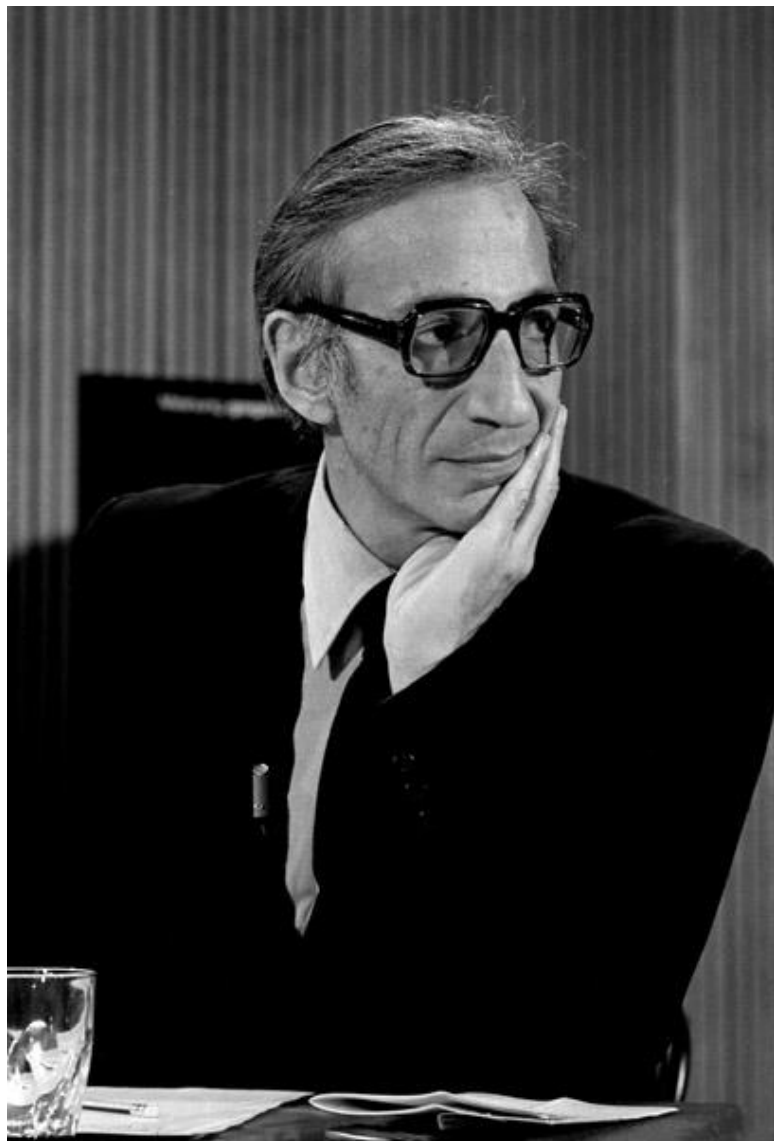


IVÁN ILLICH (1926-2002)

XV ANIVERSARIO DE SU MUERTE



Descendiente de familias judías y católicas, Iván Illich nació en Viena el 4 de septiembre de 1926. Estudió Química, Teología, Filosofía e Historia. Fue expulsado de su ciudad natal por los nazis en 1941 y diez años más tarde se ordenó sacerdote en Roma. Vivió posteriormente en Nueva York, Puerto Rico y México. En la ciudad de Cuernavaca fundó en 1961 el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), un espacio de discusión y pensamiento crítico sobre los problemas del desarrollo económico y la industrialización. El Vaticano inició contra él un proceso por sus críticas a la Iglesia oficial, abandonando el sacerdocio finalmente en 1969. En 1970 fue expulsado de México y comenzó a publicar sus primeros ensayos sobre la educación, la medicina y el transporte, consiguiendo gran prestigio internacional. A finales de los años setenta se alejó de la escena pública, convirtiéndose en lo que él mismo denominó un “filósofo itinerante”. Murió en 2002 en Bremen (Alemania), a los 76 años de edad. Entre sus principales escritos, traducidos al castellano: *La sociedad desescolarizada* (1971); *La convivencialidad* (1973); *Energía y equidad* (1973); *Némesis médica: la expropiación de la salud* (1975); *El género vernáculo* (1982); *Ecofilosofías* (1984); y *H2O y las aguas del olvido* (1989). En inglés: *Celebration of Awareness*; *Deschooling Society*; *Tools for Conviviality*; *Energy and Equity*; *Limits to Medicine: Medical Nemesis. The Expropriation of Health*; *Disabling Professions*; *The Right to Useful Employment*; *Shadow Work*; *Gender*; *H2O and the Waters of Forgetfulness*; *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind (con Barry Sanders)*; *In the Mirror of the Past, Lectures and Addresses 1978-1990*.

WENDELL BERRY, IVÁN ILLICH Y SIMONE WEIL

UNA ALTERNATIVA CIUDADANA
PARA NUESTROS DÍAS*

SYLVIA MARÍA VALLS

Desde su más temprano y significativo ensayo (*Opresión y libertad*, 1934), hasta el final de su última obra de mayor envergadura (*Echar raíces*, 1943),¹ Simone Weil explica sus argumentos a favor de la creación de una civilización en la que el trabajo - específicamente el trabajo manual- se convertiría en el pivote de la vida espiritual y el elemento que habría de unir de forma armoniosa a las familias y las comunidades. En esta oportunidad me gustaría introducir las propuestas de Wendell Berry para la agricultura - escogidas de su libro *The Unsettling of America, Culture and*

* Traducido y adaptado para el Coloquio del Instituto Simone Weil en Valle de Bravo en noviembre de 2007, a partir del texto: "Wendell Berry, Ivan Illich and Simone Weil: A Political Alternative for Our Times", presentado en el Sixteenth Annual Colloquy of the American Weil Society, Graduate Theological Union, Berkeley, Ca., celebrado durante los días 26 y 27 de abril de 1996.

¹ *L'Enracinement*, traducida como *Raíces del existir: prelude a una declaración de deberes hacia el ser humano* por la editorial Sudamericana en 1954 y como *Echar raíces* por la editorial Terra en 1972, título también escogido por la editorial Trotta para su edición de 1996.

Agriculture, 1977)-² y las observaciones de Iván Illich en relación con diversas alternativas a los problemas de nuestra sociedad actual -seleccionadas entre sus conferencias y escritos de 1978 a 1990, reunidos bajo el título *In the Mirror of the Past*-.³

Una forma de corroborar la solidez de las intuiciones y recomendaciones de tres pensadores que comparten el criterio de que la salud y la felicidad del ser humano -y con ellas la belleza del mundo-, requieren que al *homo oeconomicus* -en su modalidad más extrema, el *homo industrialis*- se le permita reintegrarse en un *homo habilis* (siguiendo aquí la terminología empleada por Illich), de tal manera que pueda pasar del estado de consumidor pasivo de “productos sin límite”, a productor activo de lo realmente necesario. Esto significaría el regreso en gran medida, si no por completo, a una sociedad integrada en función de las actividades necesarias para lograr la subsistencia de nuestras familias y de nuestros pueblos, proceso en el que las nociones de “orden” y “arraigo” adquieren importancia fundamental.

