beligerantes, aferradas a sus “usos y costumbres”, a su “ley del pueblo”, a su autonomía política y su comunismo económico, en México, en Chile, en Argentina, en Perú,... Pero, en muchos países, la norma es un indigenismo claudicante, que sucumbió a la propiedad privada y al mercado, a la escisión en clases y a la asalarización de una fracción de la comunidad. En buena parte de Colombia, por ejemplo, la “diferencia” indígena ha dado paso a una “diversidad” político-ideológica irrelevante; y encontramos indígenas en las listas electorales de los partidos de izquierda, candidaturas indígenas para el Senado, incluso “partidos políticos indígenas”. Hace dos años, las calles y plazas de Popayán se llenaron de indígenas en demanda de “un sistema educativo propio”, entendiéndose por tal escuelas de planta occidental con profesores indígenas y un control indígena del presupuesto... Guatemala ofrece un panorama todavía más desolador; y cabe hablar de la emergencia, en muchas regiones, de un “indigenismo mendicante”, absolutamente adulterado y asimilado, que solo aspira ya a merecer el “proyecto” de esta o aquella ONG, alguna subvención estatal, la “caridad” de los países ricos,... Mera “*diversidad*” en la *súplica*, y una disolución acelerada de la Diferencia socio-cultural. Por no decir nada de los programas anti-indígenas de Chávez, de las tácticas “integradoras” de Evo Morales, de los proyectos avasalladores de la administración brasileña...

Antes de dejar este asunto, quisiera sin embargo introducir una matización: no me gusta pensar que es la Diferencia misma la que se gestiona, la que se gobierna. He leído páginas de **Calvo Ortega** en las que habla de un “gobierno por la diferenciación”, y no deseo suscribirlas. No es la Diferencia en sí la que se administra, sino la Diversidad en tanto forma degradada, vacía, de la Diferencia. Con este matiz escapo al ‘idealismo negativo’ que sugiere que todo está controlado y todo está perdido. No soy apocalíptico: creo aún en el peligro de la Diferencia resistente y en la posibilidad de una lucha desesperanzada por su defensa y preservación.

## **Diferencia que nos cuestiona**

### ***A salvo de la Esperanza, la Ilusión, la Ideología, la Metafísica***

Llama la atención que las “conclusiones” arduamente alcanzadas por el pensamiento crítico anti-logocéntrico de las últimas décadas hayan sido meras formas de conducta, descomplicados estilos

de vida, en las comunidades indígenas y en las aldeas rural-marginales de nuestro entorno... Desconcierta que la crítica filosófica de la Ideología, de la Ilusión, de la Esperanza,... haya sido “manifestada” antes que escrita, “exhibida” antes que pensada; y que el ámbito de su realización práctica, efectiva, nada tenga que ver con las universidades o con los núcleos urbanos, con los centros de estudio o de residencia masiva... Sorprende que los escenarios reales del anti-logocentrismo *vivido* sean los márgenes de la ruralidad: las aldeas de montaña y las comunidades indígenas.

Para quebrar una vez más la lógica de escritura de esta composición, vamos a ceder la palabra a ***Desesperar*** y vamos a observar a unos hombres como si leyéramos una tesis de filosofía:

“La presentación del personaje de Basilio y mi relativo ocultamiento están sirviendo para una crítica de las categorías fundamentales de la Ratio moderna. Esta crítica, absolutamente exenta de originalidad, adopta el motivo de la Esperanza como mirilla; y apenas anota nada que no se haya repetido ya insistentemente, desde otros registros, con mayor profundidad y más vasta perspectiva. *El desordenado bazar del pensamiento moderno no debe abrigar la ilusión de que también yo le suministre baratijas de ideas novedosas*. Lo extraño es que haya tipos como Basilio, prácticamente analfabetos, “viviendo” casi desde siempre ese conjunto de certidumbres penosamente alcanzado por la reflexión filosófica contemporánea. Sin saber lo que es el logocentrismo, el hombre de la gallina muerta entre las piernas sitúa su vida y cada una de sus escasas palabras fuera de esa órbita onto-teo-teleológica. A su lado, yo, loro loco de unos cuantos teóricos de nuestro tiempo, soy además un fantoche. Incapaz de pensar como ellos, no he llegado tampoco a vivir como él. A su lado, ellos no son más que sacos de palabras, charlatanes que viven una realidad diferente a la de sus discursos. Filósofo de fondo, verdadero, pensador salvaje, Basilio ignora hasta qué extremo una cuadrilla de escritores ponen letra a la música de su vida, al mismo tiempo que lo consideran “imposible” como persona. Pero Basilio es real. Y esos filósofos, desde algún punto de vista, se me antojan “imposibles” como teóricos.

Mientras éstos, por ejemplo, critican la generalidad y el nivel de abstracción de la Ratio burguesa, él, que jamás habla en términos conceptuales, ha barrido de su existencia el mandato de cualquier idealización moderna: Ciencia, Ilustración, Progreso, Verdad, Razón, Libertad, etc., no son para Basilio ni siquiera palabras. Son la confusión que en realidad significan: una “nada” enrevesada. Yo he tenido que soportar cómo mis antiguos maestros me llenaban de sentido el cuenco vistoso de tales términos; y cómo mis posteriores tutores intelectuales, pretendiendo hacerlo añicos, procuraban con denuedo vaciármelo. El, ahorrándose el recorrido, no vio ahí el menor problema. Engañifas, fantasmagorías, humo que se disipa, nada de nada: eso constituyen tales abstracciones para mi amigo, a quien se puede tachar de “inculto”. Pero eso son. Y no cabe más clarividencia en su desconocimiento: ¿de qué nos ha de servir *conocer* a fondo aquello que no existe?

Basilio todavía labra sus campos con arado romano, tirado por poderosos mulos, como antaño. Curioso de lo que fuera el Progreso, se compró un tractor y encargó a un vecino que lo usara para trabajar sus tierras. No le gustó el resultado. Guardó entonces el vehículo en un viejo almacén de grano, de donde no ha vuelto a salir, objeto del desprecio y no tanto del olvido. En su opinión, “la tierra agradece más la labor con arado antiguo”. Antepone la calidad de la faena al criterio de la rentabilidad y del tiempo invertido, por lo que prescinde de la máquina. Probó también un ciclomotor; y no le convenció su utilidad, escasa fuera del asfalto. Regresó enseguida a las caballerías de toda la vida, y aparcó la moto, al lado del tractor, en el “Almacén del Progreso”. Jamás usa el teléfono, habiéndose opuesto desde el principio a que le explicaran su funcionamiento: alegó, el día de la instalación, que lo quería para recibir llamadas, no para hacerlas. “Si alguien quiere hablar conmigo, y no está aquí, me parece bien que pueda hacerlo. Yo, en cambio, si no le veo la cara, no quiero”. De la lavadora odió el ruido, y la arrinconó para siempre. Basilio, en fin, no lleva reloj. No le gusta y no lo necesita. “Si tengo que tratar con alguien, lo mejor es vernos a la salida del sol o a la puesta, momentos del día que son los mismos para todos”. Así de sencillas son las relaciones de este hombre con el Desarrollo Científico y Técnico de la Humanidad...

Sobre la Liberación, no esgrime más que una idea, clara y concreta como su hablar: “¿Qué me sé yo lo que sea la Libertad?”. Se siente “suelto, largo el tiro, sin amo”. De los demás no opina nada. “Cada uno levanta el carro de esta vida a su manera”. “Ciencia” es “lo que hacen los científicos”, lo cual no presupone, antes al contrario, que hagan algo valioso. “Racional” es “lo que se ajusta a lo que las cosas parecen”, venga de quien venga, maestro, peón, bruto o eminencia. Etcétera.

En otros dominios, Basilio se revela sin más como *un hombre de la aldea*. Y así como nosotros aceptamos sin cuestionar los dogmas de los saberes científicos -es decir, de la superstición científica-, él respeta y acata los decires de la tradición popular (a menudo, superstición supersticiosa). “Los lunes no se debe echar sal a



las ovejas porque se quedan cojas; los martes tampoco, porque enferman de los ojos; los miércoles son días malos, no se sabe el porqué; los jueves sí, ese día se les puede echar la sal sin miedo.” Pero mientras nosotros asumimos los enunciados científicos con expresión solemne, y un poco necia, él, que sigue esas costumbres, las acepta sonriente, con un punto de escepticismo en su fidelidad, casi irónico. “A lo mejor no tiene nada que ver, pero aquí lo hacemos así.” Considera probado que el ajoaceite no sale bien, porque se desata, “si hay cerca una mujer con la regla o un hombre guarrindongo que se toca la recoba”. Perdido un animal, lo aconsejable es volverse a casa y rezarle una oración -aunque no se crea- a San Antonio. Para curar el mal de ojo, es tan largo y estrambótico su procedimiento que desistió de describírmelo por no aburrirme... Basilio fue educado en la fe cristiana. De joven, dice, “era practicante, pero no creyente”. “No hacía mal a nadie yendo a misa, pero de eso a creer en dioses y vírgenes hay un mundo”. Más tarde, dejó también de practicar, excepto en lo tocante a la oración que hace aparecer a las ovejas perdidas.

Nosotros, que creemos en la existencia de “fuerzas (militares) de paz”, “misiones de paz” llevadas a cabo por soldados; nosotros, que votamos sin desesperar a partidos que nos engañan y oprimen; nosotros, que cambiamos de pensamiento según los programas de la televisión; nosotros, que trabajamos toda la vida para pagar una casa, y hacemos horas extraordinarias para costear también la adquisición compulsiva, febril, de esos artilugios generalmente inútiles con que la inundamos; nosotros, que encerramos a padres y hermanos en manicomios de espanto si un infeliz psiquiatra lo recomienda; nosotros, que toleramos la pena de muerte en muchos países de nuestro entorno, que detestamos a los gitanos y a los inmigrantes (“y con razón”, se añade); nosotros, crédulos hasta la estupidez, supersticiosos de otra forma, ignorantes de incógnito,... no tenemos ningún derecho a mofarnos de los ‘conocimientos’ de Basilio, quien, en el fondo, y asimismo para los ámbitos ajenos a la religión, se me antoja *practicante, pero no creyente*”.

