





# Volver a tocar tierra - *Fragmentos de una bitácora*

**Por:** Marc Georges Klein\*

Recibido: 09 de Noviembre de 2021

Dictamen aprobatorio: 18 de Enero de 2022

*Buscar una cosa  
es siempre encontrar otra.  
Así, para hallar algo,  
hay que buscar lo que no es.*

*Buscar al pájaro para encontrar a la rosa,  
buscar el amor para hallar el exilio,  
buscar la nada para descubrir un hombre,  
ir hacia atrás para ir hacia adelante.*

*La clave del camino,  
más que en sus bifurcaciones,  
su sospechoso comienzo  
o su dudoso final,  
está en el cáustico humor  
de su doble sentido.*

*Siempre se llega,  
pero a otra parte.  
Todo pasa.  
Pero a la inversa.*

Roberto Juarroz (Juarroz, 1991)

**Palabras clave:** Abya Yala, campesino, pagano, agroecología, lekil kuxlejal

**Pie de foto.** Hombre  
caminando en las  
montañas  
Foto: Imagen de Hermann  
Traub en Pixabay

\* Diplomado en Agrobiodiversidad y Soberanía Alimentaria. Instituto para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica. Correo: [marcgeorgesklein@yahoo.com.mx](mailto:marcgeorgesklein@yahoo.com.mx)



### Introducción

Los apuntes aquí reunidos reflejan las andanzas, tanto experienciales como mentales y emocionales, que, de mi tierra fronteriza natal, en el noreste de Francia, a las de Abya Yala (para sustituir a la apelación “América Latina”, imposición colonial falaz e insultante, el nombre que usan los Kuna de Panamá y Colombia, y que significaría “Tierra en plena madurez” o “Tierra de sangre vital”), y especialmente a México, en los estados de Chiapas y luego Michoacán, me llevaron a reapropiarme un cierto modo de vida (o de vía) campesina, o de *volver a tocar tierra*, (re)encontrando el “lugar justo” - aunque sus senderos, para retomar un título de Borges, puedan bifurcar - bajo la forma de un jardín. Más que de un puro testimonio biográfico, se trata de un collage asociando unos fragmentos de índole muy diversa: ojalá pueda, de su fricción mutua, salir alguna chispa fecunda.

### 1.- *Rue des Jardins*, allá antaño

Mis recuerdos más agudos se remontan a la época de mis diez a trece años, en la que ocupamos con nuestros padres un departamento en la misma ciudad.

Al número 6 de la Rue des Jardins, o “Calle de los Jardines”, en el pueblo de Neunkirch-Sarreguemines, separado de Alemania por el río Blies, en el departamento de la Mosela, Francia, se ubica la casa que se hicieron construir, en la primera mitad del siglo XX, mis abuelos maternos, casa en la que nació mi madre y donde yo mismo viví las primeras semanas de mi existencia. Mis recuerdos más agudos se remontan a la época de mis diez a trece años, en la que ocupamos con nuestros padres un departamento en la misma ciudad. La casa constituía entonces, en mi experiencia de pre-adolescente, la interfaz entre un cierto territorio urbano (el mundo de las calles, de los desconocidos, del trabajo y de la escuela), al que daba su fachada delantera con la sala de recepción, y

un cierto territorio rural (el mundo de los caminos, de los familiares, del ocio y de las vacaciones), al que daba su puerta trasera con la cocina: pasar de uno a otro de estos territorios era para mí como franquear el espejo mágico para Alicia; era cambiar radicalmente de espacio-tiempo y de paradigma existencial.

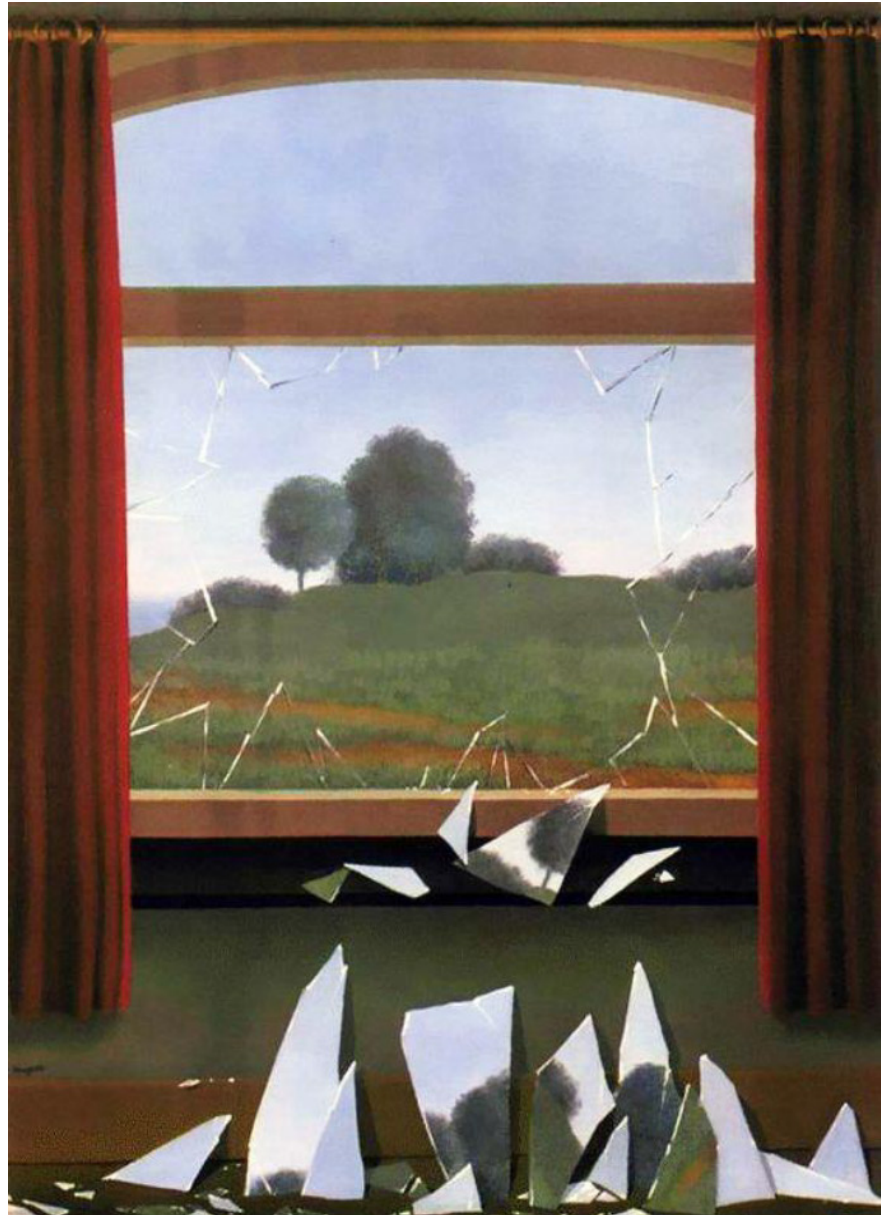
El segundo de estos dos territorios abarcaba, si puedo decir así, cinco zonas de grado creciente de “ruralidad”, y por tanto de atractiva peligrosidad: la terraza de la cocina, el patio, el huerto-jardín-vergel, el prado de las vacas y el bosque. Transitar de la primera a la última zona no tomaba más de diez a quince minutos, pero era toda una expedición, en la que me acompañaban, según las circunstancias, Pulgarcito y sus hermanos, Haensel y Gretel o Caperucita Roja, de quienes mi abuela nos leía en alemán las terribles aventuras... La más importante de aquellas zonas de mi “territorio rural” era, sin lugar a dudas, justificando así el mismo nombre de la calle, la del huerto-jardín-vergel, espacio de unos cuatro o cinco áreas abarcando plantas comestibles, aromáticas y tal vez medicinales, flores y árboles (de los cuales algunos frutales), designado más sencillamente “el jardín”, semejante al que contaban todas las casas del mismo barrio: jardines apenas separados uno del otro por algún matorral poco espeso, de tal manera que la forma más habitual de comunicar entre vecinos del mismo lado era “de jardín a jardín”.

Mis abuelos maternos no eran campesinos, aunque sus apellidos respetivos – Georger y Bauer – remitan etimológicamente (uno mediante su raíz griega, otro mediante su raíz germánica) al trabajo de la tierra; pero el cuidado cotidiano de los cultivos tenía un gran papel en su existencia, así como para la mayor parte de la gente de su generación, ya que constituía una



fuente complementaria de alimentos no despreciable; y muchas veces les escuché contar lo vital que había sido este recurso en los largos tiempos de guerra. De lo que cultivaban durante mi infancia - sea en el mismo jardín o en alguna parcela poco alejada, a la que se accedía andando -, recuerdo el jitomate, la papa, la col, el ejote, el chícharo, las lechugas, la acelga, la espinaca, la acedera, el perejil, la cebolla, el apio, el levístico, la fresa, la grosella (de dos tipos) y el ruibarbo; no podían faltar el cerezo, el manzano, el peral, los ciruelos mirabel y damasceno o quetsche, ingredientes obligados de las tartas cotidianas, y base de la elaboración del schnaps o aguardiente tradicional (todavía recuerdo el destilador ambulante que instalaba cada año su máquina infernal en el patio trasero). Obviamente tenían un gallinero; algún tiempo tuvieron una cabra, y cumplían cada fin de año con el ritual invernal de la charcutería, ritual del que la casa misma conserva una memoria muy especial, ya que una de las habitaciones del primer piso - un cuarto estrecho, flanqueado de un pequeño balcón - nunca dejó de llamarse en lengua local la speck-kammá o sea “el cuarto del tocino”.

Mis abuelos habían sufrido de primera mano, si así se puede decir, las dos guerras mundiales del siglo XX y cambiado un par de veces de nacionalidad: de hecho, mi abuelo combatió en ambas guerras, pero bajo un uniforme opuesto. El diario local que leían era bilingüe, y ellos practicaban tanto el alemán como (aunque con más dificultad) el francés; pero en la vida cotidiana seguían hablando su lengua materna, que también puedo considerar la mía, en la medida en que es sin lugar a dudas la primera que escuché desde la cuna (y desde el útero materno): el fránico renano de Lorena, que constituye una de las tres variedades lorenas del fránico renano.



**Pie de foto.** La clef des champs (“La llave de los campos”) René MAGRITTE, 1936

La expresión lengua materna es particularmente apropiado en este caso, ya que apareció por la primera vez, en el siglo XI o XII, justamente para designar el fránico (término referido al pueblo germánico de los Francos, que se implantó en la región en el periodo de las invasiones dichas “bárbaras”, o sea a partir del siglo IV): quienes la forjaron fueron los monjes de la abadía de Gorze, ubicada cerca de Metz, para justificar, frente a la presión de la abadía de Cluny, el uso de dicha lengua vernácula en lugar del latín



eclesiástico en sus predicaciones, bajo el argumento principal que se trataba “de la lengua hablada por las mujeres”. Y son precisamente caras y voces de mujeres – abuela, madre, tías, tías abuelas, primas segundas...- las que sobre todo se quedan asociadas, en mi memoria visual y auditiva, al uso del Platt como lengua del platicar familiar, coloquial y amistoso. Y es precisamente en un jardín, a la sombra de algún frutal, donde se ubican aquellos recuerdos de largas tardes de verano encantadas: así que platt y jardín se quedan indisolublemente fusionados en mi experiencia como constituyendo un universo intermedio propio: el espacio del entre-dos-espacios, el tiempo del entre-dos-tiempos, la lengua del entre-dos-lenguas...

**Pie de foto.** Mural recordando los juegos infantiles en el Neunkirch de antaño (foto: Marc Georges Klein)



Ahora bien, mi adolescencia, cuyo acontecimiento familiar decisivo habrá sido la muerte de mi abuela, seguida de cerca por la de mi abuelo, fue marcada por una ruptura brutal con este universo. Nunca había desarrollado mucho mi conocimiento y uso del platt, pero por lo menos lo escuchaba hablar; nunca había aprendido los gestos básicos del sembrar, cosechar y cuidar la tierra, pero por lo menos los veía cumplirse. Sin embargo, este vínculo doblemente profundo con la dimensión rural de mis orígenes se cortó drásticamente al cambiar con mis padres de región de residencia (nos fuimos a vivir en Provenza, en el sureste de Francia), y al convertirme en un estudiante urbano, supuestamente “brillante” y “dotado por las Letras”; significativamente, perdí “de la noche al día” los restos del acento local que me inspiraba una profunda vergüenza al escuchar hablar a mis padres, y logré lucir en el estudio y manejo de la lengua francesa. Se trató de un desarraigo feliz y hasta entusiasta, como pasar de un mundo gris a un mundo de colores: descubrí al mismo tiempo los campos de lavanda, los olivos y todos los frutales de la Provenza, la pintura de Cézanne, Matisse o Picasso, la música de Mozart, Monteverdi o Bach, el humanismo solar de Albert Camus, el fervor mediterráneo de Friedrich Nietzsche y la poesía lapidaria de René Char, y me dediqué intensamente a mis pasiones artísticas, mientras soplaban el Mistral, feroz viento del Noroeste, que no tardaría en empujarme hacia el puerto de Marsella de donde salían los barcos para Córcega o Argelia; y en ningún momento de mi juventud estudiantil, se me ocurrió sospechar que tantos regalos aparentes de la suerte, tal vez podrían tener un precio.