Los tres pensadores, en efecto, puede decirse que se rebelan contra la noción del “trabajo” irremediamente como “castigo” y, en esa medida, rechazan un aspecto importante de lo que tan a menudo se expresa cuando se habla de la “caída del estado de gracia”.⁴ Nos invitan a salvarnos de los maleficios de una

² Berry, Wendell. *The Unsettling of America, Culture and Agriculture [El desarraigo de América]*. Sierra Club. San Francisco, 1977.

³ Illich, Iván. *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses 1978-1990*. Marion Boyars. New York, London, 1992. Ver: “En el espejo del pasado”. *Obra Reunida*. Volumen II. Fondo de Cultura Económica. México, 2008; prólogo de Javier Sicilia.

⁴ Advertencia: en el análisis de Iván Illich sobre el “trabajo a la sombra” como realidad coetánea de un desquiciamiento del género vernáculo -resultado

producción y consumo insensatos, prestándole atención al fortalecimiento de las esferas tanto privada como pública o “comunitaria” de nuestras vidas,⁵ asumiendo para ello una participación política responsable en las comunidades y en los foros cívicos a los que tengamos acceso o que logremos crear como parte de nuestra entrega y determinación.

Al decir esto último, no quiero significar que alguno de los tres pensadores pretendiera que el “Paraíso” pudiera ser recuperado - como no fuera sino momentáneamente por unos, en último caso-, ya que ellos son perfectamente conscientes del hecho de que, como observa Simone Weil, aquí abajo el bien se halla mezclado con el mal; sin embargo, parecen estar de acuerdo en pensar que la humanidad podría tener aún la capacidad de salvarse del infierno total sobre la Tierra, siempre y cuando prevalezca una valoración sensata de la realidad acompañada de una acción también sensata.

éste, a su vez, de la imposición de un régimen de la escasez que se nos revela como el más distintivo rasgo del capitalismo-, subyace su visión de culturas anteriores al capitalismo, en las que las labores domésticas y productivas se llevaban a cabo fuera del contexto del trabajo asalariado y tenían poco o nada que ver con lo que hoy podría entenderse por “trabajo”; noción ésta bastante problemática en sí y que subyace también en la discusión que plantea Roger Chénavier en “Civilización del trabajo o civilización del tiempo libre: actualidad del pensamiento de Simone Weil”, citada en el artículo anterior.

⁵ Lo “comunitario” debe distinguirse del ámbito de lo “público”, en sus penúltimas derivaciones como esfera reapropiada por los funcionarios y burócratas en beneficio propio. La *reprivatización* de lo público aparece así como un aspecto del desastre creado por el eventual abandono de la *subsidiaridad* que caracteriza el sólido entramado de toda actividad orientada hacia la subsistencia, en lugar de hacia la ganancia y la acumulación. Sobre el “Principio de subsidiaridad y el ideal agrario”, ver mi traducción de este ensayo de Joshua P. Hochschild en: <http://www.institutosimoneweil.net/>

Debería quedar claro que una visión política prudente y juiciosa requiere, en primer lugar, una comprensión rigurosa de cómo casi todo lo que damos por sentado a diario traiciona nuestro propósito, encubriendo o disimulando percepciones equivocadas derivadas del habitual uso de términos “frívolos” que tergiversan las ideas e interfieren con el buen manejo de un pensamiento susceptible de ser claramente comunicado por medio de palabras que expresen un significado, y no por palabras “amibas” que contorsionan y vacían el pensamiento, como afirmaba Illich. Para Simone Weil, igualmente existen palabras que tienen la condición de “ser suficientes”: amor, honor, virtud y justicia, entre ellas; sin embargo, no designa la palabra “vida” como tal, siendo una de las que Illich más pertinaz y exhaustivamente señala como palabra “amiba”, utilizada para subvertir el pensamiento en beneficio de políticas tan atterradoramente malsanas como poco cuestionadas por las mayorías.⁶

La responsabilidad de los intelectuales, por ende, tiene un doble filo: responsabilidad hacia la *verdad*, por vía del exorcismo, a un

⁶ Bajo el subtítulo “Sentimentalismo epistémico”, Illich observa: “La experiencia cotidiana de una existencia administrada nos conduce a dar por sentado un mundo de entidades ficticias. Nos lleva a hablar de esos fantasmas administrados con nuevas fórmulas, como ‘progreso’ en los cuidados de la salud, la educación universal, la conciencia planetaria, el desarrollo social; con palabras que sugieren algo ‘mejor’, ‘científico’, ‘moderno’, ‘avanzado’, ‘benéfico para los pobres’. Las amibas verbales con las que designamos a los fantasmas alimentados por la administración connotan así una visión ilustrada, una preocupación y una racionalidad sociales, sin denotar, empero, nada que pudiéramos saborear, olfatear, experimentar: en este desierto semántico, lleno de ecos revueltos, necesitamos un amuleto, algún fetiche prestigioso que nos permita colocarnos como nobles defensores de valores sagrados. Retrospectivamente parece que la justicia social en casa, el desarrollo al exterior y la paz mundial, constituyen fetiches de ese tipo. Y el nuevo fetiche es la vida. Hay algo apocalíptico en buscar la vida bajo un microscopio”. En: Illich, Ivan. *Op. cit.*; p. 614.

medio de comunicación afligido como el nuestro con demasiados “términos” que cofunden el pensamiento; y responsabilidad hacia la *justicia*, a través de una postura valiente ante todo lo que atañe a la *ciudad*, al cuerpo político, a la polis, que asume y fortalece la aceptación de esas mismas verdades que sólo aquellas palabras que son *reales* revelan y sostienen. La interdependencia intrínseca, sin embargo, de términos como *verdad, justicia, salud, belleza, entereza, santidad, amor, orden y arraigo* también requiere de alguna elucidación.

* * *

En carta dirigida a Gustave Thibon en el verano de 1941, Simone Weil habla de su experiencia como obrera agrícola, cuidadosa de no aparecer como si le restara importancia a los sufrimientos de otros, menos privilegiados que ella, en relación con la tierra de la que ha podido disfrutar mientras trabajaba en su granja; recuerda momentos en los que, extenuada, alcanzaba no obstante a disfrutar de “una especie de júbilo, de plenitud y participación en la tierra y en el mundo circundante que ningún otro tipo de actividad otorga”. Al final de la carta, observa además lo que ciertamente no había estado ella en posición de percibir en 1934, mientras escribía *Opresión y libertad*, el texto que parece haber preferido sobre todos los demás: “La situación de un operador de maquinaria en una fábrica es pura esclavitud, y mientras estuve en la fábrica no fui sino esclava; realmente temo (no en lo que a mí se refiere, claro) que la situación del peón bien puede ser esclavitud desde varios aspectos pero es al mismo tiempo otra cosa”.