“ Cuando la Razón vuelve su rostro avejentado a estos parajes residuales, siente la tentación de ser generosa, salvar lo salvable, reconciliarse con saberes que tradicionalmente se le enfrentaban. Habla, así, de “cultura popular”, imaginándose de todos modos vigente en algunas de sus manifestaciones. “Existe -nos dice- una sabiduría popular, fundamentalmente médica, basada en la experiencia y en una forma mía rebajada, grosero raciocinio en cualquier caso bien fundado”. Remedios caseros de una medicina bastante naturista; gastronomía regional; inteligencia práctica en el cuidado de los animales; arquitectura popular; destreza, diseño y sentido de lo útil en la artesanía; oficio y paciencia de una agricultura casi sentimental, todavía investida de cierto primitivismo biológico...

Sin embargo, esta Razón de rostro añoso se equivoca. Y no es una de sus especies más toscas, de espíritu campechano, poco “instruida”, la que ha alumbrado esos saberes. Dudo también de que se funden siempre en la experiencia. Yo hablaría de magia, de poesía brutal, de refinada superstición, de venerable prejuicio; hablaría de teatro, si bien de la crueldad; de juego metafísico, de puesta en escena enloquecida, de imaginación errática, de ternura indecible, de barbarie (...). Si la Razón interviene aquí, lo hace de una forma tan extraña que cabría sospecharla demente. Pero no interviene. Este mundo le es hostil, por mucho que intente arredarlo. La Razón no es popular. Habiendo dominado prácticamente el planeta, a la par que su correlato económico (el capitalismo), su protegido social (la burguesía) y su referente político (la democracia), no ha sabido ganarse el corazón de estas gentes.”

“Hay un rasgo de Basilio que no pasa desapercibido ni a sus más acerbos detractores, y que suscita general admiración: su carácter absolutamente inofensivo para el resto de los hombres. Excepción hecha del altercado con el Guardia Civil, Basilio jamás ha tenido el menor tropiezo con uno de sus semejantes. No se le recuerda ni una sola riña, física o de palabra; no ha participado en ninguna de las rencillas que dividen el pueblo. Nadie se ha sentido nunca calumniado por él, ofendido, injuriado. No ha tenido para sus vecinos ni siquiera la nimiedad de un mal gesto. Pasea su singularidad por la aldea sabiéndose vilipendiado, objeto de befa, pero sin responder a una tan cotidiana vejación. No se trata, empero, del cristiano “poner la otra mejilla”, sino de una extraña sabiduría práctica a la hora de elegir a sus contrincantes. Sostuvo **Mishima** que “la altura de un hombre se mide por la de sus enemigos”, y Basilio no concede talla suficiente a las gentes que le rodean. Del común de los hombres no espera nada, ni siquiera su consideración. No tiene una “imagen pública” intachable que estar lavando a cada rato. No le preocupa lo que digan los demás. Muy noble debe ser la lucha para que Basilio se involucre en ella. Como el filósofo arisco que la emprendió a martillazos con los ídolos modernos, “a una edad increíblemente temprana descubrió que ninguna palabra de los hombres le haría jamás el menor daño”. Se enfrentó al Guardia Civil, eso sí. Pero, en primer lugar, porque nada queda de un hombre debajo de ese uniforme. Y, en segundo, porque aquel desaprensivo amenazaba la integridad de su cuerpo, y no sólo su reputación. Era el organismo entero, la carne, la piel de Basilio, lo que el desalmado agente puso en su punto de mira. Y Basilio defiende a muerte esa dimensión suya corporal. Un ser capaz de

apalearte impunemente, con esmerada profesionalidad, sí que es un enemigo de talla. No es un hombre, tampoco una bestia. Algo peor. Aún más que el gato, temible. Y de su nefando poder Basilio se protege con todo el alma. Nada demanda de los hombres, salvo que no le hieran el cuerpo. Desesperado, inmune a la palabra, a las armas de la inteligencia, al filo de la agresión simbólica, Basilio ha recuperado la fortaleza de los animales verdaderos: se revuelve solo si le infligen un daño físico. Con su nombre, con su imagen, con su reputación, que hagan lo que quieran. Eso no duele. Y él no perderá el tiempo en una guerra tan trivial y ante un enemigo tan pequeño.

Pertenece al ámbito de la esperanza la extrema susceptibilidad ante la opinión ajena: esperanza de inmortalidad, de vivir sin el soporte del cuerpo a través del brillo del nombre, de la reputación clavada en la memoria de una comunidad. Como el hombre que anhela tener muchos hijos para no morir del todo cuando haya muerto del todo; como el escritor que acumula publicaciones exactamente para lo mismo; como quienes creen en “otra” vida por no poder soportar la falta de sustancia de la única vida realmente existente, falta de sustancia del ser humano, perfectamente mortal; como todos estos tristes domésticos de la ilusión, la persona que vive pendiente de lo que los griegos llamaban “doxa” (consideración social, renombre, opinión ajena) sucumbe risiblemente a la más vana, superflua y estúpida de las esperanzas: la esperanza de eternidad. **Antístenes**, cínico de la primera hora, reivindicó, por contra, la “para-doxa”, un vivir sin tener en cuenta lo que los demás puedan pensar o decir del propio comportamiento. **Diógenes**, queriendo llevar a la práctica esa consigna, se equivocó de camino: al buscar premeditadamente la provocación, el escándalo, el espectáculo disgregador, seguía tomando como referente la “doxa”, continuaba trabajando, viviendo, para la mirada de la comunidad, atento a la palabra de los otros, labrándose una imagen pública, patético siervo de su propia “mala reputación” y sacrificadamente fiel a su fama de “hombre-perro”. Basilio, más cínico que estos cínicos -en la acepción antigua de la palabra “cinismo”: “kynismós”-, sí que sabe vivir de espaldas al “qué dirán”, en las antípodas de la sed de eternidad, indiferente a lo que los otros hagan con su nombre, defensor cerril sin embargo de la integridad de su cuerpo felizmente percedero. Y todo ello sin llevar una vida de opereta, desde el anonimato, hostil a la teatralidad, sin el menor propósito de importunar a nadie. **Diógenes** superado, Basilio se instala así en una minúscula región de libertad posible -sobre sus actos no pesa el juicio de los demás. ¿Qué queda de un hombre si lo despojamos de los fundamentos de su apariencia? Queda el animal que no se atreve a ser, lo que Basilio ha hecho de sí mismo.”

Reforzando la índole intersubjetiva, la disolución del individuo en la comunidad (¿qué es el “individuo”, aparte de un elaborado occidental?), también el indigenismo resistente le guarda las distancias a la tradición metafísica europea. No partiendo del Yo, renunciando a la fisura “primordial” del Sujeto y del Objeto, hostil a toda Sustancia, a todo Trascendentalismo, a toda Abstracción, enemiga de las Categorías Universales, de la Ideología de la Parcelación en que se funda la Cultura de los Expertos, refractaria a todo Finalismo, a toda Teleología,... la sabiduría indígena opone un saludable instinto vital, un particularismo refinado, una confianza básica en los sentidos y un gusto elemental por la percepción “desprejuiciada”, a toda la cadena conceptual de *nuestra* Razón, estrictamente “cínica” según **Sloterdijk**. La risa de los pigmeos cada vez que se les presenta una abstracción, tan a menudo evocada, constituye una abreviatura magistral de lo que pretendemos sugerir...

Y aquí radica el nódulo de lo atentatorio, la cifra de la “insolencia” rural-marginal: no solo da la espalda a la Ratio burguesa, sugiere también que aquella “mentira vital”, aquel “auto-engaño”, que **Nietzsche** imaginaba activo en todo hombre, es una verdad incuestionable, un proceso irrefrenable, *solo para el sujeto occidental*; que la Esperanza, entendida como “engañifa”, al modo de **Bataille**, hace estragos ciertamente sobre determinadas conciencias, y de hecho devora la conciencia blanca, no menos que la mestiza, pero nada puede contra la sensibilidad india... El indio, como el pastor, levanta la voz contra el complejo de superioridad de la cultura occidental; y cuestiona sin rubor sus fundamentos.

### ***De espaldas a la Modernidad (productivista, economicista, tecno-exterminista)***

La percepción indígena de la tierra nada tiene en común con la occidental. En rigor, prescinde del concepto de Naturaleza, pues estima que todos los entes tienen alma, espíritu, y se comunican entre sí. No hay, por tanto, “nada” que explotar, “nada” de lo que vivir, “nada” que contemplar con la óptica del rendimiento, del beneficio, del lucro, ni siquiera “nada” que proteger. *La tierra no es un “objeto”, separado del hombre; ni “objeto” de investigación, ni “objeto” de explotación, ni objeto*

*de defensa...* Los hombres viven *en* la tierra, *con* la tierra, al lado de los otros seres. Es por ello que la cosmovisión india descarta el productivismo inherente a la racionalidad estratégica occidental: así como es ilegítima la propiedad privada de la tierra, es reprobable mirarla con ojos de usurero, de mercader, de empresario. La economía no es lo primero en la Comunidad: ni siquiera existe separada de la religión, de la política, de la educación... La innovación tecnológica despierta muy poco interés, pues no halla aquí un contexto de “competencia”, de “progreso”, de “acumulación”, de “productividad” que pudiera dotarla de sentido. Ni siquiera se persigue la obtención de un “excedente”: se recolecta solo lo necesario para la alimentación de la familia, y el resto de la cosecha queda en la parcela para nutrir también a los otros animales y a la tierra misma... Como vimos, el “mito de la riqueza”, que, con variantes, se reproduce en todo el mundo indígena, constituye, ya lo señaló **Marroquín**, un arma de resistencia cultural contra el avance de *la desolación capitalista* – propiedad privada, mercado, plusvalía, interés,...

Basilio, símbolo del pastor antiguo, hombre que sintetiza en su carácter los rasgos tradicionales de la personalidad pequeño-campesina y pequeño-ganadera de las áreas marginales de montaña, se encuentra a años luz del productivismo y del economicismo: no practica el pastoreo por motivos crematísticos, sino como una opción existencial, una filosofía de vida. “Habiendo nacido *aquí*, hago lo que la tierra me pide”: esta es la justificación de su labor. No vende los corderos para acumular capital; lo hace para preservar el equilibrio del rebaño. Y “sepulta” el dinero en la cambra, embutiendo de billetes esos botes de hojalata y esos zapatos rotos que olvida al instante, indiferente al trabajo de los roedores y de las goteras *contra el beneficio material*. Basilio vive, *con* el ganado, *en* el monte; sus animales y él *viven el monte*: eso es todo... Por otra parte, dispone de un almacén para arrumbar, en lo que le concierne, las manifestaciones del Progreso y del Desarrollo Tecnológico: y ahí se pudre el tractor, pues estima “más respetuosa con la tierra” la faena del arado romano, tirado por caballerías; ahí morirá la motocicleta, desbancada por un par de mulos; ahí yace la lavadora, los restos del transistor, pronto quizás el teléfono... Basilio vive, también, *a salvo del cuarto de aseo*, ese invento siniestro que roba abono a la tierra; y renuncia voluntariamente al agua corriente, sinónimo de despilfarro. No pisa una tienda ni por error: cada hombre, opina, debe procurarse sus propios medios de subsistencia, debe comer de su labor autónoma -planteamiento que converge con una idea esgrimida por no pocos pueblos indios: los alimentos no pueden ser objeto del comercio, no se deben mercantilizar... Ante Basilio, la Modernidad no tiene mucho que hacer. El productivismo, el economicismo y el tecno-exterminismo asola las ciudades y el medio rural colonizado por los conceptos urbanos -de hecho, casi todo el medio rural: el mundo rural “integrado”, no-marginal. Como los indígenas, los pastores antiguos nos cuestionan: *por la vía del crecimiento, del avance tecnológico y de la modernización capitalista no hay futuro para el hombre sobre la Tierra*.

