

# LA INSURRECCIÓN EN CURSO<sup>1</sup>

Gustavo Esteva

## **Introducción**

- 1. Dispersión cotidiana rebelde**
  - a. Comer
  - b. Aprender
  - c. Sanar
  - d. Otras esferas
- 2. Más allá del desarrollo: el buen vivir**
- 3. El fin de una era y la alternativa comunitaria**
  - 4. El fin del capitalismo**
    - a. El espectro del capitalismo
    - b. La era de los sistemas
    - c. La tecnología
  - d. Clases, análisis de clase, organización de clase**
    - 5. Articulación y organización**
      - a. La lucha por la democracia
      - b. Los ámbitos de comunidad
      - c. La localización
      - d. La articulación pluralista
      - e. La constitución de los sujetos
        - i. La forma de regulación
        - ii. La reintegración de medios y fines
  - iii. El paso al descentralismo y la reconfiguración del poder**
    - iv. La función dirigente
    - v. Ritmo y violencia
  - 6. Naturaleza de la crisis**
    - 7. La ruptura**
      - a. ¿Qué hacer con la modernidad?
      - b. El papel de la abstracción
    - c. Postmodernidad y postmodernismo
- 8. Revuelta, rebelión, levantamiento, revolución**

---

<sup>1</sup> He incorporado en estas notas los comentarios de los asistentes a la presentación del tema el 30 de noviembre de 2010, en el auditorio del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, dentro del ciclo organizado por el Observatorio Latinoamericano de Geopolítica sobre la crisis de la sociedad capitalista y los caminos que se ensayan para su superación. Utilizo también fragmentos de previos ensayos y artículos.

## Introducción

Hace unos años el subcomandante Marcos usó una metáfora para describir lo que está ocurriendo. Sugirió que en el barco en que vamos todos “hay quien se dedica a imaginar que el timón existe y a disputar su posesión. Hay quien busca el timón, seguro de que se quedó en alguna parte. Y hay quien hace de una isla no un refugio para la autosatisfacción, sino una barca para encontrarse con otra isla y con otra y con otra...” (2003).

Quiero ampliar y profundizar esta metáfora y emplearla como marco de referencia de lo que quiero decir.

El gran barco atraviesa por una tormenta perfecta, la peor de todas. En el cuarto de máquinas se han reunido todos los dirigentes: políticos, científicos, financieros, intelectuales, activistas... En el rincón mexicano están todos: el Yunque, los carlos (Salinas y Slim), Hillary Clinton, Peña Nieto, la maestra, los chuchos, AMLO y sus asesores, los columnistas de *La Jornada*, los dirigentes del Partido Comunista Marxista-Leninista... Disputan intensamente entre sí sobre las decisiones a tomar y el camino a seguir. Tan ocupados están en el debate que no se dan cuenta que el barco se está hundiendo. Arriba, en cubierta, adonde se encuentra la gente, también hay disputa. No aparece el timón; como dice el sup, algunos creen que todavía existe y luchan entre sí para apoderarse de él. Otros, acostumbrados a las iniciativas individuales y confiados en sus propias fuerzas se lanzan al agua y empiezan a ahogarse. Los más, en pequeños grupos, en comunidades, descubren o fabrican botes y balsas y se lanzan a navegar, hasta que descubren que se encuentran en medio de un archipiélago y a sus playas se dirigen, para convertir cada isla en puente que les permita encontrar a otros. Desde ahí, tras observar apenados que el gran barco termina de hundirse con todos sus dirigentes, empiezan a construir un nuevo mundo en que quepan todas y todos.

Es posible aún que se desate una nueva era de expansión capitalista y desarrollo convencional. Produciría una devastación ambiental sin precedentes y la acostumbrada profundización de la desigualdad social, con el desplazamiento y marginación de grandes grupos. Sería impulsada por una alianza impía entre el gran capital transnacional y gobiernos de inclinación izquierdista, como los que han estado predominando en América Latina.<sup>1</sup>

Tal perspectiva es posible pero no probable. Puesto que ese proyecto encuentra creciente resistencia en los pueblos directamente afectados y en la base social, sólo podría llevarse adelante bajo condiciones de extremo autoritarismo, lo cual alteraría las correlaciones políticas de fuerzas y fortalecería la opción a la que quiero referirme. Quiero hablar de una insurrección que pocos han percibido: se realiza bajo nuestros ojos pero no logramos verla. Y quiero aventurar hipótesis atrevidas sobre su significado y sobre los inmensos riesgos en que ahora se encuentra.