## 2.- Repaganización

Reconectarse con la experiencia campesina, es al mismo tiempo, indisolublemente, reapropiarse,



reivindicar y resignificar alguna forma de paganidad. La asociación entre los dos significados “campesino” y “pagano” aparece obvia en la lengua francesa, en la que quien trabaja la tierra se llama paysan (palabra que dio “paisano”), de pays (“país”), entidad territorial ocupada por una cierta población con identidad y/o intereses comunes, del latín pagensis y/o paganus, campesino, aldeano, autóctono, habitante de un pagus (aldea, poblado rural, subdivisión territorial y tribal de la civitas gallo-romana de extensión restringida), derivado de pangere (“clavar”, “fijar”, “ensamblar”), que dio también en español “pago”, “palabra”, “pacto”, “impacto”, “pauta” o “empatar”. Estas diversas voces derivan de la misma raíz protoindoeuropea: \*pag- o \*pak- (fijar, atar, asegurar, ensamblar, trabar, coagular), a la que también se remontan las palabras latinas palus (poste, palo fijado en tierra) que dio en español “palo” y “trabajo” (del instrumento de tortura llamado tripalium), y propages (retoño, vástago o esqueje que se emplea para reproducir las plantas).

La palabra paganus, ya empleada por el apóstol Paulo, que era judío, para designar los no-judíos, ha sido utilizada después del emperador romano Teodosio, en el cuarto siglo - el cristianismo ya convertido en religión de Estado -, en el sentido de “persona no cristiana” ni adepta de ninguna de las otras grandes religiones monoteístas (aplicado especialmente a los politeísmos griego y romano); asimismo se ha usado para designar las personas civiles (en oposición a los militares), o profanas e ignorantes (en oposición a los sabios y literatos profesionales autodenominados “milicianos de Cristo”).

Las palabras “pagano” y “campesino” conforman así un par de dobletes lexicales, utilizados en un sentido exclusivo – o sea, para designar el que no es lo que nosotros somos -,

cuyas connotaciones peyorativas se han ido mezclando desde el alba de la era cristiana, fundiendo en una misma figura el ser-rural (en tanto no-urbano), el ser-campesino (en tanto no-militar y/o no-profesional), el ser-pagano (en tanto no-cristiano) el ser ignorante y torpe (en tanto no-educado), y hasta el ser salvaje (en tanto no-civilizado). Tal lamentable deriva semántica constituye una paradoja particularmente chocante, considerando la riqueza semántica de la raíz protoindoeuropea \*pag, que dio entre tantas otras la palabra-concepto de “paz” (en latín pax) como “acuerdo bien trabajado y ensamblado” o “pacto fijado/asegurado por la palabra”.

Paradoja que nos induce a cuestionar el rechazo hacia sus propios orígenes, tanto campesinas como paganas, que parece caracterizar la “civilización” (término inventado conjuntamente en Francia y en Inglaterra en el siglo XVIII, desde el latín civis, ciudadano), romano-cristiana-europeo-occidental. “Civilización” cuyo desprecio hacia sus propios cimientos rurales no se limita a la clásica oposición imaginaria-ideológica entre “natura” y “cultura”, ya que es toda una herencia precisamente cultural de interacción con el medio natural, que se encuentra despreciada y negada desde la soberbia de la mirada (¿o ceguera?) urbana.

Sea lo que sea, bien sabemos cómo, de uno y otro lado del “gran charco”, operó el orden civilizatorio para aniquilar toda forma de paganidad: después de haber sido romanizados, es a puntas de espada que mis propios antepasados fueron cristianizados, así como lo serán algunos siglos más tarde los pueblos originarios de Abya Yala y muchas otros; y es encima de las ruinas humeantes de los templos antiguos donde se erigieron las iglesias de la religión vencedora. En todos aquellos procesos de conquista, en los dos flancos ideológicos, si se puede decir así, de la

Paradoja que nos induce a cuestionar el rechazo hacia sus propios orígenes, tanto campesinas como paganas, que parece caracterizar la “civilización” (término inventado conjuntamente en Francia y en Inglaterra en el siglo XVIII, desde el latín civis, ciudadano)



La “revolución verde” fue así definida, comenta Eliane Ceccon, “como un proceso de modernización de la agricultura, donde el conocimiento tecnológico suplantó al conocimiento empírico determinado por la experiencia práctica del agricultor”

dominación militar, socio-económica y administrativa, siempre han ido de la mano dominación lingüística y dominación religiosa, deslegitimando en un mismo movimiento la lengua del vencido como no-lengua, y su religión como no-religión: en este sentido, se podría afirmar “Una iglesia es una secta con un ejército y una marina”, así como se afirmó “Una lengua es un dialecto con un ejército y una marina” (fórmula atribuida al lingüista Max Weinreich).

Ahora bien, tal vez no será demasiado atrevido establecer un paralelo entre tales procesos ya antiguos, pero todavía vigentes, de aplastamiento “civilizatorio” del ser-pagano (en el doble sentido originario de la palabra) y la muy mal nombrada “revolución verde”, que se impuso después de la segunda guerra mundial del siglo XX en gran parte del planeta, con la finalidad de generar altas tasas de productividad agrícola sobre la base de una producción extensiva de gran escala, favorecida por la selección genética de nuevas variedades de cultivo de alto rendimiento, y el uso masivo de fertilizantes químicos, pesticidas y herbicidas, así como de alta tecnología y de maquinaria pesada.

Es Theodore Schultz, eminente laureado del Premio Nobel de Economía, promotor del concepto de capital humano, especialista del “subdesarrollo” (particularmente en “América Latina”), quien presentaba enfáticamente la intervención de este actor nuevo: el agrónomo, como un proceso civilizatorio – la llegada del “progreso” al campo – que iba a permitir al campesino tradicional escapar a su arcaica sumisión a la naturaleza para lograr dominarla (Schultz, 1964).

La “revolución verde” fue así definida, comenta Eliane Ceccon, “como un proceso de modernización de la agricultura, donde el conocimiento tecnológico suplantó al conocimiento empírico determinado por la

experiencia práctica del agricultor” (Ceccon, 2008, p. 22), y el principal argumento para justificarla fue la supuesta misión de acabar con el hambre. De hecho, si bien este proceso se extendió en los años cincuenta, las condiciones que lo impulsaron se remontan al curso de la segunda guerra mundial, y no tienen nada que ver con este noble propósito, sino, como lo subraya la misma autora, con el hecho que “las grandes industrias, sobre todo en Estados Unidos, desarrollaron una enorme acumulación de innovación tecnológica militar que no tuvo un mercado inmediato al término del conflicto bélico”, lo que impuso: “la conversión rápida de innovaciones bélicas a usos civiles, el caso más obvio de lo anterior fue la rápida fabricación de tractores a partir de la experiencia en el diseño de tanques de combate y (...) de agrotóxicos como producto colateral de una pujante industria químicobiológica dedicada a la fabricación de armas de ese tipo” (Ceccon, 2008, p. 22).

Los estragos que, además de incumplir cruelmente con su propósito (Moore Lappé, 1998), generó esta “revolución” – cuyo color verde es sobre todo el del dólar – han sido ya ampliamente comprobados y comentados: en este caso, la forma “moderna” de erradicación de la “paganidad” se tradujo por una disminución masiva de la población campesina en todo el planeta (en Francia, por ejemplo, se contaba en 2016 con menos de un millón de campesinos, o sea 3,6% de la “población activa”, cuando eran alrededor de 10 millones, o sea 45%, en 1945), y por una transformación profunda, tanto de las funciones como de los modos de trabajar y vivir de los campesinos. Se trata de una mera desaparición de lo que Fernand Braudel llamaba la “sociedad campesina” (Braudel, 1986) y Henri Mendras la “civilización



campesina” (Mendras, 1976 y 1984).

Ahora bien, hoy tenemos muchos argumentos para considerar que no habrá solución verdadera al desastre generado por el modelo agroindustrial en curso – desastre que amenaza acabar con la vida misma en el planeta –, sino por un esfuerzo urgente de rescatar y resignificar los saberes, conocimientos y modos tradicionales (esto es, regenerativos más bien que “sostenibles” o “sustentables”) (Ibarra Vrska, 2019) de producir y reproducir las plantas que nos alimentan, lo que se equipara necesariamente con la protección y promoción de la agrobiodiversidad: eso es lo que llamaré repaganización.

### 3.- Un jardín en el que quepan muchos jardines

Innumerables son las canciones, endechas o baladas de tradición popular francesa, todavía muy vivas en mi memoria auditiva-oral, que celebran el jardín, entendido al mismo tiempo como huerto, jardín y vergel, como espacio protegido cuando no mágico, de perfecta belleza, rico en perfumes, y propicio al encuentro amoroso o a la lamentación melancólica, en el que el suspiro de los amantes se va mezclando al canto de los pájaros, al susurro de las ramas y al murmullo de una fontana encantada o de un arroyo en el que tal vez se está bañando alguna criatura

**Pie de foto.** Elaborando galletas de semillas orgánicas, Uranden, Michoacán, 2021 (foto: Marc Georges Klein)



Jardín  
nacido de la  
lengua misma,  
ya que muy  
probablemente  
he oído,  
maravillado,  
la palabra  
rossignol antes  
de escuchar  
el canto de  
cualquier  
ruiseñor,  
la palabra  
marjolaine  
antes de oler  
el perfume  
de cualquier  
mejorana,

invisible. Dicha tradición, perpetuada durante los siglos a través de muchas voces anónimas (Davenson, 1946) o bajo la pluma de los más famosos poetas y cantautores de lengua francesa, se remonta por lo menos a la Edad Media europea, con la poesía cantada de los trovadores (“trouvères” de “langue d’oil” en los territorios del Norte, “troubadours” de “langue d’oc” en los territorios sureños de la antigua Occitania, “Minnesinger” en los territorios germanos), o de sus primos los narradores bretones y galeses del Ciclo de la Mesa Redonda, quienes, según algunos autores, inventaron el concepto del amor cortés (de Rougemont, 1945), aunque muchos de sus temas, y todo el abanico de las metáforas vegetales, ya aparecen en los muwashshahas y zajjals de los poetas arabo-andaluces, e incluso en el Cantar de los Cantares atribuido al Rey Salomón o la lírica tradicional de la India – sin olvidar los poemas náhuatl de Tecayehuatzin o de Netzahualcóyotl... Sea lo que fuere, no cabe duda, por lo que me concierne, que el espacio, tanto imaginario como simbólico, que constituye desde mi niñez el refugio por excelencia de todos los sueños y ensueños, donde se revela la belleza inocente y perfecta, despertando y exaltando todos los sentidos, abriendo lugar a todos los deslumbramientos y todas las aventuras deseables, es un jardín.

Jardín nacido de la lengua misma, ya que muy probablemente he oído, maravillado, la palabra *rossignol* antes de escuchar el canto de cualquier rruiseñor, la palabra *marjolaine* antes de oler el perfume de cualquier mejorana, la palabra *mauve* antes de ver este color en cualquiera pétalo de malva, la palabra *duvet* antes de tocar cualquier pluma, la palabra *brise* antes de sentir cualquier soplo de viento rozando mi piel, o la palabra *cerise* antes de saborear cualquier fruta del



**Pie de foto.** La Dama y el unicornio, tapicería flamenca, siglo XV, estilo “miles de flores”. Sexto tapís: “A mi sólo deseo”

cerezo. A medida que despierta mi memoria, desgranando sus nombres en francés, vuelven a perfumar este jardín originario la rosa, el muguete, la amapola, la margarita, la violeta, el junquillo, la lila, el romero, la mejorana, el laurel, la madreselva, el escaramujo, la hiniesta, la miosotis, y la vincapervinca o hierba doncella; vuelven a darle sus sabores el manzano, la fresa, la mora, la avellana, la frambuesa, la cereza, la grosella, la ciruela mirabel y la uva; vuelven a habitarlo de su zumbido, su arrullo, su grito o su canto la abeja, la perdiz, la codorniz, la tórtola, la paloma, la curruca, el cuclillo, el rruiseñor, el herrerillo, el mirlo y la cotorra; y no muy alejados son los ocupantes del estanque como la rana, la carpa o el



sueca transportando hasta Laponia el joven Nils Holgersson.