Ante el indígena, lo mismo que ante el pastor tradicional, el intelectual de Occidente acusa un déficit de estatura, de altura moral. Así lo sentí siempre en mis conversaciones con Basilio, con Luis, con Alejandro, con Arcadio y tantos otros pastores de las montañas de Ademuz; así lo percibí, todos los días, mientras disfruté de la hospitalidad zapoteca en Juquila Vijanos y en cada visita a una comunidad indígena de América Latina. El déficit de dignidad del intelectual occidental se explica en parte por su sometimiento al “productivismo-consumismo” moderno. Pensando en mí mismo, y en lo que me alejaba del sentir de los pastores antiguos, hablé, en *Desesperar*, de “salariedadependencia”:

#### *Salariedadependencia*

Existen dos formas de controlar a las poblaciones cuya eficacia ya ha sido suficientemente atestiguada en la modernidad: una, destinada a quienes padecen la mordedura de la pobreza, blancos discrecionales de la moralidad policíaca y de la jurisprudencia, consiste en abocarlos a un espacio de autodestrucción en el que se hibridan, cual enredadera monstruosa, la delincuencia, el comercio sexual y la adicción a las drogas; otra, diseñada para los colectivos económicamente solventes, no siempre de la clase dominante, e incluso cada vez más de la dominada, radica en atornillarlos a las satisfacciones del consumo. Los primeros, atenazados por la debilidad de sus medios de vida, la precariedad gestionada del empleo y el juego de la intocable discriminación social, incurren en toda suerte de “ilegalismos útiles” (“reproductivos”, diría Foucault),

devastándose en una guerra más que nada interior que apenas sí pone en peligro al Sistema. Los segundos, para mantener a toda costa un tren de vida suntuoso o simplemente por encima de sus posibilidades, caen sin remedio en la trampa fácil de los préstamos, el endeudamiento y lo que cabría denominar “salariedad” (depender del trabajo de cada día, del salario de cada día, para poder afrontar una cadena de pagos, incesantemente reanudada, que los condena casi de por vida a la explotación laboral y aleja del territorio cercado de su voluntad cualquier tentativa de huelga, absentismo o beligerancia política).

Complementarias, estas dos estrategias tienen además en común la circunstancia de fundarse notoriamente en la esperanza. Esperanza, para los miserables, de un goce enloquecido y catártico; de un furor de última hora; disfrute de crepúsculo de todas las cosas, acechante la noche en que habrán de extraviarse para siempre los móviles y las razones; placer apocalíptico, terrible, vengador... Esperanza, para los acomodados, de una existencia subrayada por los títulos de distinción, superioridad y buena estrella que confiere el tener y el exhibir. Esperanza, en los dos casos, de escapar de una vida inquietantemente vacía, huérfana de sentido, sin tragedia verdadera ni felicidad sostenible, raquíca y ruin como el espíritu de los hombres, desaborida, desangelada y desarreglada lo mismo que un beso amistoso, maquinica tal la Justicia, sin otro encanto que el de la crudeza y no menos exangüe que el perdón o los modales.

Inmune a las dos estrategias, armado de desesperación, capaz de aceptar la falta de epopeya del existir, su sencillez animal, Basilio ni se siente atraído por el *suicidio en placer* de los desahuciados, ni dilapidar neciamente capitales y energías sólo para incrementar su prestigio entre los devotos de la Opulencia. Lúcido hasta la austeridad, sano de cuerpo y cerebro, no pide a la vida nada que ésta no pueda darle sin constreñirlo. Débil, confuso, intelectualizado, yo caí en las dos redes y me dejé dominar dos veces, ciego por exceso de Ilustración, estólido como todo hombre moderno. Jugué a acumular propiedades como por hechizo, demorándome después, con el impudor de un nuevo rico, en la ostentación jactanciosa de mis bienes supuestamente codiciables; y me precipité más tarde por el abismo de la autodestrucción, ebrio de romántica pasión consuntiva... Tuve más de lo necesario, trabajando en lo que odiaba para poder permitírmelo. Y, cuando me cansé de despilfarrar, arriesgué mi propio fin sin darme cuenta de que también la sociedad que repudiaba había dictado los papeles de mi desobediencia. Hijo de emigrantes sin trabajo, soñé vengar la mala suerte de mis padres derrochando aquello que nunca tuvieron. Hijo de trabajadores temerosos, anhelé retar lo indecible, desafiar el mayor peligro, vivir todas las experiencias desasosegante. Hijo de padres esperanzados, perpetué no obstante un tiempo su vana fe en el porvenir. Alimenté, incluso, la esperanza anónima de los oprimidos: transformar la sociedad y redimir a las víctimas de la explotación por la vía de una militancia solidaria. Mientras cuidaba mucho de presentarme en todas partes afectando la severidad y la pureza de un luchador esclarecido, consumía desafortadamente, en un acto de obediencia absoluta, y ataba así mi futuro a la alineación del empleo. Después, manteniendo todavía la pose de la consciencia comprometida y revolucionaria, sucumbí a la atracción de la vida tormentosa para, incapaz de herir a mis enemigos opresores, agredirme a mí mismo con saña estulta y ofender miseriosamente a quienes me estimaban.

Basilio se ahorró esa múltiple degradación, liberándose a sí mismo y a nadie más, bastándose con los frutos de su trabajo autónomo y exprimiendo los placeres de la vida que no tienden a acabar con ella. Magnífico testimonio de un desesperar contestatario, su experiencia marginal, la de un hombre indomable, constituye, también, un muy “pernicioso” ejemplo de insumisión desengañada. Más daño hace, desde su soledad y su silencio, este pastor analfabeto a la siniestra conformación de la vida en los Estados modernos, que cualquiera de los tan explosivos, y bienintencionados, libros de crítica y denuncia. Mucho más que yo, saco roto de palabras.

### ***Lejos de la Subjetividad Única (“policía de sí mismo” contemporáneo)***

De la mano de la Escuela, el Capitalismo globalizado promueve la “subjetividad única” como forma planetaria de consciencia. Esta “estructura de carácter” intercontinental se pliega sobre el modelo del “policía de sí mismo”, hombre que se auto-controla, se auto-reprime, haciendo casi innecesario el aparato externo de coerción, en un gesto de docilidad absoluta. Fruto de nuestra civilización, el “policía de sí mismo” (buen empleado, buen ciudadano) asomó hace años en los países del Norte, particularmente allí donde se alcanzaron cotas más altas de “civilidad”, “buena educación” y “virtud laica”; y aparece como una instancia fundamental en la reproducción del Capitalismo tardío (propiedad privada, libre mercado, democracia representativa, cultura expansiva individualista,...). Soldado a la Producción lo mismo que al Estado, aferrado al mito liberal y a la reelaboración “ilustrada” del legado metafísico occidental (greco-cristiano), el sujeto demofascista contemporáneo, policía de sí y de los demás, no encuentra un adecuado caldo de cultivo en el entorno rural-marginal: indígenas y pastores constituyen “su otro”, encarnan el tipo de subjetividad

que se le opone, la forma de conciencia que *resiste* de hecho.

Desafecto a nuestra Metafísica y al Productivismo ambiente, el mundo rural-marginal cuestiona también la sumisión al Estado. De esta triple negación se nutre la “diferencia” caracteriológica de los pastores y de los indígenas, verdadero atentado contra la pretensión de universalidad del “policía de sí mismo”...

Como vimos, el Estado ha sido siempre el “enemigo del indio”. La autonomía política de la comunidad indígena, su derecho consuetudinario, sus “usos y costumbres” tradicionales, genuinamente democráticos, son incompatibles con el mantenimiento de un poder central superior, con cualquier proyecto de “Estado-Nación”. La idiosincrasia del mundo rural-marginal occidental deriva también de cierta “ausencia del Estado”, de una muy concreta debilidad de la Administración. Siendo el “policía de sí mismo”, en gran medida, una elaboración de los aparatos ideológicos y culturales del Estado (Escuelas y Universidades, Medios de Comunicación, Partidos y Sindicatos, etc.), la Subjetividad Única apenas podía hallar abono en las aldeas de pastores y en los pueblos indios. Al contrario, el perfil psicológico rural-marginal apunta hacia la autonomía, hacia la auto-recreación; vale decir, hacia la “auto-gestión”. De ahí la resistencia magonista en Oaxaca, la lucha zapatista en Chiapas, la protesta mapuche, las rebeliones de la Amazonía,... De ahí, asimismo, la vocación de clandestinidad, el ansia de “alegalidad”, de los pastores antiguos, que tan bien ejemplifica Basilio:

“Si hubiera, de todos modos, que elegir una denominación tópica para clasificar a Basilio tal un insecto, yo optaría por la de “insumiso”. Este hombre encarna para mí un tipo brutal de rebeldía. Sus cerca de mil ovejas existen, por completo, fuera de la ley. Como no recibe en su casa ni al alcalde, ni al médico, ni a los veterinarios, a los que define como “amigos de la mentira” y por tanto niega la palabra, sus animales se mantienen al margen de las campañas (obligatorias) de saneamiento ganadero. Sin registrar, sin contabilizar, sin la conocida chapa en la oreja que distingue a una res vacunada y desparasitada -inserta, sobre todo, en los planes de lucha contra la temible brucelosis-, se trata de un hato clandestino. Pierde Basilio, en consecuencia, la subvención por ejemplar que otorga la Comunidad Europea, y que, en su caso, le supondría cinco millones de pesetas anuales. Se ve también obligado a huir periódicamente y esconder el rebaño de las puntillosas inspecciones sanitarias. Cuentan que, en una ocasión, desapareció con su ganado y no regresó hasta el mes siguiente, sabedor de que ya para entonces los veterinarios de la zona estarían de vacaciones y los sustitutos no querrían complicarse la vida persiguiéndole. Al no existir para Sanidad Animal, evita también a Economía y Hacienda. Se incrusta así voluntariamente en el mundo de la economía sumergida, tratando exclusivamente en negro y prescindiendo de documentos, declaraciones o intermediarios legalizados. Sin seguro autónomo, descubierto e inerme ante las enfermedades; sin cotizar, ajeno a toda imposición fiscal o tributaria; con un carné de identidad caducado (por la fuerza, se lo tramitaron mientras permaneció en prisión), envejeciendo junto a la partida de nacimiento en no sabe qué bote de conserva; sin fiarse jamás de ningún papel escrito, ni de ningún emisario oficial de los poderes públicos, Basilio vive al margen del Estado. Absoluta, su insumisión se tolera por la sospecha de que no está en su sano juicio y por la certidumbre de que, a fin de cuentas, no hace mal a nadie. Incapaz, sin embargo, de “robar” a los otros ganaderos, mi amigo paga cada año los derechos de pasto, negándose a recoger, por supuesto, el albarán acreditativo de haber satisfecho tal cantidad a las arcas municipales. “No lo hago por la alcaldía, sino por los pastores”, se justifica.