Lo que esa “otra cosa” podría ser es precisamente el tema central en los escritos de Wendell Berry sobre la cultura y la agricultura, por la sencilla razón de que justamente esa “otra cosa” es lo que ha sido despiadadamente destruida por la mecanización y el *agribusiness* -el negocio agrario o la agricultura industrial- a lo

largo y ancho de ese país que se llama a sí mismo “América”, y cuyo *unsettling* -desquiciamiento, desarraigo, desubicación- ha trastornado a todos en esa sociedad, afectando a quienes hasta hace poco se las arreglaban para disfrutar todavía de esa “otra cosa”: granjeros estadounidenses cuyo destino ha sido verse excluidos del llamado *drudgery* -trabajo oneroso-, consistente en trabajar la tierra. Una liberación, finalmente, para ¿hacer *qué?*, se pregunta Berry con ironía; campesinos que ahora son “libres” para unirse a los ejércitos de “desempleados y no empleables” en los *inner cities* -los ghettos de los marginados en el centro de las ciudades-. El siguiente paso consiste en arrastrarlos lentamente hacia algún tipo de consumo pasivo de productos industriales y de servicios sociales, subvencionados por un “Estado del bienestar” que favorece indirectamente la explotación continua de lo que Illich llama “trabajo a la sombra”. Es, en fin, todo lo que los bien calzados propagadores de la “eficiencia” se niegan a ver y que jamás se dignarán discutir, orgullosos de la gran “productividad” del campesinado estadounidense y de las maravillas de la industria del *agribusiness*.

La defensa que hace Berry de los métodos de la agricultura tradicional se nutre, además, de su propio conocimiento y de su experiencia. Estamos ante la sabiduría de quien es, no solamente un espíritu altamente cultivado, poeta y novelista, sino también un granjero de Kentucky que ha vivido las experiencias y los embates de su linaje: *gentleman farmer*, académico y uno de los fundadores de la organización ecologista Amigos de la Tierra. Sus testimonios revelan lo que muchos agricultores seguramente habrán pensado alguna vez y nos aclara, a quienes nunca hemos trabajado la tierra, cosas realmente importantes sobre esa “otra cosa” a la que Simone Weil se refería en su carta a Thibon; es decir, acerca de la diferencia fundamental entre el

trabajo en una línea de ensamblaje industrial y la labor en contacto directo con el suelo, al aire libre y al sol.⁷

Confieso que lo que más me impresiona en los diáfanos ensayos de Berry, es la profunda conexión que se percibe entre el espíritu weileano y el poder de sus observaciones sobre los resultados desquiciantes (¡desarraigantes!) de la especialización, de la tendencia hacia la generalización y la abstracción, de la mecanización, de dejar de lado a Dios para poner en su lugar el “paraíso futuro”; de la propensión a desconocer los límites y del rechazo a todo tipo de trabajo corporal como si constituyera una maldición, antes que aceptarlo como una gran oportunidad para la auto preservación y la felicidad. Agudas reflexiones que -siempre cercano a Illich, a quien cita- lo sitúan entre aquellas lumbreras a quienes Simone Weil se refería cuando, al final de *Opresión y libertad*, habla de esos individuos especiales -indispensables, diría yo- cuyo esfuerzo de análisis crítico, aun en medio de la soledad del camino que han escogido y de un desprecio más o menos generalizado, les permite llevar a cabo la gran tarea de “renovar por sí mismos, más allá del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo”.

Para Berry, según observa al comienzo de su libro, “el indio [indígena] se convirtió en piel roja, no por haber perdido las batallas en el campo de guerra, sino por haber aceptado depender de los comerciantes que se ocupan de convertir los bienes

⁷ Claro: mientras no se padezcan las prácticas salvajemente duras como aquellas que soportan los “indocumentados” bajo las inclemencias del sol, en medio de un sistema que los trata mucho peor de lo que se trataba a los esclavos; éstos, siendo propiedad de los hacendados tenían aún más “valor” que cualquier “indocumentado” fácilmente sustituible por otro que tampoco habrá costado nada. Una forma de esclavitud más cruel si cabe que la tradicional.

industriales en necesidades”.⁸ Asoma aquí una diferencia entre *las necesidades terrenales del cuerpo y del alma* que Simone Weil nos propone y aquellas “necesidades creadas” que, siguiendo el recuento histórico de Illich, eventualmente convierten al “salvaje” en “nativo” -un ser con “necesidades limitadas”- y al “nativo” en un ser “subdesarrollado” -es decir, en un ser con “necesidades ilimitadas”, convenientemente ajustadas a la escala de la producción de bienes y servicios sin límites-.

En perfecto acuerdo con Weil y con Illich, Berry además ve la especialización como una enfermedad del carácter moderno y señala cómo “la sociedad se hace más y más organizada pero cada vez menos ordenada”.⁹ En su ensayo “La crisis ecológica como crisis de la agricultura”, apela contra cierta “visión del mundo como *Terrarium*”,¹⁰ mofándose de los conservacionistas en ciernes que confunden *no-usar* con “proteger” cuando, de hecho, “el asunto no es *usar o no* sino *cómo usar*”. La importancia de preservar la naturaleza es enorme, sin duda, si se considera que nuestras raíces biológicas y culturales están en ella y que los niños siempre deberían tener acceso a lugares donde puedan “imaginarse lo prehistórico”. De hecho, para Berry -y para otros científicos como Wes Jackson del *Land Institute* en Salina, Kansas, o Hans Peter Duerr, el antropólogo cultural- lo silvestre, lo no domesticado, es siempre necesario como un “estándar de civilización y como modelo cultural”, ya que “sólo si sabemos cómo era antes la tierra podremos decir cómo es que *está*”. “Saber es *ver*”, y es en la jungla o ámbito silvestre donde las fuerzas de

⁸ Berry. *Op. cit*; Capítulo I.

⁹ Berry. *Op. cit.*; p.19

¹⁰ *Ibid.*; p. 28

crecimiento y de putrefacción se encuentran en balance. Con esto no se sugiere que sólo deberíamos preservar una pequeña porción de la tierra en estado silvestre, no domesticado o natural.

Berry señala igualmente cómo, a medida que el conocimiento se generaliza, los valores esenciales se van destruyendo; por ejemplo, el abandono de la idea de que el objetivo de una granja es la independencia económica de los que allí viven y trabajan. Además, cuando el poder de la agricultura industrial y el poder del petróleo se fusionan, actuando a la vez de forma interdependiente y competitiva, el alimento se transforma en arma, los consumidores se alimentan mal y el trabajo de los productores agrícolas empeora, mientras se institucionalizan el desperdicio y la basura (*waste*). A propósito, Illich también consideraba que “el desperdicio /la basura no [era] una consecuencia natural de la existencia”;¹¹ en efecto, estudioso de la historia “como un antídoto a las especulaciones obsesivas sobre el futuro”, descubrió que antes de 1830, el significado de “desperdiciar” y “desperdicio” -como verbo y como sustantivo- se relacionaba con “la devastación, la destrucción, la desertificación y la degradación”, mas no con “algo que puede ser removido” (o desplazado), como sucede ahora cuando nos enfrentamos al grave problema de qué hacer con “la basura”.