Pero igualmente bienvenidas en mi jardín secreto son la flora y fauna que tuve la oportunidad de encontrar en el curso de mis diversas andanzas y estancias “reales”, como en la Provenza la lavanda, el tomillo, el platanero, el olivo y el ciprés, o bien el grillo, el escorpión, el flamenco y el burro; como en la Bretaña el brezo, la hiniesta, el salicor, el canónigo y el hinojo salvajes, o bien el armiño, el corzo y hasta todas las criaturas que se van moviendo debajo o encima del océano; y como en África del Norte la hierbabuena, la naranja, el jazmín, el nopal, el higo, la datilera, o bien el saltamontes, la serpiente, la gacela, el chacal, el mono, el dromedario, y hasta el ruiseñor apenas nacido que regresó conmigo, acomodado en la caja de una guitarra, en el barco que me volvió a traer de Argel a Marsella...sin hablar todavía de todas las formas desconocidas de vida que esperaban mi encuentro en las tierras de Abya Yala. En realidad, este jardín, por ser un jardín interior, no deja de crecer y enriquecerse en cada etapa de mi existencia: es un jardín abarcando todos los jardines - tanto “reales” como “imaginarios” o “simbólicos” - del mundo; y tal vez no hay otro lugar que pueda verdaderamente llamar mi país.

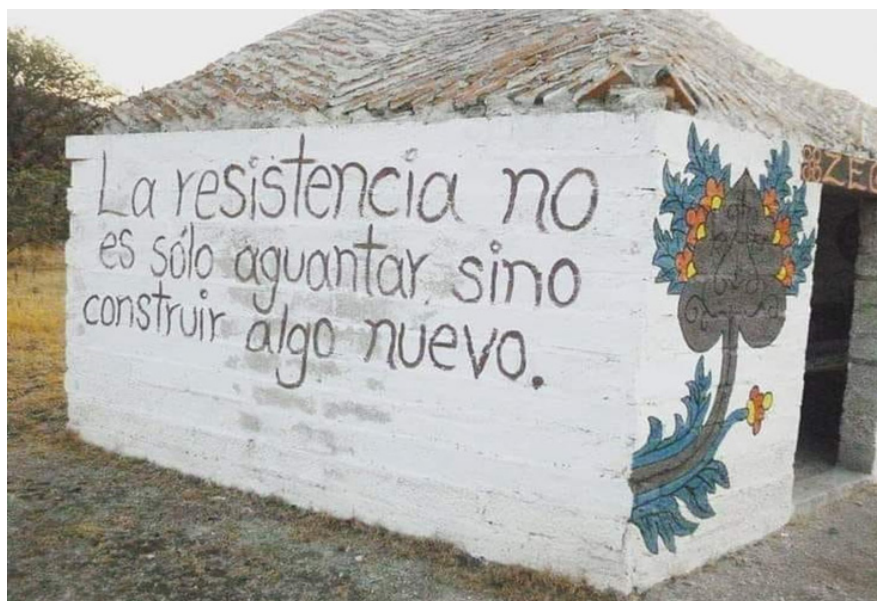
Pero igualmente bienvenidas en mi jardín secreto son la flora y fauna que tuve la oportunidad de encontrar en el curso de mis diversas andanzas y estancias “reales”

pato, los habitantes del prado como la vaca, la cabra o el borrego, o del bosque (de pinos, abetos, abedules, robles, hayas y sauces llorones) como el búho, la cierva con su cervatillo...y el lobo. Tampoco dejan de merodear a su alrededor todos los animales oriundos del maravilloso conjunto de poemas narrativos paródicos de los siglos XII y XIII titulado El Román de Renart, de las Fábulas de Jean de la Fontaine (sean familiares como la cigarra, la hormiga, la liebre, la tortuga, el ratón y la garza, o bien “exóticos” como el león, el leopardo y el mono), y cuantos otros, como el asno, el perro, el gato y el gallo de los hermanos Grimm en su camino hacia Bremen, así como todos los seres fantásticos, enanos, hadas, elfos, sirenas, peces milagrosos..., poblando los cuentos y leyendas de mi infancia, sin olvidar la cigüeña alsaciana llevadora de bebés o la oca

#### 4.- Los cien nombres de Hun Nal Ye

*El maíz es una fuerza divina fundamental en el universo maya, tal vez por ello sólo conocemos su apelativo como grano, como mazorca y como planta, y no su denominación sagrada. En ninguna fuente en español está su nombre, que es más antiguo que los propios mayas. (De la Garza y Coronado, 2012)*

Amarillo, Anaranjado, Ancho, Arrocillo, Azul, Blanco, Blanco blandito mejorado, Breve padilla, BT,



Pie de foto. Chiapas, 2021

*Cacahuacintle, Canguil ecuatoriano, Capia, Cardi Yc 001, Celaya, Chab ob, Chalqueño, Chaucho mejorado, Chukpi y kcello, Citole, Comiteco, Congo, Cónico blanco, Criollo, Criollo Sac Xnuc, Cuzco ecuatoriano, De altura, De elote chico, De elote grande, Dekal, Dentado, Diente de caballo, Dulce, Elote chal, Elote con, Elotero, Enano, Gallito, Guagil mejorado, Hibrido, Hibrido Pioneer, Huandango, ICTA B1, INIP 176, INIAP 102, INIAP 111, INIAP 122, INIAP 124, INIAP 180, INIAP H 551, INIAO H 553, Local, Maicena, Meejen Naa, Mishca mejorado, Morado, Morochón, Mushito, Naal tel, Nal tel de altura, Náal xoy, NB 6, NB 7, Negro, Negro oro, Occidental, Olotillo, Olotón, Olotón negro, Onaveño, Palomero, Patillo, Pepitilla, Palomero toluqueño, Pisingallo, Pujagua, Pur'hépécha, Racimo de uva, Ratón, Rojo, Sac tux, Sangre de Cristo, San Pableño, Santa Rosa, Serrano amarillo, Serrano blanco, Serrano mixe, Tabloncillo, Tepecintle, Tuxpeño, Tzicbacal, V -424, V -526, V -531, V -534, Valles A 8 H, Xmejenal, X-mehén náal, Xnucnaal, Xocoyul, Zamorano amarillo...:* son, para designar las variedades locales de un mismo cultivo: el maíz, unos más de cien nombres diferentes (sea en español académico o coloquial, en alguna lengua originaria, o bajo alguna

terminología científica especializada), los que cosecharon a su alrededor, en el marco de su tarea, 37 estudiantes, residiendo en diversos estados de México o en algunos países vecinos, quienes participaron en el año 2020 en el diplomado “Agrobiodiversidad y Soberanía alimentaria” implementado por el Instituto para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica A.C. (IDESMAC). Tal diversidad lexical, por cierto, no traduce en absoluto la diversidad agrobiológica real (o la diversidad de diversidades) de razas, tipos y/o variedades del mismo maíz efectivamente cultivados en los diferentes territorios considerados, sabiendo que se encuentran supuestamente en México 64 razas de dicha planta, de las que 59 son nativas.

Tampoco nos permite sacar conclusiones sobre la proporción respectiva de variedades transgénicas y/o nativas o criollas presentes en aquellos territorios, ni sobre el balance entre los procesos de pérdida y los procesos de recuperación de dicha diversidad, pero sabemos que, al nivel global, es la primera de estas tendencias la que predomina, como lo recuerdan Yolanda Massieu Trigo y Jesús Lechuga Montenegro (Massieu y Lechuga, 2002) (tendencia que, tanto en México como en otros países, presenta una fuerte correlación con la erosión de la diversidad cultural y la desaparición de los idiomas, usos y costumbres de los pueblos originarios). Lo que, sin embargo, se manifiesta claramente a través de esta multiplicidad de designaciones locales, es, a mi parecer, la impresionante fuerza de los vínculos simbólico-afectivos que siguen uniendo las poblaciones campesinas de México, y de Mesoamérica en general, al “sagrado maíz” como corazón tanto material como espiritual de su pertenencia e identidad territorial: lo que Graciela Sánchez Guevara y José Cortés Zorrilla, retomando el concepto de semiosfera



de Iuri Lotman, llaman “la semiosfera del maíz” como “espacio semiótico de convergencia de la naturaleza y de la cultura” (Sánchez Guevara y Cortés Zorrilla, 2005).

Nombrar el *maíz* como planta originaria es nombrar enseguida la *milpa*, vista al mismo tiempo como espacio local de cultivo (en el que la asociación básica maíz-frijol-calabaza constituye un ecosistema biocultural y alimentario excepcionalmente rico, equilibrado y auto-regenerativo) y como territorio-raíz de la identidad misma de los pueblos mesoamericanos. “Los mesoamericanos no sembramos maíz”, escribe así Armando Bartra, “los mesoamericanos hacemos milpa. [...] La milpa es matriz de la civilización mesoamericana” (Bartra, 2010) y Javier Barros del Villar:

Más allá de ser un cultivo tradicional en los campos mexicanos, la milpa es una suerte de microcosmos confeccionado en Mesoamérica, que ha servido desde hace siglos como sustento alimenticio y lienzo cultural para los grupos de la región. Cuando pienso en milpa pienso en un modelo ‘perfecto’, creado por el ser humano en colaboración con la naturaleza. Por perfecto me refiero a un sistema en equilibrio pleno, que cumple sus funciones de manera inmejorable y que es auto-sostenible. Pero la milpa no solo es perfecta, sino que su perfección es tridimensional. Sus atributos los manifiesta no solo exteriormente, en la sinergia de los cultivos que incluye, también se replica en el interior del organismo, en un plano nutricional y, finalmente, en su capacidad para hacer germinar riqueza cultural.” (Barros del Villar, 2017).

Ahora bien, yo mismo recuerdo con bastante precisión la emoción que me dio mi primer encuentro vivencial con esta “semiosfera”, un día - alrededor

de los años 2010 - que me tocó, residiendo entonces con mi esposa en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, visitar a una familia de artesanas de barro de Amatenango del Valle, con quienes habíamos establecido una relación de confianza y amistad. Mientras mi esposa daba un masaje a la señora ya grande (servicio que, por supuesto, no pretendía cobrar), el esposo de aquella me invitó a acompañarle a la milpa, donde escogió con cuidado unos maíces maduros (lo bastante como para rellenar un gran costal), que nos regalaron en modo de compensación. Es donde percibí, con claridad absoluta, al mismo tiempo el valor polisémico/polisemiótico del espacio milpa-maíz al que se me había invitado a acceder (como algo que era mucho más, y de otra dimensión, que el simple lugar de producción de una cierta cantidad de comida que se puede consumir, vender o regalar), el vínculo profundo e inmediato (esto es, sin discontinuidad ni mediación), tanto físico como afectivo y espiritual, que unía la familia, no a una milpa cualquiera, sino a su milpa, y la radical extrañeza que presentaba para mí una experiencia de este tipo.

En efecto, me es totalmente imposible encontrar en mi propia tradición biocultural una planta que, además de proporcionarle su alimento básico, participe tan íntimamente de la vida cotidiana de la familia rural tradicional (si es que todavía existan en Francia unas “familias rurales tradicionales”), y a la que se pueda aplicar tal concepto de “semiosfera” y/o de “matriz de civilización”.

El único caso que se me presenta en la mente es el del trigo, pero éste mismo, pese a la omnipresencia del pan en la vida cotidiana, y de su altísima carga simbólica, no alcanza en absoluto el estatus “matricial” del maíz: sería bien difícil encontrar en toda Europa un hogar en el que se hornea una masa elaborada

alrededor de los años 2010 - que me tocó, residiendo entonces con mi esposa en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, visitar a una familia de artesanas de barro de Amatenango del Valle, con quienes habíamos establecido una relación de confianza y amistad



Por otra parte, el papel simbólico del pan en la ritualidad cristiana no presenta ninguna analogía con el del maíz en las ritualidades de los pueblos originarios de Abya Yala

a partir de la harina proviniendo del campo de trigo familiar o comunitario; ya no existe desde mucho tiempo ningún vínculo directo, ninguna continuidad – ni técnica ni mucho menos emocional – entre el producto “anónimo” elaborado por un panadero y algún territorio de producción identificable; y si bien 2400 variedades de trigo se encuentran inscritas en el Catálogo Europeo de las Especies y Variedades, dudo fuertemente que una encuesta similar a la que evoqué en líneas anteriores pueda cosechar una comparable diversidad de nombres locales.

Por otra parte, el papel simbólico del pan en la ritualidad cristiana no presenta ninguna analogía con el del maíz en las ritualidades de los pueblos originarios de Abya Yala (sin profundizar este punto, basta recordar que la dimensión sagrada del pan, en la tradición cristiana, solamente le fue otorgada o conferida, de forma metonímica, por el Hijo de Dios, cuando la del maíz procede de su naturaleza propia). ¿Y dónde encontrar una planta cuya estructura se presenta, en modo fractal, como mapa-emblema del Universo mismo, con tal perfección, que los colores simbólicos atribuidos a los cuatro rumbos de aquello (Norte blanco, Sur amarillo, Este rojo, Oeste negro o morado, desplegándose alrededor del verde-azul de la tierra-agua) son los colores mismos de su propia plenitud?