Esta radical desobediencia civil lo sitúa también, como un privilegiado, fuera del campo de la esperanza. Para subsistir no necesita creer en ningún aparato, en ninguna institución, en ninguna fórmula de organización política y económica. Se atrinchera deliberadamente en el mundo del trueque y del “trato de palabra” porque no espera nada de los códigos que, en pretendido bien de la comunidad, ordenan y aherrojan la vida económica. No espera nada del Imperio de la Ley, en el que vislumbra una especie de conspiración de los ricos para explotar y controlar a los pobres. Entiende mejor la Venganza que la Justicia: “Vengarse es de hombres; denunciar, de torpes y de cobardes”. De un realismo inexpugnable, tampoco sueña con la desaparición futura de la maquinaria política. No cree en la Revolución (“matar gente para seguir igual”). Se contenta con liberarse a sí mismo, arrancar de su existencia las huellas del Estado, desvincularse. Pocos hombres de este llamado “Primer Mundo” han conquistado, como él, la dicha de vivir de espaldas a Leviatán. La expresión que utiliza para aludir a esa condición suya de marginalidad e independencia me gusta por su exactitud y su simpleza: “*yo estoy suelto*”. Desesperó, se soltó.”

Para concluir este cuadro “impresionista”, celebración de la diferencia rural-marginal, vamos a

recoger dos estampas, que reflejan un modo distinto de sentir la muerte y de vivir la vida; y un relato breve, que condensa, con otro modo textual, buena parte de lo que hemos querido subrayar en este escrito:

*Primera estampa. La muerte en Cajonos*

“Dentro de la serie de los rituales, hay uno que expresa admirablemente el optimismo vital de los pueblos indios, su actitud esencialmente *positiva* ante los avatares de la existencia: el *ritual del Cho'ne*, que procura alejar la muerte del hogar.

Cabe la posibilidad de que el cristianismo no haya conseguido *dramatizar* la muerte tanto como hubiera deseado en el ámbito de las comunidades, y que subsista ahí una concepción menos lacrimógena del desaparecer. La naturalidad con que el indio afronta los sucesos más terribles de la existencia, esa energía que extrae de la organización colectiva de la vida, alimentada por la educación comunitaria, se expresa en sus ritos funerarios. Reparar en ellos puede ayudarnos a comprender mejor la obstinación de su *resistencia* secular, su manera de *vivir la insumisión* como principio cotidiano, a pesar de la fortaleza del Enemigo, de su voracidad sanguinaria, del monto de desaparecidos, torturados, encarcelados...

Los indígenas de Cajonos estiman que, mientras continúen en el hogar las pertenencias del difunto, ni éste descansará como se merece ni los vivos podrán librarse de su recuerdo opresivo. Mientras en la casa algo ‘hable’ de él, su espíritu seguirá rondando a los moradores, sin nada bueno que aportarles. Por eso, en la noche del entierro, el petate en el que el familiar expiró se convierte en una bolsa grande, y en él se depositan las pertenencias del fallecido: ropa, huaraches, sombrero, cobija, ceñidor, pañuelo, gabán,... Sólo se conservan los instrumentos agrícolas, como el machete y la coa. Mientras se introducen estos objetos en el petate, se habla al espíritu del muerto, con buenas palabras. Se le asegura que en vida se le quiso, y no poco; pero que ahora debe hacer el favor de dejar en paz a los vivos y no interferir más en sus cosas... Hecho el “equipaje”, amarrado con el mecapal del propio difunto, regado todo con mezcal y ahumado con incienso, se pide a una persona no familiar, un borracho o un vago preferiblemente, que tire el bulto fuera del pueblo, y que no regrese a casa. Se le regalará licor o se le pagará por el servicio, pero se le instará a que dé un largo rodeo, busque el punto por donde nace el sol y, sobre todo, bajo ninguna excusa regrese al domicilio del finado. Al *Cho'ne* se le prende fuego y, como está prensado, tarda días en consumirse.

Mientras tanto, los familiares celebran rituales para ‘desprenderse’ de la muerte, entre ellos el del “lavado de ropa”, que se efectúa en las afueras del pueblo, en un arroyo, manantial o incluso en el propio río. Marchan en peregrinación y permanecen hasta la tarde, lavando y secando la ropa, “limpiándose” también ellos, eliminando todas las ‘adherencias’ de la muerte. Al medio día una comisión del pueblo les trae alimentos, normalmente tortillas de maíz y frijoles fritos.

El énfasis en la necesidad de “alejar” la muerte, así como la exigencia de una “purificación” tras el entierro del ser querido, testimonian un vitalismo radical, una primacía absoluta de los valores de la vida, de una vida que se desea alegre, no contaminada por los efluvios malsanos del recuerdo doloroso. No se cancela el duelo; pero se rechaza la idea de una *permanencia* en su seno. Y, sobre todo, se repara en los vivos, en los afectados por la pérdida, en sus necesidades, en su restablecimiento anímico, en lo que precisan para seguir adelante... Para evitar que se hundan en una tristeza paralizadora, porque la comunidad los sigue necesitando firmes y resueltos, se borran a conciencia las huellas de la muerte y del difunto.”

*Segunda estampa. El morir según un pastor*

“Una tardecica de Febrero, por culpa de la gallina muerta, Basilio estuvo a punto de perecer. Ante este hecho, se multiplican de nuevo las interpretaciones: para unos, habiendo realizado un esfuerzo imprudente, se le agrandó en consecuencia la hernia, por lo que el desventurado, sin poder hacer frente a la infección, perdió el conocimiento de tanto dolor; para otros, dióse por casualidad un golpe terrible en el testículo inflamado, quedando momentáneamente sin sentido; por último, según la sospecha de Ernesto, teoría que muy pocos comparten, alguien avisado de las costumbres del pastor le propinó una paliza tremenda y le robó el fajo de los billetes... Sea como fuere, lo cierto es que un camionero de Alobras dividió en medio de la nieve, cerca de la cuneta, el cuerpo yacente de Basilio, más rígido que la virtud, descomunal como la noche que se cernía y sangrando a borbotones lo mismo que una bestia herida. Cambiando de dirección, trasladó al accidentado a Teruel, donde fue socorrido por los Servicios de Urgencias e inmediatamente hospitalizado. Examinando con frialdad el asunto, estimo más convincente la versión del propio pastor: “No es que la gallina esté muerta del todo; a veces, se me remueve”.

Al camionero le impresionó sin medida el proceder de Basilio. Recuperando el conocimiento en el trayecto, saludó educadamente a su salvador y guardó silencio. “Le daba igual lo que hiciera con él...” -cuenta el chófer. “Le pregunté si lo llevaba a Urgencias, y respondió con toda tranquilidad: ‘Haga usted lo

que tenga a bien'. Insistí en si prefería que lo acercara a la aldea, y me contestó casi como antes: 'Lo que usted convenga'. Enfadado, paré el camión; y le dije que, o se decidía, o lo dejaba allí mismo. Y él hizo ademán de bajarse. Entonces arranqué y me dirigí a Teruel. Se aguantaba con las dos manos el bajo vientre, por donde sangraba sin cesar...".

Comentando la peripecia con mi amigo, me confesó "no se más partidario de reparar el carro que de vender los machos". "Vi que podía morir, y no me pareció mal; luego vi que aún podía salvarme, y tampoco me pareció mal. Así que esperé a que pasara esto o aquello, sin esforzarme en nada". En el día de hoy como en el de ayer, igual que en el día de mañana, a Basilio le da lo mismo morir que hacer cualquier otra cosa. No solo no teme a la muerte: le es indiferente que llegue antes o después. "Uno empieza a morir ya en las entrañas de su madre. Como todos tenemos que ir a parar a la muerte, de poco sirve acortar el paso. *Me hace compañía saber que no viviré siempre*".

Estamos ante una de las más desgarradoras implicaciones del carácter desesperado: desacralizada la vida, la muerte se percibe también en su justa proporción. Nada que ensalzar en la primera, nada que denigrar en la segunda. Vida y muerte aparecen como las dos caras de una misma moneda devaluada: lanzada al aire de la existencia cada día, puede caer por uno u otro de sus lados. Y, en todo caso, nada hay en ello de extraordinario. El hombre está vivo como lo están las ratas, las hormigas que sucumben bajo la suela de nuestros zapatos, la lechuga que degollamos en el huerto, esa mosca, el pavo que os vais a cenar el día de Navidad... Aquí no hay magia, ni milagro, ni maravilla. Es lo más trivial del mundo. Igual sucede con la muerte. Damos un paseo por el bosque, y nuestro disfrute cuesta la vida a millones de insectos. Se lanza una red de pescar al mar, y ya está preparada la masacre. Los niños torturan y finalmente matan, serios en su juego criminal, la reluctante mariposa que persiguieron entre risas... Así como no hay otra vida que aguardar, tampoco cabe esperar nada de ésta. Si la vida no es algo en sí mismo demasiado estimable, aún menos valioso resulta el suicidio. No vale la pena esforzarse en acabar con esta insignificancia de existencia... Además, la desesperación no supone en modo alguno aversión al existir: se le bajan los humos, simplemente. Vivir no es tan gran cosa. ¿Qué más da perecer antes o después, si no hay nada que conquistar, nada en el punto de mira de nuestro deseo? ¿Qué más da morir mañana mismo o dentro de cincuenta años, si el tiempo está vacío y ninguna Ilusión lo fecunda de mentiras? Evidentemente, poco importa. Así lo ha sentido siempre Basilio, y de ahí que no luchara por subsistir el día en que se le removió la gallina moribunda. Así lo siento yo hoy."