## 1. Dispersión cotidiana rebelde

La recuperación de los verbos parece denominador común de las iniciativas que se están tomando desde la base social. La gente sustituye sustantivos como educación, salud o vivienda, que serían “necesidades” cuya satisfacción depende de entidades públicas o privadas, por verbos como aprender, sanar o habitar. Recupera así agencia personal y colectiva y habilita caminos autónomos de transformación social. Explorar lo que está ocurriendo en las esferas de la vida cotidiana en que esto ocurre muestra el carácter de la insurrección en curso.

### a. Comer.

Hemos llegado a un punto en que quien no tiene miedo al hambre –que acosa de nuevo a un número creciente de personas- tiene miedo de comer –dada la creciente conciencia de los ingredientes dañinos de los alimentos que se ofrecen en el mercado (Galeano:yorecomiendo. wordpress.com/.../el-miedo-global-de-eduardo-galeano-la-gran-orquesta-republicana/).

La gente está reaccionando. Persisten luchas reivindicativas que intentan modificar leyes y políticas gubernamentales para regular y detener las acciones del puñado de corporaciones que controlan ya el 80% del comercio mundial de alimentos e intentan controlar también la producción. Cada vez más, empero, el empeño toma otra dirección.

Ante todo, se está estableciendo una novedosa forma de conexión entre el campo y la ciudad, basada en antiguos precedentes, mediante la cual se crea una alternativa al mercado. Grupos de consumidores urbanos se asocian con productores y asumen juntos los riesgos y características de la producción. A veces, la relación se convierte en un nuevo ámbito de comunidad con amplias potencialidades. El diseño contemporáneo nació aparentemente en Alemania, pero se hizo epidémico en Estados Unidos como Community Supported Agriculture y en Canadá como Community Shared Agriculture. Existen ya decenas de miles de grupos de esta índole, que se complementan con la venta directa en las ciudades en espacios reservados para los productores y otras acciones impulsadas por organizaciones como Family Farm Defenders. Este tipo de relación, concebida para perder el miedo a comer, ha adquirido tal dinamismo que hasta WalMart intenta ya apropiársela. En México, al impulsar nuevas iniciativas en esa dirección se apela a menudo a la tradición cardenista, cuando las alianzas entre organizaciones campesinas y obreras se combinaron con las acciones de los primeros organismos reguladores de los mercados de subsistencias.

La producción de alimentos en las ciudades adquiere creciente importancia. El ejemplo más espectacular es el de Cuba. Empezó en el llamado periodo especial, por iniciativa ciudadana, cuando los cubanos descubrieron que tras 30 años de revolución importaban 70% de sus alimentos y todos los químicos requeridos en su agricultura enteramente industrializada. Hoy son campeones mundiales de la agricultura orgánica, su país es el único que cumple requisitos de sustentabilidad y en sus ciudades se produce más de la mitad de lo que consumen

sus habitantes urbanos. En Estados Unidos la acción se extiende a velocidad impresionante. En Detroit, ejemplo universal de fracaso del desarrollismo industrial, prosperan 900 jardines comunitarios, en su mayoría dedicados a la producción de alimentos. En México las prácticas al respecto recuperan muy antiguas tradiciones. Avanzan lentamente pero con solidez en la ciudad de México y otras grandes capitales, y se extienden con agilidad peculiar con empeños como la Red Autónoma por la Soberanía Alimentaria, creada en la ciudad de Oaxaca.

En el campo se amplía y profundiza la lucha por la tierra. A veces toma la forma de una reocupación relativamente silenciosa, más o menos clandestina, como la que permitió en los últimos años recuperar un millón de hectáreas en el Perú, y producir desde ahí, con prácticas tradicionales, 40% de los alimentos del país. Otras veces es una lucha espectacular, con resultados irregulares, como la de los campesinos sin tierra del Brasil, que han organizado uno de los movimientos sociales más interesantes del continente.<sup>2</sup>

En los últimos años esta antigua lucha experimentó una mutación política: se convirtió en ejercicio de soberanía popular al pasar a la defensa territorial y construirse como autonomía. Expresa la resistencia al agresivo intento de las corporaciones, respaldadas por los gobiernos, de conquistar el control de la tierra para la producción de alimentos u otros propósitos –desde la minería hasta el turismo de aventura o ecológico. El gobierno mexicano, por ejemplo, cedió ya alrededor del 8% del territorio nacional a corporaciones privadas nacionales y transnacionales que recibieron concesiones por 50 años para la explotación minera. Al otorgarlas, el gobierno adquirió la responsabilidad de desalojar esos territorios para ponerlos a disposición de las corporaciones. Conforme a los nuevos acuerdos internacionales, éstas pueden demandarlos si no lo hacen en los plazos establecidos, lo que les abre una nueva línea de negocio.