### 5.- De la colonialidad como ortoterrorismo

*Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual (Byung-Chul-Han, 2017).*

El hombre salvaje – *Homo sylvestris* – no lo encontraron en absoluto

Cristóbal Colón y su manada de brutos asesinos y predadores a su llegada en el mal llamado Nuevo Mundo: al contrario, son ellos mismos quienes lo introdujeron allí, mero producto de sus pesadillas originarias, tal como se halla esculpido, peludo, barbudo y armado con mazo, en la fachada de la casa de Montejo, en Mérida, Yucatán. Nos explica Roger Bartra:

El hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso si ir acompañado de su sombra, el salvaje”. Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro; pero se ha creído que la imagería del Otro como ser salvaje y bárbaro – contrapuesto al hombre occidental – ha sido un reflejo – más o menos distorsionado – de las poblaciones no occidentales, una expresión eurocentrista de la expansión

**Pie de foto.** Orilla de una milpa, Cuenca del Lago de Pátzcuaro, Michoacán, 2019





colonial que elabora una versión exótica y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores. Yo pretendo, por el contrario, demostrar que la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea modelada en forma independiente del contacto con grupos humanos extraños de otros continentes. Quiero, además, demostrar que los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho en forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución occidental (Bartra, 1992).

Ahora bien, podríamos atrevernos a dar un paso más, y sospechar que esta “imagen del Otro”, esta sombra



arquetipal – marcada, para retomar la expresión freudiana, por una “inquietante extrañeza” – que, según Bartra, ha venido obsesionando desde largos siglos la in-consciencia del Sujeto Occidental como la figura inhibida, pero para siempre jamás imposible de aniquilar, de su propio “pariente silvestre”, o sea, en términos de Tzvetan Todorov, este “problema del otro” (Todorov, 1987), no se reduce a una “idea”, una “invención”, un “mito perfectamente estructurado”, sino que se trata de algo mucho más profundo, y por tanto atormentador, que escapa a la racionalidad sugerida por estos términos: algo como un iceberg pre-consciente, o mejor dicho inconcebido-inconcebible, del que no son más que la parte emergida; algo que no atañe a la alteridad sino a la otredad. Recordando al mismo tiempo el pronombre neutro Es (“Ello”) aplicado por Sigmund Freud a las pulsiones arcaicas que brotan desde la profundidad del Inconsciente – “Wo Es war soll Ich werden” –, la fórmula de Rimbaud: “Yo es otro”, y la distinción establecida por Lacan entre “el pequeño otro” y “el gran Otro”, podríamos, para marcar su diferencia radical con lo que se suele llamar el alter ego, designar esta instancia como el Es-Otro.

El alter ego sería el enemigo íntimo, pero externo, que el ego encuentra en su espejo, esto es, una imagen de sí mismo: le guste o no, no puede evitar de reconocerlo, tal como ocurre al William Wilson de Poe, como su semejante, su doble, cuando no su hermano gemelo; si le toca pelear con él, será en un combate leal, caballeresco, utilizando las mismas armas y respetando las mismas reglas; y si logra vencerlo, no vacilará en pronunciar su elogio fúnebre (tal es, al nivel histórico, el paradigma que rigió durante siglos múltiples peleas “nobles” entre caballería francesa y caballería inglesa, por ejemplo, o entre los Cruzados cristianos y las armadas

El alter ego sería el enemigo íntimo, pero externo, que el ego encuentra en su espejo, esto es, una imagen de sí mismo: le guste o no,



No cabe duda que la época dicha moderna ha constituido un proceso cada vez más brutal de negación de las alteridades y erradicación de las diversidades, mediante la imposición de un patrón único en todos los aspectos de la existencia humana tanto individual como colectiva.

islámicas, cada bando gritando en su propio idioma el mismo eslogan ¡Dios con Nosotros!).

El Es-Otro, por su parte, no puede asimilarse a través de ninguna identificación, no tiene cara, voz ni forma: designa la otredad como alteridad radical, vórtice que atraviesa el ser, arruinando todo el andamiaje imaginario del “sujeto” y/o del “ego”, esto es, de la identidad. Se trata entonces de algo infinitamente más aterrador que el hombre salvaje de la casa de Montejó, o que el Mister Hyde de Stevenson (ya que, precisamente, estos, por aterradores que sean, no dejan de ser unas figuras, unos personajes representables): un “algo” irrepresentable, infigurable, al que no se puede aplicar ninguno de los pronombres con los que cuenta el idioma español, sino tal vez el famoso Es freudiano. En este sentido, más que de “la figura del Otro”, estamos hablando de lo que siempre se esconde y, a la vez, se manifiesta a través de ella: la no-figura de Lo Otro.

La hipótesis de la otredad así entendida, como obsesión ciega del yo occidental y/o fobia aplicada a su propio origen inhibido, tal vez nos puede ayudar a entender algo a la barbarie espeluznante, la crueldad ciega y propiamente “salvaje” - esta rabia insensata y hasta contra-productiva del punto de vista de los intereses económicos de la propia potencia colonial (Koning, 1992) - ejercida bajo múltiples formas y procesos de invasión, ocupación, avasallamiento, aprovechamiento, saqueo y hasta exterminación de territorios, cuerpos y mentes ajenas, por los autodenominados Conquistadores en contra de los pueblos “otros” conquistados.

Lo que estamos poniendo de relieve es un patrón originario, a la vez preexistente y sobreviviente

a los acontecimientos históricos específicos que abarca el término “colonización”, ya que no ha dejado en absoluto, al acabarse las situaciones de dominación colonial propiamente dicho, de ejercerse en las relaciones entre los pueblos y habitantes del planeta, y especialmente entre los del “Norte global” y los del “Sur global” (Odeh, 2010): patrón que varios autores acuerdan a designar bajo el término colonialidad. Ahora bien, cabe subrayar que el eje medular de toda empresa colonial-“civilizatoria”, es, más allá de sus objetivos e intereses materiales obvios y bajo cualquier forma que se ejerza, la obsesión de aniquilar, cuando no la existencia misma de aquellos mentes, cuerpos, pueblos y territorios otros “conquistados”, por lo menos su marca de infamia esencial: esto es, las formas diversas de diversidad susceptibles de encontrarse en todos los aspectos y dimensiones, tanto materiales como simbólicas, de aquella existencia.

No cabe duda que la época dicha moderna ha constituido un proceso cada vez más brutal de negación de las alteridades y erradicación de las diversidades, mediante la imposición de un patrón único en todos los aspectos de la existencia humana tanto individual como colectiva. Patrón que, por ser único, no implica la unificación de todos los seres bajo un mismo estatuto (y mucho menos con los mismos derechos), sino que, en lugar de favorecer sin jerarquizarla una fecunda diversidad, va estableciendo su propia escala de discriminación entre los diferentes actores, agentes o súbditos del sistema. Asimismo, está condenando a la marginalización o la exclusión los individuos “inutilizables” y los grupos “improductivos” - según la lógica dominante - y a la extinción las lenguas y culturas de los pueblos “minoritarios”, esto es, oprimidos.

Más allá de este aspecto - que, por



cierto, es el más obvio y, a la vez, el más indignante -, vale la pena recurrir otra vez a la etimología, para aclarar la riqueza semántica de la palabra diversidad, palabra que abarca, en el lenguaje común, al mismo tiempo las connotaciones de abundancia o multiplicidad, de diferencia o variedad, y de divergencia u oposición. Las voces latinas *diversitas* y *diversus* derivan del verbo *divertere* (“girar en dirección opuesta”, “alejarse”, “separarse”), el prefijo *di-* marcando la duplicación, la oposición, el origen y/o la extensión, y el radical *vertere* significando “verter”, “girar”, “dar vueltas”. lo que sugiere la imagen de un modo de crecimiento basado, si se puede decir así, en el no-respeto hacia el modelo, el patrón, el programa o el paradigma inicial: un modo de crecimiento contraviniente y de alguna manera rizomático (Deleuze y Guattari, 1977).

Pretender, en todos los campos de la experiencia humana, y de la realidad misma en la que se va desplegando, imponer la unicidad-mismidad-uniformidad-rectitud contra toda forma de multiplicidad-diversidad-disformidad-aberración, tal es la obsesión colonial arquetipal, el proyecto encarnizado (hoy día, en su versión “neoliberal”, más devastador que nunca) de dominación del Yo-Uno-Singular sobre las manifestaciones del Es-Otro-Plural: una guerra sin piedad destinada a erradicar todos los supuestos desordenes del poli-logismo bajo el orden del mono-logismo.

El modo de despliegue de esta guerra es lo que se podría llamar el ortoterrorismo, o sea, el terrorismo de la reducción-corrección de lo Otro al Uno, y sus campos de aplicación son innumerables. Ortoterroristas son la “guerra santa” del monoteísmo contra los politeísmos, identificados a prácticas “paganas”, la hegemonía de una lengua-cultura oficial sobre las demás, reducidas al estatus de



“dialectos” y “usos y costumbres locales”, la imposición de un Estado-Nación único a una diversidad de pueblos, convertidos en un conjunto de “ciudadanos”, el planteamiento normativo de los supuestos Derechos Humanos desde la perspectiva de un Sujeto universal-individual-abstracto, en desprecio de las subjetividades históricas reales y de los derechos colectivos de las comunidades, o la dominación de un modelo patriarcal mono-genérico y mono-sexuado sobre la pluralidad de las individuaciones género-sexuales posibles.

Ortoterrorista es todo proceso,

**Pie de foto.** Cartel SOBERANÍA ALIMENTARIA, La Vía Campesina, 2020



Ortoterrorista es la dominación mono-lógica de la secuencialidad lineal, como modelo de encasillamiento, ordenamiento y jerarquización de cualquier conjunto de realidades, percepciones o representaciones, sobre las poli-lógicas de la simultaneidad.

discurso o práctica que, tratándose de cualquier tema, objeto o realidad, pretenda acceder a una interpretación, norma o modelización unilateral, univoca e intangible, e imponerla como la única válida. Ortoterrorista es todo intento de reducir el plural empírico de los modos de expresar-significar-comunicar a la dictadura de un lenguaje-estilo-registro pre-formateado. Ortoterrorista es el privilegio arrogante de la “razón” cartesiana, técnico-científica e instrumental sobre todos los demás modos posibles de acercamiento e interacción de la humanidad con su entorno (y con si misma). Ortoterrorista es la dominación mono-lógica de la secuencialidad lineal, como modelo de encasillamiento, ordenamiento y jerarquización de cualquier conjunto de realidades, percepciones o representaciones, sobre las poli-lógicas de la simultaneidad. Ortoterroristas son todos los modelos estéticos “clásicos” en su condena de las formas barrocas, todos los “artes de bien hacer” (se trate de cocina, de arquitectura o de modos de comportamiento social) en su condena de las prácticas plebeyas y vulgares de les “ignorantes”, todas las Academias y las Gramáticas, obsesionadas por aniquilar la vitalidad creativa de los idiomas que pretenden normalizar...Y no menos ortoterrorista, es la imposición de un modo de producción agrícola basado en el monocultivo, desmintiendo la experiencia milenaria de los policultivos entre los pueblos campesinos del planeta.

Si bien la lógica de la colonialidad, como patrón originario (o meta-paradigma) de reducción de lo “salvaje” a lo “civilizado”, se manifiesta fundamentalmente bajo la forma de una obsesión por erradicar la diversidad en todas sus dimensiones y aspectos, se impone entonces la conclusión siguiente: a la inversa, una praxis descolonial (o mejor dicho

descolonizadora) será, antes que todo, una praxis que valora, defiende, promueve y propaga las diversidades en su más amplia diversidad – contribuyendo así a construir “un mundo donde quepan muchos mundos”.