"Seguro de que nadie torcerá el rumbo de su deseo mientras viva, Basilio teme, muy fundadamente, que los demás se impongan sobre su voluntad cuando muera. No quiere ser enterrado, y menos en un cementerio -después de tantos años sin practicar, presiente que sus vecinos volverán a apriscarlo, esta vez cadáver, en la majada hedionda de la Iglesia. Como corresponde a un ecologista instintivo, pero extremo, Basilio pretende que echen sus restos por un barranco, para servir de sustento a los buitres, aviar humildemente a las fieras. Ya le han contestado que "eso no se puede hacer, aunque sea su última voluntad", por lo que nuestro hombre, en desagravio, maquina un plan: al igual que los gatos y los perros más fieles, cuando adivine cercana su última hora abandonará el rebaño que ha guiado durante toda la vida, dejará la choza y se irá a morir a una paraje recóndito donde *los otros* no lo encontrarán antes de haberse convertido en carroña devorada. Anhela así salvaguardar su coherencia incluso después de la muerte, ser "él mismo" mientras haya carne en sus huesos."

#### *Relato breve. El representante de la casa de piensos compuestos*

El representante de una casa de piensos compuestos visitó en cierta ocasión a mi amigo Basilio. Interesado en "ganárselo" como cliente, se atrevió a irrumpir en su choza. Dicen que salió al instante, con cualquier excusa, y vomitó a un par de metros de la fachada... Lo que este hombre vio en la chabola, y sus delicados intestinos no pudieron soportar, se ha convertido en un cliché que todo el mundo evoca cuando se habla de Basilio. No cabe dudar de la veracidad del relato, pues yo mismo he contemplado -a través del vano que, entreabierto, deja su puerta por las noches- escenas semejantes. Solo que yo no vomito por ello. A mí lo que me revolvería el estómago sería la visión del representante de la casa comercial, con su estúpida sonrisa de cazador que avizora un pieza cosida a sueldo en los labios y esa corbata de ahorcar el propio sentido estético pendiendo del cuello como un babero. Cuentan que cuando este fantochito entró en la choza, Basilio estaba a medio cenar. Una oveja recién desollada colgaba de un clavo en un extremo de la chimenea. Aún sangraba, por la boca. Basilio tenía sobre un cartón, a falta de plato, encima del poyo de sacrificar que hacía de mesa, un pedazo de carne asado directamente al fuego, con cenizas incrustadas. A su lado, los perros devoraban las entrañas del animal, con predilección por unos hígados verdosos y llenos de piedras. Molesto, el zumbido de las moscas acompañaba el jadeo de los canes, en una atmósfera saturada por la peste de las vísceras

reventadas y el olor a lana y estiércol de todos los pastores de la zona. Como el suelo de la casa de Basilio sigue siendo de tierra, y ese día había llovido, el representante sintió además cómo se enfangaban sus zapatos, salpicados de barro y sangre y encolados de paja húmeda. Basilio escuchó lo que aquel hombre tenía que decirle, sin interrumpir por ello su cena. Comía con las manos, mordiendo un poco salvajemente. Cuando el representante terminó de revelarle, esta vez improvisando un resumen, sus consabidas intenciones, inminente ya la vomitera, Basilio le respondió, con la boca llena de carnuza ensalivada, que a sus ovejas no se les echaba “mierda de ésa, hecha a base de química y Dios sabe qué”. El hombre de la sonrisa fósil y de la corbata ritual, más que marcharse, huyó de la cabaña... Dejó a un par de pasos de la puerta un vómito de martini con aceitunas. Más tarde, los perros de Basilio degustarían medio incrédulos, y a modo de inesperado postre, un tan mundano aperitivo...

El marco de la escena resulta fácil de imaginar. Arrediladas las ovejas, mi amigo se vio en la necesidad de “arreglar” para su consumo un ejemplar enfermo, ardua tarea en la que se demoraría un buen rato. Por lo avanzado de la hora, mermadas sus fuerzas después de una jornada particularmente larga, debió sentir contumaz el aguijón del hambre. El representante esperó a que anoheciera para efectuar su visita, sabedor de que los pastores encierran tarde el ganado. En casa de Jacinta, que funciona como bar, se tomó el martini y las aceitunas, haciendo tiempo. Basilio detesta los piensos compuestos. Y no suele fiarse de los vendedores, sobre todo si se le presentan risueños y encorbatados. Por añadidura, no acostumbra a recibir a nadie con la carne caliente encima de la mesa. Habla poco: lo justo. Y va al grano.

Yo no descubro nada extraordinario en el comportamiento de Basilio aquella noche. Y no hallo justificación para que el incidente se rememore con un morbo especial cada vez que se desea denigrar a su protagonista. Como todos los ganaderos, Basilio sacrifica para su alimentación los animales que dejan de ser productivos, ya por vejez, ya por afección. Siempre como junto a sus compañeros, los perros, lo mismo en el campo que en la casa. Poco amigo de los guisos, cocina al fuego de la chimenea. Al igual que en la sierra, asa la carne sobre las cenizas, directamente. Si no usa cubiertos en la montaña, ¿por qué habría de hacerlo en otra parte? Dispone de mejores herramientas: las manos y un cuchillo al cinto. No le gusta que se enfríen las viandas, y no tiene reparo en hablar con la boca llena. De la limpieza de su vivienda y de lo higiénico de sus hábitos sólo debe responder ante su propia salud. Y así como otros pueden permitirse no limpiar porque pagan a una sirvienta por ese menester, Basilio se complace en no hacerlo porque la suciedad no le afecta. No enferma por el barro; no enferma por la sangre, la paja, las vísceras, los perros, las pulgas, el estiércol; no enferma por tragar ceniza, por respirar amoníaco, por desollar animales muertos. Por tanto, vive en las condiciones higiénicas y sanitarias suficientes para preservar su salud. ¿Dónde está el problema?

Tampoco vislumbro qué es lo que escandalizó al representante, acostumbrado a cenar, muy probablemente, con el televisor en marcha, viendo los espacios informativos, con sus imágenes de hombres muertos por la locura de otros hombres, asesinados en realidad por la “lógica” de la economía; niños hambrientos, con sus vientres horriblemente hinchados, por culpa de cómo se organizan y explotan los adultos; epidemias que deforman los órganos hasta hacerlos irreconocibles, y que se ceban en esos países del Sur que sostienen el bienestar del Norte, incluido su propio acomodo de agente comercial; crímenes de arma blanca, violaciones de menores, bebés torturados por sus padres, parricidios...; monstruosidades, todas, dictadas por la “necesidad” o por un extravío homicida que forma parte de la racionalidad de este mundo. No entiendo qué impresionó tanto al fantochito, cómplice, partícipe y beneficiario del horror del planeta; quien, posiblemente, y para más inri, habrá regalado a su mujer, alguna vez, la piel de un animal magnífico, repugnantemente desollado; que comerá cordero, con sus amigos, sin reparar en la violencia carnífera, en la crueldad metódica y desavisada, que sus preferencias gastronómicas exigen de tipos como Basilio, condición sanguinaria de su deleite; olerá a orín de gato, fijador de sus perfumes; y tendrá en su hogar el grado de limpieza adecuado para que no peligre su salud, como la mayor parte de los pastores. No debería desagradarle ver a un hombre comer con las manos si, como intuyo, gusta de “mojar” en sus caldos y sigue la costumbre mediterránea de la ensalada común, en la que todos los comensales “enjuagan” sus tenedores, recién salidos de sus bocas, jóvenes o viejas, limpias o sucias, con caries o no, malolientes de tabaco o apenas sí desocupadas de una felación...

Me temo, incluso, que lo que el representante no pudo soportar de Basilio fue más bien su naturalidad y su franqueza; su ausencia radical de afeite, pose, disfraz, de todo eso que se denomina “buena educación”; lo espontáneo de sus modales; la falta de artificio en que vive; su gusto por lo primario, lo sencillo, lo elemental; su forma de ser hombre al desnudo, sólo-hombre, *el animal que llamamos “hombre”*. No soportó que Basilio comiera con las manos, el instrumento más precioso de que disponemos, ya que él habrá malgastado el tiempo, despilfarrando energías, en aprender a comer incómodamente, con la prótesis de los cubiertos; no soportó que mi amigo mordiera con fuerza, clavando sus afilados dientes en la carne, porque él tendrá la dentadura perdida, floja de empastes y postizos; no soportó que el pastor continuara cenando en su



presencia, con fruición y para que no se le enfriara el asado, porque él habrá descabaldo muchas comidas atendiendo “educadamente” a esos amigos que llegan a deshoras; no soportó aprehender de un vistazo todo el proceso de la carne desangrada, separada de la piel, troceada y cocinada, al que siempre cerró los ojos a pesar de su condición carnívora, por la refinada mojigatería de su sensibilidad. Habitado a pagar por la adquisición de pestes que se venden como perfumes, a respirar en el parque los gases de la ciudad como si inhalara saludable aire puro, a consumir basura en lata, en bolsa, alimentos tratados, congelados, kilos de conservantes, saborizantes, estabilizantes, etc., creyendo cuidar así su dieta, no soportó el olor de lo orgánico, olor natural, biológico, el aroma de la carne fresca, todavía secándose, y la visión sin tapujos de un manjar en su cruda obscenidad. No soportó toparse con un hombre de criterio sólido, difícil de embaucar, sincero hasta la atrocidad, él, veleta de las ideas, esclavo de las modas, fascinable, hipócrita de afición y de oficio. No soportó toparse con un compendio de verdadera humanidad, ser inmune a la engañifa, felizmente desesperado.