Para Berry, por otra parte –tal como afirma en su ensayo “La crisis agrícola como crisis cultural”-, “lo que comemos es un producto cultural (...), no puede ser producido tan solo por la tecnología”; debería, por tanto, ser resultado de una cultura “sana” que es –según él- un orden comunal de memoria, entendimiento, valor, trabajo, convivencia, reverencia y aspiración que revela al mismo tiempo las necesidades y los límites humanos y clarifica nuestros inseparables nexos con la tierra y entre todos nosotros. Al

¹¹ Illich. *Op. cit.*; p. 35 y p. 79.

contrario, el “progreso” agrícola ha involucrado un doloroso, forzoso y masivo desplazamiento de millones de personas; proceso para el que los comunistas usaron la fuerza militar, mientras en los Estados Unidos esa fuerza ha sido fundamentalmente de carácter económico: un “mercado libre” en el que “los más libres son los más ricos”.¹²

Lo que impacta, pues, a quienes no sabemos nada sobre agricultura, es el grado de complejidad mental y cultural que la *buena agricultura* requiere. La mecanización, la concentración y el negocio de la agricultura convierten una serie de actividades relacionadas, que son ricas y complejas, en algo aburrido, deshumanizante y finalmente despilfarrador en todos los sentidos. Al contrario que un hombre de negocios o un técnico, un buen agricultor se forma por medio de la experiencia acumulada de generaciones enteras: “esta experiencia esencial sólo se puede acumular, probar, preservar, traspasar en hogares establecidos, amistades y comunidades deliberada y cuidadosamente nativas a su territorio, en los que el pasado ha preparado el presente y el presente cuida del futuro”.

Lo que sucede, por ejemplo, con la concentración de la tierra agrícola es que hay forzosamente un “traspaso de la responsabilidad agrícola [del granjero] a la responsabilidad financiera y a la capacidad de las máquinas”.

Un sistema agrícola, por tanto, es algo unificado y durable como la Creación en sí y -al igual que cualquier otra organización real-, siempre implica “verdadera responsabilidad” de la cual los técnicos, con su visión del futuro, apenas son capaces. Lo que ocurre con el cambio de la agricultura al *negocio* de la agricultura

¹² Berry. *Op. cit.*; todas las citas aquí provienen de las pp. 43 – 45

(o a una agricultura modelada por el sistema de producción industrial), es que ésta comienza a “vivir de la inversión original en lugar de vivir del interés” y se hace explotadora en lugar de *nurturing* –nutriente-. En un sistema unificado, señala Berry, “podemos tener agricultura sólo dentro de la naturaleza y cultura sólo dentro de la agricultura”. Es, pues, su forma de llevar adelante el *dictum* de Roger Bacon en relación con la naturaleza, el mismo que Simone Weil consideró la única *Biblia* necesaria para guiar el espíritu de una nueva civilización y que cito de nuevo: “*el hombre gobierna a la naturaleza obedeciéndola*”,¹³ suficiente, dice ella, “para definir el verdadero trabajo, uno capaz de hacer libre al hombre, y ello en el mismo grado en que constituye una sumisión consciente ante la necesidad”.¹⁴

¹³ Illich señala por su parte la nefasta incidencia de la mentalidad del otro Bacon, Sir Francis, en relación con cierta voluntad irrestricta de dominio sobre la naturaleza que ha obrado en la historia de occidente y que mucho tendrá que ver con nuestras crecientes pesadillas de hoy. La reflexión de Roger Bacon citada por Weil como *Biblia* suficiente, destaca insoslayablemente la necesidad del hombre de adaptarse a la naturaleza antes que tratar de adaptar la naturaleza a nuestras propias “necesidades”. Marx también tuvo su momento de reflexión tardía en relación con la naturaleza de la clase campesina y de la agricultura que, desgraciadamente, el movimiento marxista ignoró en su momento y, por lo visto, sigue ignorando hoy en gran parte (ver al efecto el ensayo de Jean Robert sobre “La economía expolar”, entre los “materiales de estudio” disponibles en <http://www.institutosimoneweil.net/>). Si bien la agricultura en los países del sur ha seguido una historia distinta a la de los países del norte, no sobra fijarnos en las advertencias de Berry puesto que lo que dice él sobre la actividad agrícola debe tener aplicación general o global. Illich, valga mencionar aquí, cita un trabajo en alemán de Claudia Von Werlhof sobre el fenómeno cultural de la “homologización” de los conceptos de “naturaleza” y “mujer” en la era industrial en *Le travail fantôme*, Seuil, 1980; p. 162. En: <http://es.scribd.com/doc/9629997/Illiche-Travail-Fantome1980>.

¹⁴ Weil, Simone. *Oppression et liberté*. Gallimard. Paris, 1955; p. 140 .Traducción de la autora.

Berry le pega al clavo justo en la cabeza cuando concluye, y destaco el párrafo:

Y es dentro de la unidad que vemos lo horripilante y lo destructivo de lo fragmentario; la mentalidad, por ejemplo, que puede introducir una máquina de producción para incrementar la “eficiencia” sin molestarse sobre su efecto sobre los trabajadores, sobre el producto y sobre los consumidores; que acepta e incluso aplaude la “obsolescencia” de la granja pequeña y no titubea ante los posibles efectos políticos y culturales; que puede recomendar labrar de forma continua enormes monocultivos, con la ayuda de masivas cantidades de químicos y en ausencia de abono animal o de humus, y no preocuparse para nada sobre el deterioro y la pérdida del suelo. A patrones culturales de cooperación responsable hemos sustituido esta ignorancia moral, que se convierte en la etiqueta del “progreso” agrícola.¹⁵

Es precisamente en este tipo de preocupación, moral quizá en el mismo grado en que resulta profundamente práctica -y viceversa-, que Simone Weil alguna vez percibió cierta esperanza, por muy remota que pareciera, al asumir que el verdadero valor de la cultura de los seres humanos reside en lograr “equipar al hombre de forma tal que éste sea capaz de tener, en relación con el universo y con sus hermanos -en idénticas condiciones que él- relaciones dignas de la grandeza humana”.¹⁶

Pero quizá en ningún otro lugar se muestre Berry más cercano a la logística de Simone Weil para salvar lo que aún permanece, que allí donde señala la importancia de poder trabajar en casa. En

¹⁵ Berry. *Op. cit.*; p. 48.

¹⁶ Weil. *Op. cit.* ; p. 137

efecto, la más destructiva influencia del hogar moderno es su lejanía del trabajo: “cuando las personas no viven donde trabajan, no sienten los efectos de lo que hacen”.¹⁷ Es así como puede decirse que nuestro tiempo se caracteriza por “el movimiento del centro de la conciencia hacia lo que queda lejos de la casa”. Cuando Berry describe aquello “que solía ser” -en particular en Europa-, parece que estuviera evocando algunas de las ensoñaciones de Simone Weil sobre un futuro posible:

El trabajo y el descanso, el trabajo y el placer, eran continuos el uno con el otro, con frecuencia no distinguibles en nada el uno del otro. Hubo una época cuando los dueños de tiendas vivían dentro de, arriba, o detrás de ellas. Hubo una época cuando muchas personas vivían de “industrias caseras” -producción hogareña-. Hubo una época cuando los hogares producían y procesaban alimentos, centros de su propio mantenimiento, adorno y reparación, lugares de instrucción y diversión. Las gentes nacían en estas casas, vivían y trabajaban y morían en ellas. Semejantes casas no eran generalizaciones. Por mucho que se parecieran unas a otras en materiales y diseños, no obstante se veían y olían distintas las unas de las otras porque eran articulaciones de respuestas específicas a sus lugares y circunstancias.¹⁸

En la versión de Berry sobre el desplazamiento del ser humano de su propio lugar en la tierra, las máquinas emergen, pues, como los agentes más poderosos. Pero semejante desplazamiento -insiste- ocurre sólo en algún punto en el que el balance entre la vida y la máquina deja de regir; y esto es así porque, en lugar de favorecer elaborar una destreza, las máquinas comienzan a usurparla. Al igual que Simone Weil, él señala que el problema

¹⁷ Berry. *Op. cit.* ; p. 52

¹⁸ Berry. *Ibid.*; p. 53

está relacionado con el deseo de crear almacenes y cantidades de energía a largo plazo, dado que la diferencia entre la energía animal y la de la máquina resulta del hecho de que esta última puede ser almacenada y acumulada en embalses o reservas, mientras que la primera -que combina la tierra, el aire, el fuego, la luz solar y el agua- perece con rapidez y sólo en el ciclo de la vida puede durar un tiempo largo.