### **6.- Remordimientos tardíos, o “nunca más volvieron a crecer flores”**

Bien puede ocurrir, por algún (improbable) milagro, que el colonizador-civilizador, enterándose por fin de las consecuencias desastrosas de su empresa ortoterrorista, se arrepienta de ella, y reconozca las virtudes del mundo diverso, esto es, pagano, que pretendía reducir al orden mono-teo-lógico...pero tal vez será demasiado tarde, y se quedará con sus remordimientos inútiles en el desierto que él mismo generó. Tal puede ser la moraleja del cuento de Oscar Wilde, El pescador y su alma, escrito en 1891, que figura el conflicto entre una cosmovisión “pagana” (la de un mundo habitado por seres múltiples, maravillosos e inocentes, que ignoran el mal y para quienes el amor, bajo todas sus formas, es el valor supremo) y una cosmovisión “cristiana” que condena el amor del cuerpo y los encantos sensibles en nombre del Dios único y de los sufrimientos de Jesucristo. Al joven pescador, enamorado de una sirena, que le dice: “Padre, los faunos viven en la selva, y viven contentos; y los tritones vienen a descansar sobre las rocas del acantilado, con sus arpas doradas. Déjame ser como ellos, te lo ruego, porque sus días son como los días de las flores”, el sacerdote responde: “Los hijos del Mar, ellos están perdidos, y los que tienen comercio con ellos, lo están también. Son como las bestias del campo, que no distinguen el bien del mal. [...] El amor del cuerpo es ruin y los seres paganos que Dios permite que vaguen por el mundo, también son



ruines y maléficos. ¡Malditos los faunos del bosque, y malditos los cantores del Mar!”. Y cuando, por desesperación, se muere la sirena, y después de ella el pescador, el sacerdote les maldice, ordenando: “Tomen su cuerpo y el cuerpo de su amante impía, y entiérrenlos al final del Campo de los Retamos, y no pongan encima marca ni señal alguna, para que nadie sepa el lugar donde descansan, porque fueron malditos en vida, y malditos son también en la eternidad de la muerte.”

Ahora bien, pasan tres años y ocurre lo siguiente:

Después de vestirse con sus paramentos sacerdotales, cuando entró y se inclinó ante el altar, vio que estaba todo cubierto de extrañas flores fragantes, que jamás había visto anteriormente. Eran muy singulares, y su rara belleza le turbó, y el aroma fue dulce para su olfato, sugerente de nostalgias que jamás se cuajarían en recuerdos. Y se sintió alegre, sin saber por qué estaba alegre.

Después de abrir el tabernáculo y de incensar la custodia que había dentro, y demostrar la Santa Forma al pueblo, y de esconderla otra vez detrás del velo de los velos, comenzó hablar al pueblo. Se había propuesto hablarles de la cólera divina. Pero la belleza de las flores blancas lo turbaba, y su perfume era tan grato a su olfato, y otras palabras comenzaron a brotar de sus labios. Así no habló de la ira de Dios, sino del Amor de Dios. ¿Y por qué hablaba así? No lo sabía.

Al término de su prédica la gente lloraba, y el propio cura volvió a la sacristía con los ojos llenos de lágrimas. [...] Cuando lo hubieron desvestido, miró a los diáconos y dijo:

—¿Qué flores son esas que hay en el altar, y de dónde provienen?

Y ellos le contestaron:

—Qué flores son no podemos decirlo; pero provienen del final del

Campo de los Retamos.

Entonces el cura se estremeció, atravesado de recuerdos, y volviendo a su casa se puso en oración. Al amanecer del siguiente día, salió con los monjes y los músicos, y los portadores de cirios; y los acólitos, y una gran muchedumbre. Fue caminando hasta la orilla del mar y bendijo al mar, y a todos los seres que viven en él. A los faunos también los bendijo, y a las pequeñas criaturas que danzan en la selva, y a las criaturas de ojos brillantes que espían a través del follaje. A todos los seres del mundo de Dios los bendijo estremeciéndose de amor, y el pueblo estaba lleno de júbilo y asombro.

Sin embargo, desde entonces, nunca más volvieron a crecer flores en aquel rincón del Campo de los Retamos, que volvió a quedar tan desierto como lo había sido.

Tampoco volvieron a entrar los hijos del Mar en la bahía, como acostumbraban a hacerlo, porque se fueron a otro lugar del limpio océano. (Wilde, 1891).

Este cuento - escrito por un poeta que sufrió en carne propia, encerrado dos años en la cárcel de Reading, la bárbara intolerancia del orden moral victoriano – me parece constituir una parábola extremadamente pertinente sobre las consecuencias de la obsesión “civilizatoria” de erradicar la diversidad de las formas de vida en el planeta. ¿Cómo no ver en el sacerdote, condenador de la “bestialidad” del amor pagano, un heredero directo de los Frailes de cualquier obediencia, aliados y eminencias grises de los “conquistadores”, que cristianizaron bajo tortura los pueblos originarios de Abya Yala mientras derrumbaban sus estatuas y quemaban sus códigos? ¿Y cómo no recordar enseguida que semejante empresa ya se había realizado mucho tiempo antes en

“Después de vestirse con sus paramentos sacerdotales, cuando entró y se inclinó ante el altar, vio que estaba todo cubierto de extrañas flores fragantes, que jamás había visto anteriormente. Eran muy singulares, y su rara belleza le turbó, y el aroma fue dulce para su olfato, sugerente de nostalgias que jamás se cuajarían en recuerdos. Y se sintió alegre, sin saber por qué estaba alegre.



diversos territorios de Europa, como ocurrió en Bretaña desde el siglo V d.C.?

Ahora bien, los exterminadores de faunos, tritones y sirenas, los “desertificadores” del mundo, hoy en día no son sacerdotes, sino tecnócratas promotores de la industria agroalimentaria, del monocultivo intensivo y del uso masivo de agroquímicos venenosos; no son menos fanáticos que aquellos, pero ya no necesitan el apoyo de un ejército para imponer su ley, puesto que cuentan con la complicidad – activa o pasiva – de la mayor parte de nuestros semejantes. Profundamente triste es la conclusión del cuento de Wilde; sin embargo, más lamentable aún es la situación real generada por la ciega arrogancia humana, ya que los “hijos del Mar”, a suponer que pudieran huir la bahía, hoy en día ni siquiera encontrarían una parte cualquiera de “océano limpio” donde refugiarse.

No se trata de un “concepto” aplicado a un “ideal” difícilmente accesible (construcción mental ajena a la episteme maya), sino más bien de un conjunto de valores, normas y enseñanzas, transmitidas por tradición, arraigadas en la experiencia concreta, y aplicadas a la realidad presente.

### 7.-Lekil kuxlejal

Uno de los hitos más significativos de mi acercamiento paulatino, a partir de 2005, a la cosmovisión de los pueblos originarios de Chiapas, ha sido sin lugar a duda el regalo que me hicieron unos compañeros mayas tseltales de la expresión *lekil kuxlejal*, la cual designa lo que consideran la forma deseable de existencia y las condiciones necesarias para asegurarla. No se trata de un “concepto” aplicado a un “ideal” difícilmente accesible (construcción mental ajena a la episteme maya), sino más bien de un conjunto de valores, normas y enseñanzas, transmitidas por tradición, arraigadas en la experiencia concreta, y aplicadas a la realidad presente. *Lekil kuxlejal* se puede traducir literalmente por “buen vivir”, “vivir bien”, “vida buena”, “vida plena” o “vida correcta”, pero es necesario desplegar la red de connotaciones que



Pie de foto. “El futuro no se vota, se siembra”. Espacio abierto, 2021

dan a esta expresión su pleno (pluri) sentido, bastante distinto de lo que se puede considerar un modo deseable de existir desde una perspectiva occidental.

Destacaré tres aspectos fundamentales de esta visión, estrechamente vinculados entre sí.



acuerdo logrado, mediante los debidos procedimientos, entre los hombres, la Madre Tierra, y la(s) potencia(s) creadora(s). La dimensión propiamente técnica de las actividades orientadas hacia *lekil kuxlejal* es indisociable de una dimensión ritual: se pide permiso al construir una casa, se reza al sembrar el maíz y se agradece al cosecharlo. Asimismo, la enfermedad procede de una ruptura del equilibrio fundamental, tanto físico como espiritual, entre el sujeto y su ambiente vital; y el curandero-sacerdote, para restablecerlo, se aplica a sanar tanto el espíritu como el cuerpo del paciente.

Dos. Son inseparables la dimensión individual y la dimensión inter-individual del *lekil kuxlejal*: el “buen vivir” es un “buen convivir”. Ser un “hombre verdadero” (así se llaman, en su propio idioma, muchos pueblos indígenas) no es otra cosa que pertenecer a una comunidad de “hombres verdaderos”. Las connotaciones principales del *lekil kuxlejal*, en este sentido, tienen que ver con la paz, la vida armónica, el respeto mutuo, la solidaridad, el cumplimiento de las obligaciones, la justicia, la tolerancia, la aceptación y reparación de los errores en el seno del grupo social. Por ejemplo, el comportamiento “delictivo” de un miembro de la comunidad se considera un problema de la comunidad misma. El conjunto de valores y deberes mutuos implicados en la visión del *lekil kuxlejal* no necesita ser escrita en forma de ley para ser respetada. Como lo observa Antonio Paoli: “Ante la falta de la palabra ‘derecho’ en muchas lenguas indígenas, los derechos económicos, sociales y culturales han sido explicados en encuentros con promotores indígenas de Chiapas como “lo que a todo hombre, mujer, niño o niña le corresponde para poder tener *lekil kuxlejal*” (Paoli, 2001). Otro autor que ha comentado ampliamente esta dimensión

*Dos. Son inseparables la dimensión individual y la dimensión inter-individual del lekil kuxlejal: el “buen vivir” es un “buen convivir”.*

Uno. Son inseparables la dimensión material y la dimensión espiritual del *lekil kuxlejal*. La conexión con lo sagrado, y las prácticas que aseguran su equilibrio, no constituyen unos momentos o aspectos particulares de la existencia, sino que atraviesan la experiencia humana en todos sus momentos y aspectos. Los difuntos siguen participando en la existencia de los vivos. La salud física, la fertilidad de la pareja, la disposición de alimentos suficientes, etc. se deben al



Tres. No se puede lograr el *lekil kuxlejal* sino mediante una interacción respetuosa y armónica entre los hombres y su medio ambiente o su entorno “natural”. La dicotomía occidental entre “natura” y “cultura” (con la idea, que conlleva, de una dominación legítima de la segunda sobre la primera) no tiene pertinencia en la cosmovisión indígena.

fundamental de la comunalidad, es Carlos Lenkersdorf, quien subraya la presencia, en la estructura misma de las lenguas mayas, de un patrón de intersubjetividad que tiene que ver con lo que los lingüistas llaman la *ergatividad*. La posición de “objeto de una acción” se marca, en estas lenguas, de una forma tal que se puede más bien considerar “co-sujeto” de la acción considerada: he aquí un ejemplo de la profunda interpenetración entre la estructura de un idioma determinado y la cosmovisión de quienes lo hablan. El mismo Lenkersdorf, por haber convivido muchos años con el pueblo Tojolabal, nos da un testimonio personal del profundo cambio de paradigma, o de la *ruptura epistémica* que implica, para un académico europeo, acercarse a tal modo “nosótrico” de vivir y pensar la existencia, o sea “filosofar en clave tojolabal” (Lenkersdorf, 2002).

Tres. No se puede lograr el *lekil kuxlejal* sino mediante una interacción respetuosa y armónica entre los hombres y su medio ambiente o su entorno “natural”. La dicotomía occidental entre “natura” y “cultura” (con la idea, que conlleva, de una dominación legítima de la segunda sobre la primera) no tiene pertinencia en la cosmovisión indígena. Según ésta, todas las formas de vida están interrelacionadas e interdependientes; la existencia humana no tiene ningún privilegio sobre las demás existencias; no somos dueños del territorio que nos fue dado por habitar, ni de los bienes que nos otorga. Somos parte de la Madre Tierra que nos sustenta: por tanto, nos toca aprovechar con moderación sus regalos, y cuidarla es un deber absoluto.

Tal visión holística la comparten, con sus matices propias, diversos otros pueblos originarios del actual territorio mexicano y, más ampliamente, de Abya Yala. Lo que se dice *lekil kuxlejal* en tseltal o *sesi irekani* en p'urhépecha, se dice *suma qamaña* en lengua aymara,

y *sumak kawsay* en lengua quechua. Comenta Patricio Carpio Benalcázar: “El buen vivir constituye un paradigma de sociedad sustentable basado en el acoplamiento equilibrado y equitativo entre economía y naturaleza, de tal suerte que la ‘vida entera’ esté garantizada para la especie humana. Y aquí cabe una precisión fundamental: en una relación de reciprocidad entre seres humanos y naturaleza, la especie humana al garantizarse a sí misma su continuidad garantiza la supervivencia de todo lo demás facilitando que los encadenamientos tróficos fluyan sin quebrantos y los ecosistemas mantengan su equilibrio y así puedan cumplir su misión ecológica de sustentar toda forma de vida; es digamos un círculo virtuoso de ecología viva. Implica a su vez deshacernos de visiones aparentemente novedosas sobre sustentabilidad y sostenibilidad, pero que buscan más la sostenibilidad del capital que de la naturaleza, por ello, Escobar señala que ‘En el Tercer Mundo, el discurso del desarrollo sostenible redefine al medio biofísico como ‘ambiente’, y concibe a éste como una reserva para el capital. Más aún, dentro de este discurso es imposible hablar de naturaleza como construcción socio-cultural.