\* \* \*

Uno de los rasgos definitorios de lo que se ha dado en llamar “Civilización Occidental” estriba en su pretensión de aniquilar toda *diferencia*. Cultura soberbia, arrogante, solipsista, nunca ha tolerado la cercanía de lo distinto, nunca ha perseguido la convivencia con lo extraño. Su terrible pasión homogeneizadora se proyecta hacia el exterior bajo la forma del genocidio y del imperialismo cultural. Pero también se desboca hacia el interior, segregando o enclaustrando al portador de la diferencia existencial. En ambos casos, usa como policía y verdugo a su Razón, situándola fuera del tiempo, al margen de la historia, por encima de las diferentes formaciones sociales y culturales. Las relaciones de Occidente con el mundo musulmán, o indígena, ilustran ese complejo de superioridad, ese fanatismo ideológico, ese dogmatismo criminal en el que se disuelve toda posibilidad de una comprensión de Lo Otro, toda eventualidad de un acercamiento respetuoso a Lo Diferente. Hacia el interior, el ámbito cartesiano del manicomio y el dominio etéreo de la esquizofrenia recogen a las víctimas de la “normalización”, seres supuestamente privados de razón por inasimilables, enfermos por diferentes. Es tal su odio hacia la alteridad, su manía igualadora, que, en nombre de esa uniformidad absoluta de la subjetividad y de los comportamientos (objetivo histórico de la Razón moderna), nuestra Civilización se hace profundamente hostil a toda idea de tolerancia. Comprensión, coexistencia y tolerancia son conceptos que solo puede esgrimir demagógicamente. Lo suyo es ignorar, imponer, exterminar. El representante de la casa de piensos compuestos encarna de algún modo esa inflexibilidad y ese ensimismamiento de nuestra cultura. Hombre “razonable”, jamás comprenderá a Basilio; engreído, se burlará de él; peligroso, cerraría filas por un mundo en el que ya no quedarán seres así. Basilio, por su parte, aparece hoy como un hombre marginal, con cierto aspecto de residuo, aferrado a una “diferencia” demasiado poderosa, a una idiosincrasia resplandeciente, altiva, inquietante. Miembro de la misma civilización que el representante, las circunstancias de su vida y alguna oscura determinación de su carácter lo han hecho menos permeable a la cháchara racionalista de nuestro tiempo. Como no se expuso al trabajo homologador de los aparatos del Estado, a la eficacia socializadora de las instituciones y de los medios de comunicación, mantuvo hasta el final a salvo un rescoldo de ese “animal sencillo” que somos al nacer. Dotado de una inteligencia inaprehensible, jamás se entregó al juego proselitista de las ideologías. A su lado, el representante comercial, “hombre culto” (embutido de modernidad, calado hasta los huesos de educación), “hombre económico” (ávido de poseer), “hombre político” (dominable), “hombre civilizado” (gris, anodino, hecho en serie, imitador imitable), se nos antoja, simplemente, una caricatura de ser humano, engendro de la intransigencia, represor reprimido, fantochito. Porque somos como él, nos reímos de Basilio. Vomitaríamos a la puerta de su casa.

También aquí se hace patente nuestra embriaguez de esperanza. Productos de nuestra cultura, encarnaciones de la civilización dominante en el planeta, hemos depositado en ella la esperanza que nuestro estrecho horizonte existencial no admite. Esperamos de la Razón la forja de un mundo pacífico, sin darnos cuenta de que el mundo de la Razón es éste, el de hoy mismo, violento, sanguinario, cruel. Esperamos de nuestra Ciencia la difusión en la Tierra del conocimiento e incluso del bienestar, sin querer admitir la barbarie intrínseca de nuestro saber y el fondo de penuria ajena, de explotación del más débil y miseria de la mayoría, sobre el que descansa nuestro acomodo. Esperamos que algún día todos sean como nosotros, porque así ya nadie podrá señalarnos como los peores de entre los hombres, sanguijuelas desangrando al resto de la especie humana, Norte rapaz. Formando todos parte de lo “indistinto”, universalizada nuestra iniquidad, nada quedará por fin de la debilísima, si bien enojosa, consciencia occidental de culpa.

Por el terror que sentimos ante la mera insinuación de que estamos equivocado y es preciso “cambiar”, esperamos que cambien los demás y dejamos que nuestros sabios y educadores imputen siempre el error al otro. Para no sospecharnos parásitos, usurpadores, criminales; para no reconocernos vacíos, desalmados; para romper todos los espejos en que nuestra procacidad aún pudiera reflejarse, mitificamos nuestra

Civilización, le asignamos un destino planetario y la embadurnamos de esperanza. Ya que no cabe esperar nada de nosotros, de cada uno de nosotros, como individuos, lo esperamos todo de nuestra Razón, de nuestra Cultura, de todos nosotros juntos en la misma lata de mentiras. Incrédulo y desesperado, Basilio mira hacia otra parte. Hombre de la esperanza prostituta, el representante se mofa de él... Más fuerte que el fantochito, nuestro campesino pudo soportar la cercanía de tanta estupidez, tanto teatro, tanta falsedad, y seguir cenando. El fantasma de la corbata vomitó por otear *la inteligencia primitiva, la realidad que acusa, el desenmascaramiento silencioso*.

---

## Notas:

1) Los principales cargos de la vida política, sometidos también a este control riguroso y permanente, en absoluto han sido agraciados con un cheque en blanco para su gestión: les atañe una función de iniciativa, de propuesta, y sus proyectos o programas han de ser refrendados siempre por la Asamblea. No pueden decidir y ejecutar nada por su cuenta: la Reunión de Ciudadanos, enterada de todo, supervisándolo todo, ha de dar su aprobación definitiva. En muchas localidades puede suceder perfectamente, porque así lo contempla su derecho consuetudinario, que, en una Asamblea convocada para estudiar la propuesta de un Regidor, tal idea sea desestimada y, en su lugar, aceptada una contra-propuesta nacida en la misma discusión colectiva o debida a la reflexión brillante de un vecino. Esto indica que la capacidad de iniciativa o de propuesta, si bien recae en los cargos, *no es un monopolio* de los mismos. Son frecuentes las iniciativas populares, los proyectos concebidos por ciudadanos particulares, que, tras ser aceptados por la autoridad municipal para su debate comunitario, la Asamblea puede estudiar y, en su caso, aprobar, en inhibición o incluso con el desacuerdo del Regidor ocupado del área en cuestión.

2) **Jacobo Tomás Yescas** nos confirmó que, ante la exigencia de emprender una obra pública, edilicia o de comunicaciones, la autoridad municipal tradicional, con el respaldo del pueblo, descartaba inmediatamente dos opciones *indignas*: recurrir a una empresa constructora o contratar por su cuenta brigadas de obreros. El conjunto de los vecinos, como quiere la filosofía del tequio, se ocupaba solidariamente de las faenas. Si el proyecto exigía poca mano de obra, y no había necesidad de movilizar de una vez a toda la población, se organizaba un sistema rotativo y se trabajaba por turnos, sin privilegios ni exclusiones. Para las tareas de mantenimiento de la localidad (limpieza de caminos, reparación de carreteras,...), de vigilancia de instalaciones especiales (casa de salud, escuela,...), etc., se evitaba también el procedimiento que en México distingue a las administraciones invariablemente “corruptas”: instituir algo semejante a un ‘funcionario’, una suerte de ‘empleado’ del municipio. La flexibilidad del tequio satisfacía esas demandas... Por su parte, la gozona multiplicaba hasta el infinito las ocasiones para la reciprocidad, para el intercambio, para el trabajo gratificador *entre amigos*, para la comunicación y el conocimiento mutuo. Hasta ocho personas colaboraron con Felipe Francisco en la corta de su café, durante varios días, correspondiendo a la ayuda que habían recibido de él en los meses anteriores. En los casos de campesinos ancianos, viudas, discapacitados, enfermos, etc., la “gozona” permite recibir una asistencia sin desdoro: Felipe, por ejemplo, podía ayudar a su vecina anciana en el desmonte de las laderas para el cultivo del maíz o en la tarea durísima de acarrear la leña desde el bosque, y ésta le devolvía el favor con labores a su alcance, como extender el café sobre los patates para que se secase, seleccionar sus granos, envasarlo, etc.

3) La reforma del artículo 27 constitucional ha dado en México alas jurídicas al desmantelamiento económico de las comunidades, respondiendo al convencimiento gubernamental de que el autogobierno democrático indio, el sistema de cargos tradicional, no podrá soportar la supresión de su nutriente socio-económica, la cancelación del igualitarismo comunero, y caerá por sí solo, tras corromperse y pervertirse, minado por los nuevos juegos de intereses.

Acertada en lo fundamental, esta inteligencia del poder (socavar la base económica para que no pueda sostenerse la superestructura política e ideológica), compatible con el reconocimiento jurídico de los Usos y Costumbres, una aceptación demagógica y estratégica, ha chocado en los últimos años con la emergencia de un *movimiento político indígena* que recoge la tradición de las luchas campesinas del siglo XX, perfeccionando sus modos organizativos y recreando sus formulaciones ideológicas. El caso más espectacular es de sobra conocido: el *zapatismo* chiapaneco. Pero los próximos años contemplarán el auge de otras tendencias, como el *magonismo* de Oaxaca, las resistencias que no sabríamos etiquetar de Guerrero, etc. *La defensa del comunismo tradicional contra la propiedad privada, del autogobierno democrático indio contra la democracia representativa liberal y de las culturas étnicas locales contra el pseudo-universalismo occidental se hayan en la base de todos estos movimientos*, por lo que existe una respuesta simétrica, una relación conflictual biunívoca, una inteligencia de la insumisión tan clara como la inteligencia de la dominación.

4) Una mirada retrospectiva crítica debería reconocer, sin asombro, que la tragedia histórica de las comunidades indígenas, tal y como hoy se nos presenta, sitúa su “punto conceptual de anclaje” en la *importación de las categorías de la Ilustración europea*.

En la etapa colonial, y *con los pertrechos* de un legado prehispánico difícil de aislar y de describir, una lucha social prolongada, popular, anti-española y anti-aristocrática, que abarca los siglos XVI, XVII y XVIII, conquista, con lentitud y demora, el modelo, todavía vigente, del pueblo indio autogestionario. La localidad indígena democrática y comunera no se forja, rigurosamente hablando, *contra* el dominio español, sino *bajo* este dominio. De algún modo, se vio alentada, incluso, por la política de la Corona. Aquello que (ojalá nunca podamos sancionarlo) cabría identificar como el “principio del fin” de la comunidad indígena, la *fragua* del holocausto, toma forma en el siglo XIX, tras la Independencia, de la mano del liberalismo político y económico, de la ordenación social capitalista –del Proyecto Ilustrado, en suma.