Cuando la “metáfora humana en uso” era pastoral o agrícola, “clarificaba y de este modo preservaba, en el cuidado humano, los ciclos naturales del nacimiento, del crecimiento y de la putrefacción”. Al contrario, las máquinas como agentes del desplazamiento del ser humano, funcionan no sólo como instrumentos que en lugar de mejorar las destrezas humanas las reemplazan, sino, de forma más poderosa aún –señala Berry-, como metáforas: “comenzamos a ver a la Creación entera como puro material para ser procesado, para ser transformado por máquinas en un paraíso manufacturado (...). Nuestro ‘éxito’ es una demostración catastrófica de nuestro fracaso”.¹⁹

En el proceso, una ubicua falta de respeto por los “límites” se apoderó de la mente moderna, lo que Berry describe como una incapacidad fundamental para distinguir entre “una cantidad enorme” y una “infinidad”: “cualquier cantidad que somos incapaces de medir la asumimos como infinita”. Señala, tal cual hizo Weil, que incluso si las cantidades de energía que pensamos necesitar en el “paraíso futuro” resultasen ilimitadas, sería “posible darles uso sólo dentro de ciertos límites”.²⁰ Este vicio de nuestro pensamiento “lógico”, en efecto, produce algo tan absurdo como una “infinidad destructible”: “energía infinita” igual a “combustible

¹⁹ *Ibid.*; pp. 53-56

²⁰ *Ibid.*; p. 84

inconmensurable". El cielo, por supuesto, es "infinito" (por un período de varios trillones de años, señala); pero el asunto es: ¿quién habrá de controlar esa energía...?. La que proviene de la vida natural, por otro lado, no constituye una cantidad inconcebible, sino un patrón concebible que los "primitivos" campesinos hace miles de años antes de la ciencia moderna ya habían dominado: "es concebible no tanto para la inteligencia analítica, para la cual podría ser que permanezca misteriosa siempre, como lo es para la imaginación por medio de la cual percibimos, valoramos e imitamos ese orden más allá de nuestro entendimiento".²¹

Este orden "más allá de nuestro entendimiento" que, no obstante, permanece muy patente a nuestros sentidos y que se filtra a través de nuestros cuerpos cuando "las cosas" se encuentran en "el lugar correspondiente", es, pienso yo, el que tenía en mente Simone Weil cuando habló sobre las *necesidades del alma*. Concebible "no tanto para la inteligencia analítica, para la cual siempre permanece (¿rá?) misterioso", pero sí para la imaginación por medio de la cual percibimos, valoramos e imitamos ciertas cosas que residen "más allá de nuestro entendimiento", aunque resulte difícil describirlas. Que semejante orden es a la vez universal y extremadamente diverso en sus manifestaciones terrestres es, considero, lo que emerge de forma muy clara a partir de una lectura más "aterrizada" del significado de la cultura.

"Producción, consumo y devolución, reintegración y regreso" emergen así como los componentes del "orden moral apropiado al uso de la energía biológica". Y, nos guste o no, es la religión lo que nos liga de nuevo a la "fuente de la vida". La energía es "sobrehumana" en el sentido de que los humanos no pueden

²¹ *Ibid.*; p. 85

crearla, sólo convertirla: no podemos tenerla sino perdiéndola y no podemos usarla sino destruyéndola. Pero, “desde el punto de vista humano, también podemos destruirla, desperdiándola: es decir, transformándola en una forma en la que ya no podemos volver a usarla”.²² Y concluye Berry: “nuestra tecnología es el aspecto práctico de nuestra cultura (...). Por medio de la misma enarbolamos nuestra religión o nuestra falta de ella (...), [y] ya que los límites biológicos probablemente sean más estrechos que los mecánicos, esto exige que nos restrinjamos en la proliferación de las máquinas”.²³

Cuando Simone Weil afirmó que el futuro estaba “vacío” y que sólo nuestra “imaginación” lo llenaba, ella trataba justamente de alertarnos sobre los peligros y las inevitables decepciones de ese ejercicio mental mediante el cual “la única satisfacción posible es estar conduciendo ahora en nuestro automóvil futuro”, como describe Berry jocosamente las peculiaridades de nuestra locura moderna.²⁴ El futuro aparece así, apunta él con perspicacia, como “un continente recientemente descubierto que las corporaciones están colonizando”, sin dejar de reconocer lo inevitable que resulta, por supuesto, pensar en él. Obviamente que “la esperanza y la visión no pueden vivir en otro lugar”, pero “la única garantía posible del futuro es un comportamiento responsable en el presente”.²⁵ Cuando las supuestas necesidades del mañana se usan para justificar la errónea forma de proceder en el presente, como suele ser nuestra tendencia, entonces estamos al mismo tiempo “pervirtiendo el presente y disminuyendo el futuro”. En el proceso,

²² *Ibid.*; p. 81

²³ *Ibid.*; p. 82

²⁴ *Ibid.*; p. 58

²⁵ *Ibid.*

“las viejas virtudes rurales de solvencia y ahorratividad” son descartadas como el precio a pagar por “un nivel de vida superior”; algo que debemos reconocer ciertamente como relativo, comparado con la pérdida absoluta de paz mental y de seguridad: según Weil, una de las necesidades del alma humana cuyo opuesto complementario es el riesgo. Así pues, es como actúa la ley del explotador, manteniendo “por cada pérdida una ganancia”.²⁶

Berry se refiere asimismo a la “utopía moderna” como “la secularización del Cielo” -el “paraíso ingeniado”-, cuando observa que la mente moderna “anhela el futuro de la misma forma en que la mente medieval anhelaba el Cielo”.²⁷

No obstante –se lamenta- lo que parece claro en relación con la “nación del futuro”, alimentada por las “granjas del futuro”, es que “la gente no vivirá donde trabaja ni trabajará donde vive” y las personas se habrán convertido en máquinas consumidoras y esclavos de los productores, ya que “es imposible mecanizar la producción sin mecanizar el consumo”.²⁸ La mecanización lo que logra final e inevitablemente instalar no es sino “la organización del desorden”.²⁹

Cuando la máquina reemplazó a la “Rueda de la Vida” como “metáfora cultural gobernante”, entonces la existencia pudo ser vista como “un camino por el cual viajar tan rápido como posible, para no volver jamás”. O, para decirlo de otro modo, la “Rueda de la Fortuna” se convirtió en la metáfora industrial. En lugar de dar

²⁶ *Ibid.*; p. 63

²⁷ *Ibid.*; p. 53

²⁸ *Ibid.*; p. 74

²⁹ *Ibid.*; p. 70

vueltas sobre el mismo lugar, girando para permanecer, comenzó a girar sobre “la autopista del progreso” hacia “un horizonte siempre en retroceso”; y es en este proceso que el principio de “devolución” (*return*: regreso y/o devolución) quedó catastróficamente abandonado. Ganancias a corto plazo, en lugar de cambios en el tiempo y en el lugar adecuados a la diversidad y que, solos, podrían asegurar tanto la continuidad como la posibilidad de permanecer en comunión con el entorno, con el universo.