La “naturaleza” desaparece al ser reemplazada por el “ambiente”; se declara así la muerte semiótica de la naturaleza como agente de creación social. Al mismo tiempo, el desarrollo sostenible reduce la ecología a una mayor forma de eficiencia. Se trata ahora de producir más a partir de menos, y con mayor racionalidad. Por otro lado, la biotecnología se erige como encargada de asegurar el uso eficiente y racional de los recursos. En los últimos años, las comunidades locales y los movimientos sociales están siendo llamados a participar en estos esquemas como “guardianes” del capital social y natural. De esta



forma, discursos tales como los de la biotecnología y la biodiversidad asisten al capital en la conquista semiótica del territorio: las comunidades, o sus sobrevivientes, son finalmente reconocidos como dueños legítimos de ‘sus recursos’ o lo que queda de ellos pero sólo en la medida en que acepten ver y tratar estos recursos (y ellos mismos) como “capital” a ser puesto en circulación en beneficio del proceso de acumulación. Pero esta entrada ecológica requiere de cambios fundamentales en el entendimiento del sentido de la vida por parte de la especie humana, ello implica que la economía cobre una dimensión diferente al crecimiento económico y a la acumulación capitalista (Carpio Benalcázar, 2008).

## 8.- Dar lugar a lo otro en todos sus estados

La irrupción de voces otras, o voces de la otredad, en la lengua del Uno (y de los Unos) es un fenómeno que ya había llamado mi atención en mis años de juventud estudiantil, al descubrir, entre tantas más, las admirables obras en lengua francesa del marroquí Abdelkebir Katibi, del argelino Kateb Yacine, del senegalés Leopold Sedar Senghor, y especialmente del martiniqués Aimé Césaire, autor del Discurso sobre el colonialismo (Césaire, 2006) y vocero apasionado de la negritud (“la négritude”, palabra entonces ausente del léxico francés). En estos diversos casos se trató precisamente, por parte de un miembro de algún pueblo oprimido, colonizado o marginado, de apropiarse la lengua del opresor para hacer oír su propia voz, en un movimiento de vuelco subversivo que, al mismo tiempo, constituyó un enriquecimiento innegablemente importante de dicha lengua. La parte de mi experiencia personal que tiene

que ver con este tipo de proceso no remite al campo literario sino al campo teatral. A partir de los años noventa tuve así la oportunidad de dirigir o coordinar, en Francia, múltiples acciones de formación y creación teatral participativa con diversos actores no-profesionales, perteneciendo a las categorías sociales invisibles e inentendibles (o más bien invisibilizadas y privadas de su voz) excluidas de los circuitos culturales oficiales: personas en situación de cárcel, habitantes de los barrios marginados, migrantes, personas con discapacidad física o psíquica, etc., quienes me enseñaron mucho más sobre la esencia del arte dramático, y la poética de la experiencia corporal, que todos mis años de formación y experiencia teatral anteriores.

En este marco, me tocó participar activamente en la creación de una red de compañías involucradas en un proceso semejante de trabajo creativo con *les autres*, adoptando por nombre común el de *Théâtres de l'autre*, que, en francés, se puede entender al mismo tiempo como “teatros del otro” y/o “teatros de lo otro” – enfatizando el hecho que la exposición a la mirada-escucha pública, en forma teatral, de personas-cuerpos-voces “diferentes”, “anormales”, etcétera, nunca constituía un fin en sí (lo que pudiera haber implicado alguna forma perversa de exhibicionismo-voyerismo), sino que nos revela la alteridad y/o otredad inherente a la condición humana misma y a cuestionar el yo-otro, o los yo-otros, que habitan cada ser. En 1995, tuve la oportunidad de proponer a la revista *Théâtre/Public* la publicación de un dossier abarcando los testimonios de una veintena de participantes en esta red, presentando nuestras experiencias en los términos siguientes:

La irrupción de voces otras, o voces de la otredad, en la lengua del Uno (y de los Unos) es un fenómeno que ya había llamado mi atención en mis años de juventud estudiantil, al descubrir, entre tantas más, las admirables obras en lengua francesa del marroquí Abdelkebir Katibi, del argelino Kateb Yacine, del senegalés Leopold Sedar Senghor, y especialmente del martiniqués Aimé Césaire, autor del Discurso sobre el colonialismo



Es asunto  
de bricolajes,  
de mezclas,  
de mestizajes.  
Es asunto  
de campos  
cruzados, de  
pistas borradas,  
de recorridos  
no balizados.

Es asunto de bricolajes, de mezclas, de mestizajes. Es asunto de campos cruzados, de pistas borradas, de recorridos no balizados. Es asunto de espacios paradójicos, de eclosiones salvajes, de acontecimientos altamente improbables [...] floreciendo en los baldíos, los márgenes, sobre los territorios minados y las zonas-fronteras, entre las líneas o sobre los bordes de lo que hoy en día se suele nombrar la fractura social. Plural obstinadamente singular de aquellas barquillas al borde del abismo, pasarelas de cuerda y balsas de junco que intentan, a pesar de todo, dar chance a lo humano, hacer vínculo, abrir paso, trazar con la alteridad, desde la alteridad, los caminos de lo posible [...]. A la lógica dominante, se trata de oponer no una, sino *unas* lógicas rebeldes, tal vez convergentes, pero no reductibles a ningún programa común. Nada más que el gusto compartido de dar lugar a lo Otro en todos sus estados; de acoger lo extraño, lo extranjero, lo no pertinente, lo inútil, lo residual, lo excedente, lo frágil, lo tembloroso, lo vacilante, lo indecible; de celebrar ese desconocido que es el sujeto siempre adviniendo, la obra siempre emergiendo, el acontecimiento siempre surgiendo, la fuente siempre brotando, la planta siempre germinando, en el que algún sentido (no *el* sentido), tal vez en el momento y bajo la forma menos esperados, puede, o no, cuajar. (Klein, 1995)

### 9.- Soberanía

La palabra soberanía, de origen latina, designa etimológicamente un nivel “supremo” de poder político, susceptible de ejercerse encima de las leyes: comparte con su pariente *soberbia* una connotación de absolutismo arrogante, que se asocia para mí, al nivel sociopolítico, a una autolegitimación de la dictadura/tiranía, sea ésta ejercida al nombre de

una autoridad supra-humana (el poder “de derecho divino” de la monarquía) o humana” (el “pueblo soberano”), y/o, al nivel individual, a la reivindicación de una libertad del “ser superior” sin condición ni limitante (tal como lo hace el Raskolnikov de *Crimen y Castigo* de Dostoievski).

En este sentido, la soberanía de un sujeto determinado, sea éste individual o social, implica necesariamente la opresión y servidumbre de otro(s), y la negación de cualquier consideración de sus posibles “derechos”. Quien es soberano, lo es al detrimento de los demás sujetos y no tiene deber de rendir cuentas a nadie ni justificar de ninguna manera sus acciones: triunfa la ley del más fuerte sobre toda dinámica de contrato social. Por tanto, me parece bastante peligroso un uso abstracto y acrítico de este término en el marco de un programa cualquiera de emancipación o liberación basado en unos valores y bienes comunes. Sin embargo, la palabra cobra otro sentido, más específico, en el marco histórico de las guerras de liberación nacional y/o de resistencia anticolonial: es el de “gobierno propio de un pueblo o nación en oposición al gobierno impuesto por otro pueblo o nación”. Se trata del restablecimiento de un orden “propio” por derrumbamiento de un orden “ajeno”: la soberanía se define entonces fundamentalmente como una contra-soberanía.

En este sentido me considero obviamente solidario de las luchas de los pueblos del planeta para conseguir la soberanía - aunque me parezca imprescindible cuestionar, caso por caso, los pilares sobre los que se funda dicho orden “propio”, y especialmente poner en tela de juicio la ecuación que se pretende establecer, en nombre de la unidad entre todas las fuerzas emancipadoras, entre pueblo, nación y Estado: ¿acaso no estarán estableciendo muchos Estados “soberanos”, nacidos



del derrocamiento de una potencia colonial externa, una nueva forma de opresión o colonización interna sobre sus propios pueblos y naciones? (Aguilar, 2018). Lo que por lo menos se hace claro en esta perspectiva, es que “soberanía” implica la afirmación, el auto reconocimiento y la acción de un nosotros (como sujeto colectivo legítimo) sustituyéndose a un ellos (como sujeto colectivo ilegítimo) en el gobierno o la gobernanza de sus asuntos vitales. y, en este sentido, es indisoluble del concepto de dignidad.

Ahora bien, ¿en qué consiste la soberanía propiamente alimentaria? En palabras de Vía Campesina, se trata de un derecho, inicialmente definido en 1966 como el “derecho de los pueblos y países a definir sus políticas agrícolas y alimentarias sin dumping frente a países terceros”, y, más recientemente, como el “[...] derecho de los pueblos a controlar sus propias semillas, tierras, agua y producción de alimentos [...] a través de una producción local, autónoma (participativa, comunitaria y compartida) y

**Pie de foto.** Pieter Brueghel el Viejo: Paisaje con la caída de Ícaro





Me parece obvio que, por apremiante que sea la necesidad de incidir en las instancias nacionales e internacionales para lograr el reconocimiento de la soberanía alimentaria como un derecho de los pueblos, y su protección y garantía como tal

culturalmente apropiada, en armonía y complementación con la Madre Tierra” (CIP-ALC. Comité Internacional para la Soberanía Alimentaria-Coordinación Regional América Latina y el Caribe 2012), concepción cuya formulación más reciente pone énfasis en la protección de los bienes comunes, las redes de subsistencia y los sistemas de conocimientos locales (Micarelli, 2018). Concebir la soberanía alimentaria como un derecho implica luchar al nivel nacional e internacional para su reconocimiento como tal, y la implementación de políticas públicas orientadas a garantizar y proteger el ejercicio de este derecho por los sujetos considerados. Designar prioritariamente estos sujetos de derecho como estando constituidos por los pueblos (y ya no como los pueblos y países) implica un planteamiento histórico-político de qué son los pueblos, independientemente de su posible organización/inscripción en “naciones”, “países”, “estados” o “estados-nación”, así como una rearticulación/resignificación del concepto mismo de “derecho(s) humano(s)”, inicialmente aplicado a un sujeto individual abstractamente universal.

Poner énfasis en la producción local, autónoma, comunitaria, culturalmente apropiada, en los bienes comunes, las redes solidarias, los conocimientos locales y la armonía con la Madre Tierra, implica asumir la dimensión necesariamente dialógica, negociada, de la definición de la soberanía alimentaria como construcción común contextualizada (y no como concepto abstracto supuestamente universal), asumiendo al mismo tiempo que ejercer dicha soberanía no significa librarse de las leyes del contexto ecosistémico, sino someterse libremente a ellas, y que dicho ejercicio no se limita en absoluto a la esfera de la producción y distribución de alimentos, sino

que se articula orgánicamente con un conjunto complejo de prácticas materiales y simbólicas, de valores sociales y hasta espirituales.

Me parece obvio que, por apremiante que sea la necesidad de incidir en las instancias nacionales e internacionales para lograr el reconocimiento de la soberanía alimentaria como un derecho de los pueblos, y su protección y garantía como tal, es más importante aún apoyar y contribuir, por todos los medios disponibles, a fortalecer, desde la escala local la más humilde, su ejercicio efectivo, en la diversidad de las formas y modalidades libremente elegidas por los pueblos del planeta.

### 10.- “Habitar amorosamente el mundo”

Comparto plenamente con Ingrid Toro y Omar Felipe Giraldo la exigencia (¿o será la utopía?), que expresan en su libro *Afectividad ambiental*, de una “revolución ético-política y estético-poética que reincorpore la potencia del cuerpo, y que ponga en primer plano la sensibilidad, los sentimientos, las emociones, la estética y la empatía” (Giraldo y Toro, 2020) – añadiendo esta doble precisión: a) que el campo de lo *estético*, en el sentido básico de la palabra, no tiene que ver con las reglas formales aplicables a las obras de arte o a la apreciación de la belleza, sino que se trata de todo lo que nos afecta sensiblemente, nos *toca*, constituyendo una “forma de conocimiento desde la piel, el contacto y los sentidos”, y b) que el campo de lo *poético*, en el sentido básico de la palabra, no se limita en absoluto a unas ciertas categorías de producción literaria, sino que abarca cualquier modo – tanto verbal como no-verbal – de interrelación amorosa con las formas de vida que nos rodean y de las cuales somos parte. Las fórmulas: “estéticas del habitar”



o, como dice el Prefacio, “habitar amorosamente en el mundo” entran en profunda convergencia con el planteamiento que Graciela Noemí Casanova y yo mismo desarrollamos en nuestro libro: *El gesto y la huella. Una poética de la experiencia corporal* (Casanova y Klein, 2013), en el que escribimos:

[...]se trata fundamentalmente, en esta experiencia, de habita el espacio. Este término lo entendemos en un sentido bastante opuesto al que connotan palabras vecinas como ‘habito’ o ‘habitual’. Habitar un lugar, según nuestra perspectiva, no puede consistir en quedarnos ‘instalados’ en él, atorados en la comodidad (o tal vez incomodidad) instituida por la costumbre, las obligaciones o el valor de uso que se le han aplicado. Es encontrar la forma más respetuosa, abierta y consciente – la forma más amorosa– de ocupar nuestro lugar en ese lugar. [...] En otras palabras: el propósito de habitar un espacio es el de establecer y cuidar una cierta calidad de relación significativa con él. Y tal vez no son solamente los espacios físicos, sino todos los demás elementos – materiales o no – implicados en nuestra experiencia, los que requieren el mismo esfuerzo de reconocer y valorar, más allá de lo ‘habitual’ o de lo ‘funcional’, su singularidad, su densidad y su misterio propio. ¿Qué hacen fundamentalmente los filósofos, sino habitar y dejarse habitar por los conceptos, y los poetas, sino habitar y dejarse habitar por las palabras?