La misma Modernidad que en Europa arrojó un componente supuestamente *progresista*, revolucionario, *superador* de las formas feudales, en México asume desde el principio, y en lo que afecta a los pueblos indios, un carácter opresivo, avasallador. Todavía hoy cabe identificar, en los *ídola* de la Ilustración, la *episteme* (el sustrato teórico y filosófico) de las prácticas etnocidas y occidentalizadoras desplegadas por los Malos Gobiernos mexicanos contra el peligro de la “diferencia” indígena.

En efecto, la disciplina historiográfica puede reconstituir sin excesiva dificultad la génesis de la comunidad indígena *en usos y costumbres*. La democracia directa de las comunidades se configura a partir de la implantación del modelo español del “cabildo municipal” en las *repúblicas de indios*, desde 1530. A este modelo, injertado sobre un nebuloso legado prehispánico, debe rasgos tan decisivos como el carácter electivo y rotativo de los cargos, las regidurías, el papel de la Reunión de Ciudadanos,... También en esta época se instituye la base territorial de las comunidades, con las frecuentes concesiones de predios, las llamadas “mercedes”, etc.,

alcanzándose el “reconocimiento legal de la comunidad”. En definitiva, cabría conceptualizar la organización india como una “donación” española a un sujeto *ancestral*, modificada y recreada por las luchas indígenas populares. La larga duración de las formaciones culturales permite descubrir, tras muchos de los conceptos nucleares de la vida espiritual indígena, tras muchas de sus creencias, de las prácticas que determinan su ámbito de lo sagrado, un basamento prehispánico, en el que se superponen influjos preclásicos, clásicos y posclásicos. Pero la forma económica y política del “pueblo de indios” cristaliza en la época colonial.

Para que, por la vía del conflicto social (la denominada “rebelión de los macehuales”), la comunidad indígena se despojara de su índole jerárquica, elitista, de su rígida estructuración social, de las formas de gobierno que sancionaban los privilegios de una oligarquía, de los modos seculares de acaparamiento de la tierra, etc., sentando las bases del igualitarismo y de la democracia participativa que hoy la disfrutan como verdadera *rara avis* de la contemporaneidad, fueron decisivas ciertas contingencias históricas, determinados factores coyunturales: un descenso importante de la población, que redujo el número de nobles elegibles para los cargos (la ley vetaba el acceso de los indígenas “comunes” a los puestos del gobierno municipal); la aculturación y el desprestigio de esos nobles, que, como señalara Ch. Gibson, deben optar, o por una ‘españolización’ que les priva del *respeto del pueblo*, o por una “plebeyización”, acelerada por la crisis de sus empresas, que los desposee del *poder sobre el pueblo*; el reforzamiento de la autoridad de una burocracia española que (ante la multiplicación de los conflictos entre los macehuales y los nobles, el uso creciente de las vías legales -solicitudes, peticiones, tramitaciones,...- por parte de los indígenas ‘corrientes’ y la decadencia de los caciques, que en todos lados se empobrecen y en todos lados pierden prerrogativas políticas) ratifica en sus cargos a un número creciente de indios de origen humilde elegidos por las asambleas comunitarias; los abusos de muchos poderosos locales, que originan insurrecciones a menudo victoriosas; etc.

En el marco de esas condiciones históricas “propicias”, la lucha popular indígena de la etapa colonial manifiesta tres dimensiones, tres componentes, que se instalan para siempre en la médula de la resistencia comunitaria: una batalla por la *democratización* del gobierno municipal (evitación de “permanencias” en los cargos, de exclusiones sistemáticas, de influencias ilegítimas en la gestión, y, en general, de todo aquello que pudiera redundar en un menoscabo del papel de la asamblea); una lucha por la *igualdad social y económica* (conflicto de pobres contra ricos, de comuneros contra aristócratas); y una pelea por la salvaguarda de las *señas civilizatorias indígenas*, amenazadas por una u otra asechanza del imperialismo cultural.

Hay algo crucial que, evidenciando su matriz europea decimonónica, su constitución burguesa, la “ciencia de la historia” tiende a perder de vista: que fenómenos históricos tan *sacralizados* como la Independencia y la Revolución mejicanas supusieron una calamidad para los pueblos indios (aunque en aspectos puntuales pudiera hablarse demagógicamente de “mejoras”) e inauguraron una catástrofe *inconclusa* que se alimenta precisamente de las categorías y de los principios de la *Ratio* burguesa, tal y como se perfilan en el liberalismo ‘modernizador’ del siglo XIX y en el reformismo de la mayor parte del siglo XX, desembocando, sin soluciones importantes de continuidad, en un vástago degenerado que ha recibido el nombre de “neo-liberalismo”...

La primera aparición ‘coherente’ del liberalismo en México, la llamada Reforma, encabezada por el indio Benito Juárez en la segunda mitad del siglo XIX, constituye ya una terrible *amenaza* para la comunidad indígena: promueve la privatización, la “individualización” al menos, de las propiedades comunales. De hecho, suscitó la venta de bienes colectivos, agudizando los contratos económicos entre los campesinos de los pueblos indios. Por otro lado, con la creación de los “distritos” y, para ello, de la figura de un funcionario intermedio entre el poder municipal y el poder estatal, se atenta contra la autonomía política de la comunidad.

A pesar de que en las sublevaciones *independentistas* de Hidalgo, Morelos y Guerrero se percibe con nitidez, desde el principio, una faceta de *lucha indígena-campesina* por la defensa de los intereses específicos de las comunidades (por la autonomía y contra una Estado fuerte centralizador, por la tierra y contra los latifundistas, por la democracia india y contra los abusos e imposiciones de la burocracia,...), aquello que la historiografía hagiográfica centroamericana ensalza como la “flor” del proceso, el movimiento de la Reforma juarista, no hizo, en muchos planos, más que traicionar a la causa indígena, fomentando dinámicas anti-comunitarias desatadas en los siglos anteriores (en el periodo colonial, a la vez que se instituye legalmente el relativo autogobierno indígena, la comunidad campesina es atacada de facto y se ve privada de parte de sus tierras, en beneficio de propietarios individuales, caciques, nobles, españoles...) y que alcanzarán su punto de máxima exacerbación en el tránsito de milenios (usurpaciones, expropiaciones y privatizaciones a favor de las transnacionales, de los oligarcas locales o regionales, de las empresas capitalistas modernas, de los réditos fraudulentos de la clase política estatal y federal,...).

La Reforma liberal juarista se resuelve, en definitiva, como un ataque a la base territorial de los pueblos indios, a la autonomía comunitaria, a la propiedad colectiva, al igualitarismo socio-económico y a la propia democracia india –los más ricos pudieron aprovechar su capital para desvirtuarla y asegurarse posiciones de control e influencia... El Porfiriato, que a otros niveles se presenta como una antítesis de la política juarista, en este ámbito constituye su mera prolongación. El autoritarismo de Porfirio Díaz, la apertura paralela al capital extranjero, nubla definitivamente, para los pueblos indios, unos cielos que empezaron a encapotarse con Juárez...

Pero esto no quiere decir que los campesinos se limitaran a aceptar con resignación el nuevo cariz de la política. Al contrario, las espectaculares insurrecciones rurales del siglo XIX constituyen, como ha sintetizado Armando Bartra, una “manifestación de la *resistencia* campesina a la expansión de una sociedad burguesa que impone sus premisas a sangre y fuego”. El carácter *defensivo* y *conservador*, desde el punto de vista económico, de las sublevaciones indígenas decimonónicas (respuesta ‘milenarista’, idealizadora del pasado, a una oleada desamortizadora, expropiadora, que se ampara en los conceptos *ilustrados* de “libertad individual”, “modernización”, y “progreso”), en absoluto les confiere un carácter socialmente reaccionario, sobre todo cuando, en México, “el crecimiento económico y el desarrollo de las fuerzas productivas no significan una liberación, así sea parcial, sino un reforzamiento de los viejos yugos, a los que se adicionan nuevas cadenas” –en este país, “las reformas burguesas no aparecen como ruptura de la servidumbre agraria, y con la liberación de las tierras no se emancipa a los hombres”, concluye el autor de “Los herederos de Zapata”.

La tremenda ofensiva liberal contra las comunidades indígenas determina que, en los albores del siglo XX, éstas, subordinadas a las necesidades laborales de la hacienda, la finca o la plantación, ya no aparezcan como el sujeto único, o principal, del movimiento reivindicativo campesino. Al lado del comunero empobrecido, asaltado en su autonomía, tenemos ahora al “peón acasillado”, que en absoluto es un trabajador libre, y que cuenta con el ‘pegujal’ para mantener la ilusión de su condición campesina; y los “jornaleros” que proliferan en el norte, esbozo de proletarios rurales o urbanos, carne ‘itinerante’ de salario exiguo y víctimas de una insufrible inestabilidad laboral. Este sujeto social heterogéneo alentará una Revolución pronto desvirtuada, que, para justificar la represión de las demandas campesinas, *continuará utilizando el lenguaje del iluminismo*, insistiendo en los mitos liberal-burgueses del Progreso, el Estado Moderno, la Nación, la bondad *intrínseca* de la Propiedad y del Mercado, las Libertades Ciudadanas, el Desarrollo de la

Producción,...

Se inicia, con la Revolución de 1910, un proceso dual, tendente, de una parte, al control político de las comunidades indígenas y a su subordinación a los requerimientos orgánicos del proyecto del Estado-Nación; y, de otra, a la progresiva disminución de su base territorial, eliminando los mecanismos consuetudinarios y legales que obstruían la libre expansión de los intereses privatizadores.

Por un lado, se avanza lentamente por la vía del pleno reconocimiento jurídico de la comunidad india (la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, de 1998, constituye uno de los ‘desenlaces’ de ese largo y muy interesado caminar), procurando aunar la aparente defensa de los usos tradicionales y de las culturas autóctonas con la integración efectiva de la organización política comunitaria en el conjunto de las instituciones y aparatos del Estado –“reconocimiento *asimilador*”, sanción jurídica que, como toda oficialización, significa también supeditación, control político *externo*.

Por otro lado, y a pesar de las experiencias reformistas radicales que aceleraron el proceso de la redistribución agraria y protegieron el sector ejidal, justamente para convertirlo en motor de un “desarrollo económico nacional” objetivamente coincidente con los intereses de la burguesía hegemónica mejicana (debilitando más que nunca, a tal fin, la relativa autosuficiencia económica de las comunidades, al tiempo que se controlaba *al modo populista* sus organizaciones), a pesar de los proyectos cardenistas y echeverristas, se irá cerrando el cerco territorial a los pueblos indios, permitiendo la transferencia de buena parte de los bienes inmuebles comunales al sector privado, moderno, de la economía federal y dejando finalmente a las disminuidas comunidades indígenas supervivientes prácticamente a expensas de los proyectos lucrativos del capital nacional y transnacional (la modificación del artículo 27 constitucional y la generalización de programas como el PROCEDE figuran entre las iniciativas legales más efectivas de cara a la consecución de tal objetivo).