Al final de su libro, Berry propone diez recomendaciones bajo el subtítulo “Remedios públicos”,³⁰ las cuales constituyen una súplica por la preservación de los “márgenes” y que, en esencia, recuperan la sabiduría de E. F. Schumacher en su clásico *Small is Beautiful (Lo pequeño es hermoso)*, cuyo subtítulo, muy revelador, es “*Economics as if People Mattered*” (La economía como si las personas contaran para algo). Los refiero a ambos como muestras de la labor necesaria en el proceso de definir cuáles serán las alternativas políticas, cívicas, comunitarias, sociales y humanas para nuestros tiempos.

Incluso optando por una reducción del espacio aquí disponible para discutir más ampliamente lo que dice Ivan Illich sobre esas mismas alternativas, pero considerando que con Berry y Weil ya estamos cubriendo muchos de los más importantes aspectos de sus propias, desintoxicantes, recomendaciones, quisiera citar algo más del luminoso texto de Berry para que puedan, por su propia cuenta, establecer las conexiones correspondientes según sus percepciones e intuiciones personales:

La cultura que sostiene a la agricultura y que ésta sostiene a su vez, debe formar su conciencia y aspiración con base en

³⁰ *Ibid.*; pp. 218-223.

la metáfora correcta de la Rueda de la Vida (...); aspiraría a diversificar, permitir la diversificación de las economías, los métodos y especies para que se conformen a los distintos tipos de tierras. Siempre usaría las plantas y animales juntos [permaneciendo] atenta al deterioro como al crecimiento, al mantenimiento como a la producción. Le devolvería los desechos a la tierra, controlaría la erosión y conservaría el agua. Para permitir el cuidado y la devoción y para proteger a las comunidades locales y las culturas de la agricultura, usaría la tierra en pequeñas parcelas. Aspiraría a hacer que cada granja, en la medida de lo posible, fuese la fuente de su propia energía operativa; por medio del uso de la energía humana, de los animales de trabajo, del metano, el viento o el agua o de la energía solar, el aspecto mecánico de la tecnología serviría para fortalecer o mejorar la energía disponible en la granja. No le sería permitido remplazar dichas energías con energéticos importados, remplazar a las personas o remplazar o reducir las destrezas humanas.³¹

Así, tal como Iván Illich ha insistido a lo largo de su brillante crítica de la civilización industrial, apenas si existe un aspecto de la vida de hoy que no se encuentre con lo que podría llamarse “un castigo de los dioses”, atraído por todos nuestros excesos:

Para la mayoría de las personas, la escolaridad convierte las diferencias genéticas en degradación certificada. La medicalización de la salud incrementa la demanda de servicios mucho más allá de lo posible y de lo útil y disminuye la habilidad orgánica para adaptarse que es lo que el sentido común llama salud; el transporte, para la gran mayoría obligada a viajar durante las horas pico, incrementa el tiempo empleado al servicio

³¹ *Ibid.*; p. 89.

del tráfico, reduciendo tanto una movilidad libremente escogida como el acceso mutuo³².

Los verdaderos “privilegiados”, de hecho, son aquellos individuos quienes se encuentran “libres para rechazar el uso de paquetes contraproducentes (o contra-productivos), así como los cuidados de sus auto designados tutores”. Esto ayuda a eliminar de nuestras confundidas mentes sobrecargadas, la corruptora influencia de pensar sobre la “igualdad” en términos que reducen a los seres humanos al estatus de desvalidos y pasivos tan propensos a convertirse en consumidores de cualquier cosa (entre las cuales, los servicios médicos y educacionales, privados como públicos, serían quizá los más dañinos para todos). De hecho, dice él, la idea de que el ser humano es un ser menesteroso, constituye un rompimiento radical con toda tradición conocida; algo que equivale a la transformación de una “cultura” en economía (*transmogrification* es la divertida expresión que usa en inglés para referirse a este proceso) y causa del “desencrustamiento” (*disembedding*) del ser individual, gracias a lo cual nos resulta natural definir a la persona por medio de “deficiencias abstractas” en lugar de por “peculiaridades de contexto”.

En su ensayo “Silence is a commons” (El silencio es un bien comunal), Illich narra una anécdota muy reveladora. Al viajar desde Viena a la isla de Brac en 1926, donde nació, llegó con él, en el mismo barco, el primer altavoz que se conocería en el lugar: “el silencio ahora dejó de pertenecerle al *commons*; se convirtió en un recurso por el cual los altoparlantes compiten, [de forma tal que] el

³² Illich, Iván. *Op. cit.*; p. 84. *La sociedad desescolarizada* también aparece incluido junto a *Némesis médica* en: Illich, Iván. *Obra reunida*. Volumen I. FCE. México, 2006; textos que él llamó sus “panfletos”, los que más rápidamente le asegurarían tanto la fama como el honor de pasar a ser considerado prácticamente *subversivo*, el mayor elogio posible desde la perspectiva de esta observadora.

lenguaje mismo fue transformado de una propiedad comunitaria en un recurso nacional para las comunicaciones" (el subrayado es mío). No obstante, "el silencio es (...) necesario para la emergencia de las personas. Nos lo roban máquinas que imitan a las personas", y tal desarrollo constituye en realidad "la más fundamental forma de degradación ambiental" en el proceso de transformar el ambiente "de un área comunal en un recurso productivo". Así, cuando Simone Weil habla de que la propiedad privada junto a la propiedad pública constituye una de las "necesidades del alma", creo que lo que tiene ella en mente es un sentido de lo "privado" y de lo "público" que como mejor se entiende es en términos de lo "comunal", tal cual Illich lo explica. El tipo de propiedad "privada" que Simone Weil apoya, recordarán, nada tiene que ver con una "cuenta de banco" y sí con aquellas cosas que la persona tiende a considerar como una "extensión" de su propio ser y que se limitan a lo que es real, al escenario concreto en el que su vida corporal y espiritual se desenvuelve (sin que pueda decirse que existe de hecho ningún tipo de "división" entre estos dos polos de la singularidad del individuo). El *commons* (*irai*, en japonés), observa Illich, "es esa parte del entorno, aparte de las posesiones personales, a las que (...) las personas tienen un reconocido derecho de uso, no para producir artículos comerciales sino para proveer la subsistencia de su casa", por medio de prácticas complejas peculiares al tiempo y lugar y que deben permanecer, dada su complejidad, como una "ley no escrita". Antes de que el "espacio" se viera convertido en "una infraestructura para vehículos", señala Illich, lo "comunal", aunque "limitado y necesario de distintas formas para distintos grupos", no era realmente percibido como algo "escaso", sino como algo eminentemente renovable gracias a la previsorá práctica de tomar, usar y devolver asociada a la "Rueda de la Vida".