Es precisamente a la potencia poética del cuerpo, en relación de conocimiento/co-nacimiento “desde la piel” con su entorno (relación que nos atrevimos a llamar *cuerpoesía*), o sea a la exploración de esta “epistémotésis” reivindicada por los autores, que la maestra Graciela Casanova y yo

mismo hemos dedicado nuestro trabajo artístico y formativo en contextos muy diversos desde más de treinta años, en total acuerdo con la afirmación que “la afectividad permea toda forma de racionalidad, que ser racional es al mismo tiempo un asunto afectivo, y que no existe ningún pensamiento o conocimiento libre de sensibilidad y afectividad”, y que “lejos de la escisión platónica y cartesiana en la que se apoya la episteme moderna”, nosotros seres humanos somos una “afectividad encarnada”, una “materialidad corporizada que no permite divisiones entre la mente y el cuerpo, la cabeza y el corazón, la razón y los sentimientos”: lo que pretende expresar el neologismo *sentipensar* creado por Orlando Fals Borda (Fals Borda, 2009). Me parece particularmente pertinente la insistencia de los autores sobre la dimensión del *tocar/dejarse tocar*, que me remite, entre otros, a la obra de Jean-Luc Nancy y al texto particularmente conmovedor (y perturbador) que le dedicó Jacques Derrida bajo el título: *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (Derrida, 2020).

Por cierto, valdría la pena desglosar las diversas acepciones del verbo “sentir”, y profundizar – sin jerarquizarla – la articulación altamente compleja entre los distintos niveles de la sensorialidad, la perceptividad, la emocionalidad, la afectividad y la reflexividad, desde una visión global de la experiencia-vivencia significativa que no excluya ni la dimensión de la praxis ni la dimensión de la semiosis en la interacción entre aquellas “pieles pensantes”. Hablaríamos entonces, para caracterizar este “eso que me pasa” en la experiencia (Larrosa, 2006) no solamente de un *sentipensar*, sino, indisolublemente, de un *percibir-sentir-emocionarse-hacer-hablar-pensar*, y esta visión holística de la relación con/en el “ambiente” se podría relacionar fructuosamente con

Es precisamente a la potencia poética del cuerpo, en relación de conocimiento/co-nacimiento “desde la piel” con su entorno (relación que nos atrevimos a llamar *cuerpoesía*), o sea a la exploración de esta “epistémotésis” reivindicada por los autores, que la maestra Graciela Casanova y yo mismo hemos dedicado nuestro trabajo artístico y formativo en contextos muy diversos desde más de treinta años



Sea lo que fuere, me parece esencial el intento de replantear y resignificar, entre otros diversos “dualismos ontológicos”, heredados de la tradición cartesiana, que abordan críticamente los autores, la cuestión de las relaciones entre la “cultura” y la “naturaleza”

el modelo de las *inteligencias múltiples* planteado por Howard Gardner (Gardner, 2005).

Sea lo que fuere, me parece esencial el intento de replantear y resignificar, entre otros diversos “dualismos ontológicos”, heredados de la tradición cartesiana, que abordan críticamente los autores, la cuestión de las relaciones entre la “cultura” y la “naturaleza”, lo “humano” y lo “no-humano”, y suscribo sin reserva a la declaración siguiente: “Creemos que es posible abrir una vía media que abandone toda dualidad cartesiana y platónica, (pero al mismo tiempo) evite borrar las diferencias, tenga muy en claro las especificidades del orden simbólico humano, como lo hacen estas epistemes ambientales, pero que, al mismo tiempo, nos entienda como multiplicidades, cuerpos entre cuerpos, mundos entre mundos, pieles entre pieles, todos encontrándose en una red semiótica y lingüística”. Ahora bien, difícil es la cuestión de cómo superar el dualismo metafísico u ontológico entre “seres humanos” y “naturaleza”. ¿Será la propuesta de Arne Nass, mencionada por los autores, “de ética ambiental denominada *ecología profunda*, cuya apuesta consiste en hacer una operación de sutura, borrar la disyunción, y proporcionar una solución en términos de la identificación del ‘yo’ con la naturaleza”? Mi acercamiento personal a la cosmovisión de los pueblos tseltales Mayas de Chiapas me hizo muy receptivo a “la concepción del *ch’ulel*, el cual, según López-Intzin, es el corazón-alma-espíritu-conciencia que lo anima todo, que lo energiza todo. Según estos pueblos, todo ser tiene *ch’ulel*: ‘El ser humano, las plantas, los animales, los minerales, los cerros, los ríos y todo lo que existe en el universo tiene *Ch’ulel-ch’ulelal*. Por lo tanto, todo tiene su propio lenguaje y habla, siente, llora, su corazón piensa”. Sin embargo, y por hermosa que sea esta concepción



**Pie de foto.** Ruda de los jardines, Santa Ana Chapitiro, 2021

holística y “pagana”, no me parece que uno pueda acceder fácilmente a una forma de sentipensar cósmico como vivencia de unidad, comunión o fusión inmediata.

Creo entender la postura lacaniana según la cual “existe una escisión imposible de superar, y por tanto necesitamos de la estructura simbólica para relacionarnos con el mundo”, y comparto por otra parte la objeción del filósofo ambiental mexicano, Enrique Leff, para quien, observan los autores, “es imposible aspirar a una totalidad unificante que funda en una mismidad la materialidad del mundo y lo simbólico”: razón por la cual “es necesaria una ontología de la diferencia y una ética de la otredad”.

Y, en cuanto a la búsqueda de tal “otro camino”, me parece particularmente pertinente la referencia al pensamiento de Gilles Deleuze: “Para ello necesitamos decir, de la mano



múltiple. No hay más relación humana/naturaleza, y más bien podemos afirmar con el filósofo francés: 'No hay nada que sea Uno, nada que sea múltiple, todo es multiplicidades'. Postura que lleva los autores al planteamiento siguiente: "La propuesta que hacemos, siguiendo esta argumentación deleuziana, es salir por completo de los pares naturaleza y cultura, o ecosistema y cultura, y atender con radicalidad el fenómeno de las multiplicidades. Es decir, no partir de dos órdenes, de dos dimensiones, sino, desde el principio, de la multiplicidad que compone la vida. Esta alternativa, además, busca reactivar las subalteridades de la dominación patriarcal, y ponerlas en primer plano como son el cuerpo, los afectos, las sensibilidades y lo sagrado. El reto es hacer jugar las multiplicidades sin querer borrar las diferencias, y al mismo tiempo respetar la alteridad radical."

### 11.- ¿Volver a tocar tierra?

Si bien desde el primer momento de mi llegada a México, en 2005, supe con certeza que este salto del "viejo" al "nuevo" continente constituía uno de los cambios más importantes de mi existencia – de una ruptura sin marcha atrás –, todavía me habrá faltado cumplir con tres condiciones básicas para que me permita realmente *tocar tierra*.

La primera era, sin lugar a dudas, liberarme del imperio de la nostalgia. Hijo del Noreste de Francia, no he dejado de sentirme profundamente atraído, como bajo el efecto de alguna fuerza centrífuga, por los dos extremos opuestos que son el Sur y el Oeste; y son dos, las regiones de mi país con las que he establecido un profundo vínculo afectivo-ambiental: la Provenza y la Bretaña. Me fascinaron los paisajes, los olores, las luces y las noches de ambos; en ambos me apasioné por unas

de Deleuze (1973), que en realidad la oposición metafísica cartesiana no es entre lo Uno y lo Otro - lo humano vs. lo no-humano -, sino, entre lo Uno y lo múltiple, es decir, "la oposición entre algo que puede ser afirmado como Uno, y algo que puede ser afirmado como múltiple". Pero también el "detalle" que destacan, con razón, los autores: (...) "aquí está el detalle: lo humano no puede ser categorizado como 'lo Uno', dada la multiplicidad de mundos y cosmo-existencias (...) que pueblan la tierra.

No existe algo que podamos reducir a 'lo Humano', en singular, como si pudiéramos agrupar la diversidad simbólica en una categoría universalizable como bien lo ha denunciado la antropología ambiental." Añadiendo: "Y dado que menos aún podemos concebir 'la naturaleza' como una sola dimensión aglutinada en un solo dominio, en la medida en que por definición es múltiple, pierde sentido hacer cualquier tipo de oposición, así sea dialéctica, entre lo Uno y lo



tradiciones, una cultura y una lengua despreciadas, minorizadas y aplastadas por la lengua-cultura dominante y centralizadora; en ambos soñé poder vivir feliz. Más en ninguno percibí realmente una forma de arraigo tal, que se me viniera en la mente la idea de sembrar y cultivar.

Hoy día me doy cuenta más claramente que su principal atractivo no era su calidad de espacio terrestre, sino su apertura al mar: el corazón abierto de la Provenza queda para mi Marsella, de donde me embarqué varias veces para cruzar el Mediterráneo (hacia Córcega, Argelia, Túnez, Marruecos o Libia); y, de la Bretaña, puerta del Atlántico, las imágenes que me siguen habitando hasta la fecha son las de sus puertos, empezando por el de Saint-Nazaire (donde me tocó vivir mi primer año de vida profesional como profesor de francés), sede de los míticos Astilleros del Atlántico, en los que se construyeron los gigantescos paquebotes que se lanzaban hacia “las Américas”...

En este sentido, lo que, al emigrar, dejé atrás de mí, no son tierras sino Finisterres. Sin embargo, en los diversos países en los que tuve la oportunidad de viajar (fueron muchos) o de vivir (primero Marruecos y Libia, luego, bastante más tarde y duraderamente, México), nunca dejaba de sentirme exiliado, añorando mi cuna perdida, mientras, cuando regresaba a Francia, percibía cada vez más que me iba convirtiendo en extranjero en mi propio país: lo que me obsesionaba era así una sensación de doble exilio, esto es, de doble vínculo y por tanto de nostalgia propiamente inconsolable, que me impedía poder arraigarme, tanto de un lado del mar como del otro. Hasta que, después de una última tentativa de re-instalación en Francia, en 2016, tuve que enfrentar la evidencia: ya no había para mi lugar posible, ni tampoco deseable, en este país. La Francia de la

Comuna de París, del Tiempo de las Cerezas y de Mayo 1968, la Francia de los filósofos, de los artistas y de los utopistas, la Francia de la diversidad de cultivos, de culturas y de costumbres, la Francia de la impertinencia, del anticonformismo y de la resistencia, la Francia del humor, de la creatividad y de la alegría, la Francia de la generosidad, de la apertura y de la solidaridad, había desaparecido, aplastada por la Francia del cálculo, del conformismo, de la indiferencia, de la xenofobia, del odio hacia el otro. La Francia mía ya no existía – y era tiempo de ver que tal vez nunca había existido sino en mis sueños.

La segunda condición ha sido desprenderme de la ilusión de tener un

**Pie de foto.** Selva, Chiapas 2014





papel cualquiera que cumplir. Desde mis primeros años estudiantiles hasta los tiempos recientes, no he dejado de tener muy presente en la mente esta ilusión, para no decir obsesión, y de buscar las maneras más pertinentes de satisfacerla, sea mediante las formas tradicionales de militancia política o las formas, tal vez más innovadoras, de la acción artístico-socio-educativa (la última estando mi participación en la defensa y el cuidado del medioambiente y de la vida en la zona lacustre de Pátzcuaro). No pretendo renegar de la legitimidad, y tal vez la utilidad, de lo que he podido realizar a lo largo de mi carrera, y mis valores fundamentales se mantienen más firmes que nunca; sin embargo, lo que sí he llegado a poner en tela de juicio, es la significación oculta o lo que podría llamar la tonalidad de todo aquel activismo.