En todo este proceso expropiador e integrador, que desemboca en la fase actual (neoliberal) de indefensión económica y asimilación política de las comunidades indígenas, las fracciones “progresistas” y “conservadoras” del entramado político-ideológico mejicano han sumado esfuerzos, trabajando cada una de ellas en parcelas complementarias, en los ámbitos de su reconocida ‘especialidad’: el populismo (Cárdenas, Echeverría) acentuaba el control político de las comunidades y de sus expresiones reivindicativas y organizativas, con la conocida estrategia del “robo de banderas” y la “concesión envenenada”; mientras que los gobiernos “de derechas”, haciendo saltar salvaguardas legales y ralentizando, paralizándolo o reconduciendo el proceso de la Reforma Agraria, estimulaban la erosión de la base territorial de los pueblos indios y multiplicaban los *mordiscos* al patrimonio material de las comunidades (gobiernos de Ávila Camacho, Alemán Valdez y Ruiz Cortines, con sus resoluciones de inafectabilidad agraria, el amparo a la “pequeña propiedad” *no tan pequeña* y la obstrucción burocrática de las tramitaciones de derechos de provisión de tierras, de 1940 a 1958; administraciones de López Portillo, Miguel de la Madrid, Salinas de Gortari, Ernesto Zedillo y Vicente Fox, bajo las que se decreta el fin de la fase redistributiva de la Reforma Agraria, se modifica convenientemente la Constitución, se firman tratados de libre comercio, y se prepara jurídicamente el país para permitir el óptimo desenvolvimiento del capital privado, nacional o multinacional, de 1976 a 2006).

Lo mismo bajo el discurso “progresista” que bajo las proclamas “conservadoras”, encontramos una y otra vez las categorías de la Ilustración, las supersticiones de la Modernidad; y, al lado de todas las administraciones, de derechas o de izquierdas, hallamos la Escuela, en su versión occidental, ganando terreno a la educación comunitaria indígena, reformándose, extendiéndose, con una puerta abierta a las exigencias del mercado laboral y una trastienda en la que se forja, casi industrialmente, la *personalidad de los ciudadanos*.

5) Pero al localismo que se sirve de la Escuela como punta de lanza, como dardo envenenado, al localismo de Occidente, le pertenece la idea de que no se puede subsistir sin conquistar. Es un localismo con vocación universalista; un localismo que, para *serse hasta el final*, ha de proclamarse el localismo exclusivo. No dialoga, aunque lo declare: aplasta. En razón de su pretensión de soledad, ha terminado hablando un lenguaje abstracto, palabras sin raíz, declamaciones sin una tierra que les de calor, que las sustente. La idea de una comunidad inseparable de su medio, de una lengua por la cual piensa el medio, le resulta odiosa, irritante.

Consciente del vacío que se abría desde el principio bajo sus pies, y con una avidez casi nutritiva, este localismo ensoberbecido pudo solidarizarse con un fantasma: el sujeto burgués. Pendiendo de la nada, con un hueco por corazón, empezó pronto a adolecer de éxito, a enfermar de triunfo. A partir de ahí, no pudo ni quiso saber nada de nadie. Adorno y Horkheimer diagnosticaron su mal: emprendía la “huida hacia la totalidad” de aquel que, victorioso, ya no encuentra un enemigo superior; iniciaba la “*ascensión* en la infamia” de quien ha dado la espalda a la verdad (después de exprimirla) y “*miente*” para conservarse, persuadido en lo más íntimo de que le abandonó sin retorno la *dignidad de la víctima en tanto rebelde*.

Universalista, abstracta, imperialista, encerrada en la cárcel de sí misma, una cárcel enorme en la que anhela enclaustrar a todo el mundo, la cultura occidental manifiesta hoy su *muy locuaz* incompetencia: nada ha aprehendido nunca del dolor concreto, real, de los seres humanos, pues su aliento era, y es, el de un espectro, el de un interés sombrío, ambición sin alma y sin cuerpo. Su aliento era, y es, el del Capital descarnado, *Oro y látigo* desterritorializados. Resultan patéticos sus trascendentalismos, sus recaídas metafísicas, sus raptos idealistas, sobre todo cuando se la contempla desde el lado de la necesidad, del sufrimiento irrevocable, lado del individuo empírico y de su descontento...

Pero su fortaleza sobrecega, su poder *es también un sol*. Las comunidades indígenas le han plantado cara, con sus armas increíblemente modestas. Le salieron al paso, con las *coas* de la educación comunitaria. Se resistieron, y aún resisten. No menos Porfirio que Cárdenas, Juárez que Echeverría, Obregón que Zedillo, Calles que Alemán, juraron fidelidad, en México, al espectro de la Razón Ilustrada. También le rindieron pleitesía Calderón y López Obrador, mientras libraron un pulso irrelevante. Por eso son todos, en el fondo, “un solo hombre”. Y ese hombre único, que se deja nombrar de muchas maneras, y existe como existió y existirá como existe, es, por definición, *el enemigo del indio*.

6) Uno de los rasgos esenciales de la educación administrada occidental (la función *demiúrgica* del educador) queda así abolido en el entorno comunitario indígena y rural-marginal. En tanto “modelador de sujetos” (tal un dios *creador*, un principio *activo*), la figura del Profesor se fundaba en un *elitismo* clamoroso: a una “aristocracia del saber”, a una “crema de la inteligencia”, incumbía desplegar una decisiva “operación pedagógica sobre la consciencia” de los jóvenes, un trabajo de ingeniería mental *en, por y para* la subjetividad estudiantil. Asistido de un verdadero “poder pastoral” (**Foucault**), incurriendo una y mil veces en aquella “indignidad de hablar por otro” que tanto denunciara **Deleuze**, el Profesor, avalado meramente por un título o unas lecturas, se suma al proyecto moderno de una “reinvención moral de la juventud”, de una “corrección del carácter” del estudiante, *empresa eugenésica* (siempre en pos de un Hombre Nuevo) afín a una etimología cristiana de la Salvación, de la Redención, de la Filantropía cuanto menos (“ética de la doma y de la cría”, en el decir de **Nietzsche**), que subyace tanto al fascismo y al estalinismo, y que pondrá las novísimas tecnologías virtuales del siglo XXI al servicio de un concepto moral decimonónico. En “*Los siete saberes básicos para la educación del futuro*”, libro auspiciado por la UNESCO, **Edgar Morin**, capturado por esta secuencia ético-política, señala

entusiasmo el objetivo de las Escuelas Renovadas: “una reforma *planetaria* de las mentalidades”...

Mitificado, el Educador occidental se erige en “auto-consciencia crítica de la Humanidad”: él sabe lo que va mal en el mundo, el tipo de individuo capaz de enmendar la situación y los métodos utilizables para la forja de ese sujeto... Custodio, Predicador y Terapeuta (**Ilich**), acepta que la sociedad se divide entre “domesticadores” y “domesticables” (**Sloterdijk**), y coloca de nuevo encima de la mesa una rancia “idealismo” (de la Verdad, de la Ciencia...), una “metafísica” trasnochada (del Progreso, del Hombre como sujeto/Objeto de la Historia...), que nos retrotraen ciertamente a la filosofía griega y a la reelaboración de ese legado clásico por la Ilustración. Como se ha señalado insistentemente, el horror de Auschwitz, lo mismo que el horror del estalinismo o del liberalismo, es “hijo” de esa lectura *ilustrada* del fondo greco-cristiano, deviene *lógicamente* como un fruto de la tradición metafísica occidental...

7) Sin el influjo continuado, profundo, *constituyente*, de esta “educación comunitaria tradicional”, que la Escuela de planta occidental pretende devastar, no se pueden entender las recurrentes insurrecciones indígena-campesinas, la resistencia centenaria de los pueblos indios, el *aliento popular* del zapatismo contemporáneo. Y solo desde la malevolencia o la necesidad se puede negar hoy que las Escuelas modernas, en lugar de subsanar una falta, de tapar un hueco, de colmar un vacío, se despliegan *por encima* de ese legado educativo tradicional, descomponiéndolo, arrasándolo, sepultándolo... La Escuela occidental se ha injertado en el tejido de la educación comunitaria para deshilarlo, desgarrarlo, destruirlo. Sobre ese cuerpo de los modos y de los usos tradicionales, crece tal un cáncer; y lo triste es que muchas de sus *víctimas* la hayan confundido con una “medicina”. Paradójicamente, la educación comunitaria de los entornos rural-marginales ha sido combatida *también desde la izquierda*. Ideologías occidentales en principio anticapitalistas enarbolaron la bandera de la escolarización, soñándola al servicio de las causas populares; y, en América Latina, movimientos pro-indigenistas, tal el zapatismo, se empeñaron pronto en escolarizar a sus bases...

8) En París, por ejemplo, hallamos a los africanos de los barrios del Centro, con su ropa y su psicología sustancialmente “occidentalizadas”, viviendo y pensando *a la europea*, hombres que han sido asimilados, recuperados; y, por otra parte, a los africanos de los distritos de la periferia, de las zonas suburbanas, desesperadamente aferrados a sus vestimentas, a sus costumbres, viviendo como en un gueto, procurando conservar sus tradiciones, condenados a una existencia sumamente difícil, en precario -forman parte del subproletariado, de la llamada “nueva pobreza”-, agonizando como ‘diferencia’ que no ha querido o no ha podido disolverse en mera ‘diversidad’...

9) La tribu gitana, nómada, enemiga de las casas y amante de la intemperie, con niños que no acuden a la escuela y hombres y mujeres que no van a la fábrica, indiferente a las leyes de los países que atraviesa,..., era un ejemplo de libertad que Occidente no podía tolerar; un modelo de existencia apenas ‘explotable’, apenas ‘rentabilizable’ (económica y políticamente); un escarnio tácito, una burla implícita, casi un atentado contra los principios de  *fijación* (adscripción) residencial, laboral, territorial, social y cultural que nuestra formación socio-política aplica para controlar las poblaciones, para someterlas al aparato productivo y gestionar las experiencias vitales de sus individuos en la docilidad y en el mimetismo.

Pedro García Olivo

[www.pedrogarciaolivo.wordpress.com](http://www.pedrogarciaolivo.wordpress.com)