La riqueza del tema seleccionado y su bastedad han hecho tortuosamente difícil descartar material precioso que merecería

recibir atención. Al cerrar, sin embargo, me gustaría mencionar lo que me parece, sobre todo, más importante hacer prevalecer en nuestra vida diaria en el proceso de tomar decisiones sensatas, individuales y comunitarias: un eje central para todo lo que se ha dicho que es, a la vez, punto de partida y de llegada para todo pensamiento.

Se trata de aquello a lo cual aludía Simone Weil cuando recomendaba que no tratásemos de instalarnos a “vivir sobre nuestros puentes”. Misteriosamente, aunque sin la más leve duda, mientras más se examinan los terrores que nuestra civilización nos obliga a afrontar, más claro resulta que los mayores desastres que hemos logrado crear para nosotros mismos son el resultado de permitir que lo que son sólo “medios” ocupen el lugar de lo que legítimamente puede ser llamado, según el caso, “un fin en sí”. Y justamente esta confusión de medios y fines es lo que subyace a nuestra “caída de la gracia”, en el sentido al que me he referido al principio de esta presentación, como Wendell Berry tan hermosamente lo expresa para nosotros hoy:

Hay trabajo que resulta aislante, duro, destructivo, especializado o que se hace trivial hasta perder todo sentido. Y hay trabajo que nos restaura, solidario en su espíritu de convivencia, dignificado y dignificante, y placentero. El buen trabajo no es solamente el mantenimiento de las conexiones - como se dice ahora, que se trabaja “para ganarse la vida” o “para mantener una familia”- sino la realización de las conexiones (...), una de las formas y actos del amor (...). De forma tal que trabajamos bien cuando nos conducimos a nosotros mismos como hermanos de las plantas y de los animales, de los materiales y de las otras personas con las que trabajamos. Semejante trabajo nos integra, nos unifica, nos sana. Nos devuelve a nuestra casa, ya pasados el orgullo y la

desesperación, y nos ubica de forma responsable en la condición humana. Nos define tal cual somos: no demasiado buenos para trabajar con nuestros cuerpos, pero demasiado buenos como para trabajar mal o sin alegría, egoístamente o sin compañía.³³

Encontramos aquí a Simone Weil magistralmente rediviva.

³³ *Ibid.*; p. 140.

EL FRACASO DEL PROGRESO INDUSTRIAL

EDUCACIÓN, MEDICINA, TRANSPORTE Y ALIMENTACIÓN

Mailer Mattié

LAS INSTITUCIONES INDUSTRIALES ATONTAN, ENFERMAN Y PARALIZAN

Así definió Iván Illich los signos del fracaso del mundo industrializado, demostrando la vulnerabilidad de sus certezas y los mitos que le sustentan. Al señalar que la ausencia de límites destroza la vida social, llevó su cuestionamiento a sectores que parecían incuestionables, considerados en general una contribución del desarrollo económico al bienestar humano.

La tecnología domina nuestra civilización –afirmó-, transformando al individuo en su esclavo al dejarlo sin posibilidad de elección. Las personas permanecen encadenadas, de hecho, a la producción industrial y también a la educación, al consumo de energía y a la medicina; actividades que ejercen, en efecto, un monopolio *radical* sobre la vida, impidiendo la participación de

otros medios. En su libro *La convivencialidad* (1973),¹ Illich definió de la siguiente forma el concepto: “Por monopolio radical entiendo yo un tipo de dominación por un producto (...). En ese caso, un proceso de producción industrial ejerce un control exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad apremiante excluyendo en ese sentido todo recurso a las actividades no industriales (...). Es un tipo particular de control social reforzado por el consumo obligatorio de una producción en masa que sólo las grandes industrias pueden garantizar”. El proceso de producción industrial, pues, termina despojando al individuo de su posibilidad de *hacer*, limitando su propia autonomía y su libertad.

La tecnología y las instituciones industriales –sostuvo-, se transforman de medios en fines en el mundo contemporáneo; metamorfosis que tiene lugar una vez que traspasan determinado límite o umbral, convirtiéndose en monopolios nocivos. Illich quiso demostrar, en suma, que las instituciones sociales al industrializarse generan resultados opuestos a sus objetivos: las escuelas atontan, el transporte paraliza y la medicina convierte a las personas en seres angustiados por la salud, incapaces de aceptar la enfermedad y la muerte. Su obra constituye, en conjunto, una seria advertencia acerca de las contradicciones y la irracionalidad del progreso desmedido; un llamado urgente a la búsqueda del límite imprescindible para poner el conocimiento al servicio de la supervivencia de la humanidad.

La producción industrial destruye el medio ambiente –reiteró-, pero las instituciones destrozan la cultura. En el caso de la

¹ Illich, Ivan. *La convivencialidad*. En: <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n26/aiill.html>

educación, por ejemplo, la sociedad moderna delega en la escuela el monopolio radical de educar a los individuos, una actividad vital reducida a la escolarización obligatoria. La escuela educa fundamentalmente para preservar el orden social, ignorando y descalificando la importancia de otros conocimientos. Para Illich, por tanto, la educación en la era industrial representa apenas un mito que oculta sus verdaderos fines: transforma el proceso de aprendizaje en una mercancía de adquisición forzosa y en un instrumento de discriminación social, inclusive en el seno de las familias.

Analizó asimismo Illich el control ejercido sobre la sociedad por el sistema sanitario, *monopolio radical* que calificó de grave amenaza para la salud. Utilizó el término médico “iatrogénesis” que etimológicamente significa “[efecto] generado por el curandero”, al que otorgó amplio contenido social. El monopolio de la medicina –afirmó– coarta la libertad de los individuos en relación con el cuidado de la propia salud, pues son los médicos quienes detentan el derecho exclusivo a decidir lo que debe hacerse con la enfermedad de una persona. Consideró que dicha dependencia oculta, en realidad, el hecho incuestionable de que determinadas condiciones medioambientales y culturales son imprescindibles para mantener una vida saludable; condiciones, por lo demás, que el propio desarrollo industrial ha destruido. La iatrogénesis, pues, es un fenómeno de largo alcance: los efectos secundarios del monopolio médico no se reducen al nivel clínico, dado que afectan en general la vida social y la cultura generando lo que Illich denominó la “medicalización de la vida”.

Estudió Illich igualmente el problema del consumo de energía asociado al transporte en la sociedad moderna. El mito de que el consumo de energía genera equidad –sostuvo–, únicamente sirve para estimular su crecimiento. La equidad social sólo es posible

–afirmó–, si se mantiene el consumo de energía *per capita* dentro de límites específicos. Ilustró su tesis a partir de la observación del sistema de transporte y su vínculo con la velocidad. Una industria, por lo demás, cuyo impacto geográfico debido a la apropiación del espacio social (construcción de autopistas y aeropuertos, entre otros), convierte al individuo en un usuario que pierde toda conciencia de sus facultades innatas para desplazarse con autonomía. La velocidad, ciertamente, significa aumento en el consumo y en los costos de energía, convirtiéndose así todo el sistema en un importante instrumento generador de desigualdad. Los ricos, desde luego, se mueven más en menor tiempo y los pobres se mueven menos. La velocidad, en realidad, eleva las distancias para todos, aunque éstas se reducen sólo para la minoría que puede pagar los costos. En la sociedad contemporánea, por tanto, la industria del transporte ejerce un *monopolio radical* sobre la circulación de las personas; controla la movilidad de la gente y anula su capacidad natural para desplazarse.