Estoy cuestionando hoy en día la forma de arrogancia ingenua, cuando no de paternalismo encubierto, que puede haber conllevado mi dedicación a unas causas ajenas (aunque se puedan afirmar universales), como el acompañamiento a jóvenes en dificultad, la defensa de los derechos educativos de los pueblos indígenas o la realización de unas intervenciones teatrales de calle sobre la problemática de la migración; y no puedo evitar preguntarme qué tanto el hecho de abrazar las necesidades y debilidades, reales o supuestas, de los demás, ha podido constituir una manera de *huir de las mías*. Sea lo que sea, no se trata de rechazar mis compromisos, sino de asumirlos, como necesidades propias, desde mi propio aquí y ahora, sin conservar la menor ilusión de tener un papel cualquiera que cumplir, la menor certeza de que mis acciones sirvan de algo, ni la menor pretensión de tener una forma cualquiera de recompensa (por lo menos simbólica) que esperar. Esta forma de des-ilusión me libera del peso engañoso del deber-hacer y me incita a re-ubicarme en el *estar*.

La tercera condición es que habré tenido, de alguna manera, que reconectarme con la generación de mis abuelos. Tal reconexión implica, antes que todo, una ruptura con el modelo de bienestar material y de éxito social heredado de mis padres, que corresponde globalmente al ideal de sociedad del consumo característico de lo que se llamó en Francia “las treinta Gloriosas” y en Alemania Nachkriegsboom (“boom post-guerra”): era de oro del capitalismo industrial, con un crecimiento económico nunca antes alcanzado en los países del “Primer Mundo” y una producción a bajo costo de una enorme y diversificada cantidad de bienes materiales, mientras empezaba a desaparecer el campesinado, y por tanto a borrarse el vínculo que durante siglos se había mantenido entre la mayor parte de la población francesa

La segunda condición ha sido desprenderme de la ilusión de tener un papel cualquiera que cumplir.



Un primer inventario amoroso de nuestro “tesoro verde” me permitió, con la debida ayuda, identificar cerca de 70 especies presentes (de las que yo desconocía casi la mitad antes de mi llegada a México): la acelga, la albahaca, el alcatraz

y el campo. Hijo y nieto de carniceros, mi padre se había desviado de la tradición familiar para estudiar el derecho y convertirse en magistrado; la carrera más deseable para mí era convertirme también en un intelectual, con todo lo que implicaba este modelo social, en términos de rechazo de las habilidades y prácticas manuales (significativamente, mi padre era incapaz de plantar un clavo, de cocinar o de manejar un carro), y hasta de altanera ignorancia hacia muchas de las realidades humildes que permitían satisfacer a las necesidades vitales: pues que las tiendas modernas rebosaban de mercancías, ya no era tiempo de preguntarse de donde provenían los alimentos...Tardé mucho en enterarme que tal modelo era, en realidad, profundamente mutilador, y que la parte más válida de mi herencia cultural no era lo que me transmitieron mis padres, sino lo que ellos mismos obliteraron de los suyos.

Muy probablemente habría más condiciones que identificar, pero tal vez algunos fragmentos de espejo roto se me quedaron, así como en el cuento de Andersen ocurrió al niño Kay, clavados en el ojo, impidiéndome discernir todos los elementos del paisaje. Lo cierto es que tuve, de una manera u otra, que caer de mi cielo, tal como cayó Ícaro, y romperme algunos huesos – por lo menos simbólicos - para volver a tocar tierra. ¿Y quién sabe si realmente esto ya ocurrió?

### 12.- Rue des Jardins, aquí y ahora

En enero del 2020, me tocó viajar con urgencia a Francia, ya que la salud de mi tía materna, de casi 94 años, se había degradado brutalmente al punto de necesitar su admisión en una residencia médica de ancianos. Me hospedé en su propia casa, en el 4 bis de la Calle de los Jardines, al lado de la que había sido la casa de su infancia, así como de la mía, y pude visitarla

cotidianamente hasta que, a mediados de marzo, se prohibieron las visitas por motivo de la pandemia de COVID 19. Un mes más tarde, el domingo de Pascuas, se murió mi tía en la soledad de un cuarto de hospital; no me permitieron presenciar la cremación de su cuerpo; apenas estuvimos siete personas presentes en la inhumación de sus cenizas; y, debido a la misma pandemia, no me fue posible regresar a México hasta el 10 de julio. Cuando finalmente llegué, literalmente volviendo del otro mundo, a mi tan anhelada casa de campo, a la orilla del lago de Pátzcuaro (en la que apenas había tenido la oportunidad de pasar los últimos meses del 2019), me volví a encontrar con un huerto-jardín en plena gloria, en el que se mezclaban, entre diversos frutales, las plantas y flores ya presentes antes de nuestra instalación y las que nosotros habíamos empezando a introducir; y me dediqué con pasión a cuidar y enriquecerlo, especialmente en su parte reservada a las plantas alimentarias, aromáticas y medicinales.

Un primer inventario amoroso de nuestro “tesoro verde” me permitió, con la debida ayuda, identificar cerca de 70 especies presentes (de las que yo desconocía casi la mitad antes de mi llegada a México): la acelga, la albahaca, el alcatraz, el anís, la arúgula, la borraja, la buganvilia, el cedrón, el cempaxúchitl, la chaya, el chayote, el chile, el chirimoyo, el cilantro, la ciruela, la citronela, la cola de caballo, la cola de zorro, la cuna de Moisés, el durazno, el ejote, el eneldo, el estafiate, el geranio, la guanábana, la guayaba, el huele de-noche, la hierbabuena, el higo, el hinojo, la hoja santa, la hortensia, el jazmín, el jitomate, la lavanda, la lechuga, la lengua de vaca, la lima, el limón, el limón real, el lirio, la manzana, la manzanilla, la margarita, la mejorana, el mil pétalos, la millonaria, el mirto,



la naranja, el níspero, la nochebuena, el nopal, el ojo de buey, la orquídea, el orégano, el perejil, la pitaya, la *Plectranthus tomentosus* o planta de Vaporub, el romero, la ruda, la sábila, la salvia, la succulenta, el tinguaraque, el tomillo, la toronja, el zacate limón, la zanahoria y la zarzamora.

Entre las diversas plantas que más felizmente habían crecido durante mi ausencia, se encuentra la ruda común, planta medicinal científicamente llamada *Ruta graveolens*, lo que significa “de olor fuerte”: tuve la curiosidad de indagar en cuanto a ella. Dicha planta tiene múltiples propiedades curativas, y, según he podido indagar, las comunidades indígenas recorren a ella desde tiempos remotos para el tratamiento de enfermedades o para alejar plagas que perjudican el cultivo; también es utilizada en rituales mágico-religiosos, para dar protección y limpiar a las personas de toda influencia de “malos espíritus”, del “mal de ojo” así como de los “malos pensamientos”, fortaleciendo el ánimo y las ideas positivas; además se considera un símbolo de perdón, en el doble sentido que quien la toma perdona a los demás y se perdona a sí mismo, olvidando los rencores y las

envidias a su prójimo. Cabe observar que su uso, tanto medicinal como mágico (si es que esta distinción tenga pertinencia), y su doble poder, tanto positivo o “benéfico” como negativo o “maléfico”, están documentados: en Europa desde la Antigüedad romana; está mencionada en la Biblia y aparece en la lista de las plantas cultivadas en los jardines de los monasterios en tiempos de Carlomagno; en la Edad Media se utilizaba para la elaboración de pociones de amor y entraba – con la salvia, la hierba buena, el romero, el ajeno, la lavanda, el alcanfor, la canela y el clavo – en la composición del “vinagre de los cuatro ladrones”, que supuestamente protegía contra la peste. Ahora bien, ocurre que entre los múltiples nombres populares (“hierba de las calles”, “ruda doméstica”, etcétera) que recibe la ruda en francés, figuran aquellos dos: “hierba de gracia” o herbe de grâce, y “ruda de los jardines” o RUE DES JARDINS.

Foto: Imagen de Pexels en Pixabay



### Epílogo

*Me queda un país por decirte  
Me queda un país por nombrar  
Se halla en lo profundo de ti  
No tiene presidente ni rey  
Se parece al país mismo  
Que yo busco en mi corazón  
Este es el país que amo  
Me queda un país por predecir  
Me queda un país por sembrar  
Amplio y bello como el mar  
Antes de ser descubierto  
No ocupa más espacio  
Que una brizna de hierba bajo el invierno  
Este es mi juego y mi caza*

Canción “Il me reste un pays” de Gaston Rochon y Gilles Vigneault (extracto), traducida del francés (Québec) por M. G. K.

### Referencias bibliográficas

- Aguilar Gil, Y.E. (2018). *Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía*. En: *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*. Madrid: editorial Biblioteca Nueva.
- Barros del Villar J. (2017). *La milpa, el generoso microcosmos que sostiene a México*. Más de México: <https://masdemx.com/2017/03/milpa-dieta-siembra-mexico-cultura/>.
- Bartra A. (2010). *De milpas, mujeres y otros mitotes*. *La Jornada del campo*, 17.04.2010.
- Bartra, R. (1992). *El Salvaje en el espejo*. México: ediciones ERA, UNAM.
- Braudel F. (1986). *L'identité de la France*. Paris: Arthaud-Flammarion ed.
- Byung-Chul-Han. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Carpio Benalcázar P. (2008). “El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional”, ALAI, <http://alainet.org/active/24609&lang-es>
- Casanova, G. y Klein, M. G. (2013). *El gesto y la huella. Una poética de la experiencia corporal*. Buenos Aires: Biblos editorial.
- Ceccon, Eliane. 2008. La revolución verde: tragedia en dos actos. *Ciencias* núm. 91, julio-septiembre, pp. 20-29.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. México: Ediciones Akal.
- Davenson H. (1946). *Le livre des chansons ou Introduction à la chanson populaire française*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière.
- De la Garza Camino M. y Nájera Coronado M. I. (2012). *Religión Maya*,



- Enciclopedia Iberoamericana de religiones. Madrid: Trotta edit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1977). *Rizoma*. Introducción. En: Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (pp. 9-32). Editorial Pre-textos.
  - De Rougemont D. (1945). *Amor y Occidente*. México: Editorial Leyenda.
  - Derrida, J. (2020). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Madrid: Amorrortu editores.
  - Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
  - Foucault M. (2007). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
  - Gaston R. y G. Vigneault. (s/f). Il me reste un pays. La Boîte aux paroles: <https://laboiteauxparoles.com/titre/82903/il-me-reste-un-pays>
  - Gardner, H. (2005). *Inteligencias múltiples: la teoría en la práctica*. Buenos Aires: Paidós.
  - Giraldo O. F. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. México: El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Veracruzana.
  - Juarroz, R. (1991). *Poesía vertical XII*. Buenos Aires: ediciones Carlos Lohlé.
  - Ibarra Vrska I. P. (2019). Agricultura regenerativa y el problema de la sustentabilidad. Aportes para una discusión. *Textual*, (74), 51-85. <https://doi.org/10.5154/r.textual.2019.74.02>
  - Klein, M. G. (Coord.) (1995). Dossier “Les théâtres de l’autre”. Gennevilliers: *Revue Théâtre/Public* 124-125.
  - Koning, H. (1992). *Colon. El mito al descubierto*. Bogotá: Arango editores.
  - Larrosa, J. (2006). Sobre la experiencia I. *Revista Educación y Pedagogía*, 18. Recuperado a partir de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/19065>
  - Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa edit.
  - Massieu Trigo Y. y Lechuga Montenegro J. (2002). El maíz en México: biodiversidad y cambios en el consumo. En: *Análisis Económico*, vol. XVII, núm. 36, segundo semestre. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
  - Mendras H. (1976). *Les sociétés paysannes, Éléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris: Armand Colin ed. y (1984). *La fin des paysans*. Paris: Babel ed.
  - Micarelli, G. (2018). Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los bienes comunes. *Revista colombiana de antropología*, 54 (2), 119-142.
  - Moore Lappé F, Collins, J, Esparza, L, Roset, P. (1998). *World hunger: 12 Myths*. Grove Press and Food First Books.
  - Odeh, L. (2010). A comparative analysis of global north and global south economies. *Journal of Sustainable Development in Africa*, 12, 338-348
  - Paoli, A. (2001). Lekil kuxlejal. Aproximaciones al ideal de vida entre los tseltales. *Revista Chiapas*, 12.
  - Sánchez Guevara, G. y Cortés Zorrilla, J. (2005). La semiosfera del maíz. *Entretextos*, 6, 1-13. Estudios Semióticos de la Cultura.
  - Schultz T. W. (1964). *Transforming traditional agriculture*. New Haven and London, Yale University press.
  - Todorov, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
  - Wilde, O. (1891). “The Fisherman and his soul”. *A House of Pomegranates*. London: James R. Osgood Melllvaive and Co.