La sociedad industrial se le reveló a Illich, entonces, como el fracaso de una gran aventura que pretendía contribuir al bienestar de la humanidad. El fracaso de un modelo que se sustenta en la falsa hipótesis de que la máquina puede sustituir al esclavo, cuando en realidad ha sido el ser humano quien se ha convertido en servidor de la máquina. Pasado el umbral que los convierte en monopolio exclusivo, los instrumentos industriales se apoderan de la vida de las personas que pierden su autonomía y la libertad de escoger. La producción de un bien o de un servicio –concluyó–, cuya naturaleza es servir de medio para la satisfacción de necesidades, se transforma en un fin en sí mismo y se vuelve contra su objetivo inicial, amenazando con destruir a la sociedad en su conjunto.

EL MONOPOLIO RADICAL DE LA SUBSISTENCIA. LAS ADVERTENCIAS DE LA ALIMENTACIÓN

Las consecuencias negativas de la industrialización en la vida contemporánea se extienden, inclusive, a las bases mismas de la alimentación, amenazando seriamente hoy día la seguridad de la subsistencia humana. Doce compañías controlan la producción y el comercio de granos, lácteos y carne en el mundo: el llamado cartel de alimentos anglo-holandés-suizo, estrechamente vinculado a la Casa Real británica. Los cultivos tradicionales desaparecen a un ritmo vertiginoso, sustituidos por monocultivos industriales como los transgénicos destinados a la alimentación de ganado en los países del norte, cuyas semillas están en manos de las transnacionales Monsanto, Dupont/Pioneer y Syngenta. La agricultura industrial requiere, además del uso intensivo de pesticidas, un elevado consumo de agua y genera el cuarenta por ciento de los gases de efecto invernadero del planeta. Se desarrolla, asimismo, colonizando tierras poco aptas como sucede en la región amazónica, propagando el deterioro medioambiental y favoreciendo el desplazamiento de comunidades indígenas y campesinas. Causa, igualmente, hambre y pobreza, puesto que su producción se destina a la exportación, obligando a los agricultores a abandonar los cultivos de subsistencia. Los alimentos producidos industrialmente, por lo demás, son deficientes desde el punto de vista nutricional debido a la pérdida de biodiversidad, la utilización de químicos y el empobrecimiento del suelo. Así, mientras la pobreza y la destrucción cultural se instalan en América, Asia y África, el mundo queda sin opciones ante el arroz, la soja y el maíz de Monsanto.

En las granjas industriales, por otro lado, se producen a gran escala, como una mercancía cualquiera, vacas, cerdos y aves que apenas sobreviven a las peligrosas condiciones que les rodean, reducidos en su categoría de seres vivos a máquinas. La diversidad genética es sustituida por técnicas de inseminación artificial y el hacinamiento obliga a preservar la vida de los animales utilizando

antibióticos y hormonas provenientes de la medicina industrial. La concentración, a su vez, facilita el intercambio de virus y la aparición de nuevas mutaciones que pueden efectivamente traspasar las barreras entre las especies, contagiando a las personas. Aún así, es una actividad en plena expansión en los países del sur donde está aumentando el alquiler y la venta de tierras a las corporaciones. La pesca industrial, por su parte, en apenas cincuenta años ha logrado disminuir en noventa por ciento la cantidad de peces como el atún, el pez espada, bacalaos y tiburones, especies que pueden considerarse en peligro de extinción. Los efectos revierten, desde luego, en la subsistencia de miles de comunidades costeras obligadas a abandonar la pesca artesanal.

La producción de alimentos, pues, un medio para satisfacer las necesidades de subsistencia, termina así diferenciándose de su propósito fundamental.

El siglo XXI comenzó, de hecho, con ruidosas advertencias sobre los riesgos que supone la alimentación industrial. La dramática reducción de peces en los océanos podría dejar al mundo sin sus principales fuentes marinas de sustento; amenaza que terminaría, además, en una catástrofe ecológica planetaria sin precedentes. Los cultivos transgénicos contaminan a otras especies y hay importantes indicios, asimismo, sobre sus posibles efectos en la salud humana. En la India, durante los últimos años, miles de agricultores desesperados por las deudas se han suicidado utilizando pesticidas, la mayoría en zonas donde se habían sustituido cultivos tradicionales por arroz transgénico. En los Estados Unidos, los reportes sobre la contaminación de especies son continuos; miles de hectáreas de soja transgénica resistente al Roundup de Monsanto, por ejemplo, han sido abandonadas por los agricultores debido a la resistencia al herbicida desarrollada por el amaranto –antiguo alimento sagrado de las poblaciones prehispánicas- que ha invadido las plantaciones. El mundo ha sido testigo, por otra parte, de la llamada crisis de las vacas locas en Europa, a raíz del contagio de la Encefalopatía Espongiforme Bovina (EEB) y la aparición de víctimas humanas de la enfermedad de Creutzfeldt-Jakob. Informes suficientemente documentados han

señalado, además, a la industria avícola como origen de la epidemia de gripe aviar (H5N1) que se localizó en granjas de Holanda, Japón y Egipto, propagada mediante las redes de comercio mundial a través de diversos portadores. De acuerdo a varias investigaciones, igualmente, es bastante probable que la gripe A (H1N1) expandida por el planeta se haya originado en una granja porcina de México. Se sabe, en efecto, que desde comienzos de 2007 vecinos de Granjas Carroll en el Estado de Veracruz han protestado por la contaminación de las lagunas de oxidación que contienen excrementos y residuos químicos. Filial de la empresa estadounidense Smithfield Foods Inc., la principal productora y procesadora de cerdo a nivel mundial, Granjas Carroll produce en sus dieciséis explotaciones localizadas entre Puebla y Veracruz el diez por ciento del consumo mexicano de esta carne. Independientemente del grado de responsabilidad que pueda atribuírsele, parece indudable que las condiciones de hacinamiento de cientos de miles de animales han podido favorecer la mutación del virus y su posterior contagio a los humanos.

La sociedad moderna, en fin, al delegar en el sistema industrial el *monopolio radical* de actividades fundamentales para la vida, autoriza a las corporaciones a hacer negocios al precio de arriesgar la supervivencia humana, favoreciendo la ruina de la naturaleza y de las culturas. Al ignorar todos los límites, la consecuencia es la aparición de momentos sociales críticos de carácter global que se repiten cada vez en menor tiempo. Testimonios irrefutables, sin más, del fracaso de un modelo social que sólo puede retrasar su debacle apoyándose paradójicamente en el aumento de la destrucción y la violencia, intentando ocultar así la fragilidad de los irracionales e insostenibles cimientos que lo sustentan.