El Foro Nacional Tejiendo Resistencia por la Defensa de Nuestros Territorios, celebrado los días 17 y 18 de Abril de 2009 en San Pedro Apóstol, Oaxaca, ilustra bien lo que está ocurriendo. Representantes de una veintena de pueblos indios y campesinos señalaron en su declaración final que la reunión tuvo por objeto “tejer colectivamente nuestros esfuerzos, conocimientos y resistencias en la defensa de nuestros recursos naturales y territorio”, oponerse a los “grandes proyectos de ‘desarrollo’ e inversión y a políticas públicas que atentan contra nuestros territorios y recursos naturales” y profundizar los “procesos de organización local y regional” (<http://oaxacalibre.org/...ind.php?>). En ese mismo sentido se pronunció en octubre de 2009 la Comisión Internacional de Reforma Agraria Integral, en el marco de la Campaña Global por la Reforma Agraria que impulsa Vía Campesina. La Declaración de Quito estipuló que se habían reunido para analizar “la situación de la reforma agraria y la defensa de la tierra y el territorio”, culparon a la Revolución Verde y las políticas comerciales de la crisis de alimentos y el cambio climático, denunciaron cómo las grandes corporaciones contaminan los ríos y privatizan el acceso al agua y explicaron que los campesinos

se habían unido para luchar por la reforma agraria y defender sus territorios. (<http://viacampesina.org/.../index.php?>).

Entre los zapatistas, la defensa de la tierra ha sido una constante. Ante los continuos ataques paramilitares señalaron con firmeza: “No vamos a permitir que nos la vuelvan a quitar. La defenderemos para que nuestros hijos no tengan patrón ni sufran la humillación y desprecio”. El 25 de marzo del 2007 anunciaron la Campaña Mundial por la Defensa de las Tierras y los Territorios Indígenas, Campesinos y Autónomos en Chiapas, México y el Mundo. El arranque de esta nueva iniciativa contó con el acompañamiento de João Pedro Stedile, dirigente del Movimiento de los Sin Tierra, de Brasil, y Rafael Alegría, de la Campaña por la Reforma Agraria de Vía Campesina. “Llamamos a esta campaña mundial de apoyo mutuo entre pueblos rurales y otros pueblos que apoyan nuestros derechos y nuestras luchas por el derecho a la vida y la dignidad, a juntar nuestras fuerzas con otras”, expuso el Subcomandante Marcos en un acto celebrado en San Cristóbal de las Casas, en ocasión del reinicio de la segunda fase de La Otra Campaña. Una de las primeras acciones concretas de esta campaña mundial fue la elaboración de un documento en el que 202 organizaciones de 22 países y mil 104 personas de 40 naciones exigieron garantías para la posesión de la tierra en las comunidades autónomas de Chiapas, amenazadas con el inminente despojo de más de 5 mil hectáreas. La demanda fue respaldada por Vía Campesina y la Red Continental por la Desmilitarización de las Américas, además de organizaciones de trabajadores, campesinos e indígenas, de derechos humanos, centros de investigación, ambientalistas y grupos religiosos de muchos países.

Todas estas actitudes e iniciativas, como el lema adoptado en Quito: “Por la reforma agraria, por la defensa de la tierra y el territorio”, expresan un desplazamiento conceptual cada vez más relevante. Además de la tierra misma, se reivindica una forma específica de relación con ella, distinta a la impuesta por desarrollistas públicos y privados en los últimos 50 años. Constituye un ejercicio soberano de la voluntad colectiva que desafía las atribuciones y facultades de los gobiernos y se manifiesta en arreglos institucionales *de facto*: un creciente número de personas, sobre todo campesinos, controlan ya su territorio y se gobiernan a sí mismos, a su manera (Esteve 2005).

Todo esto puede enmarcarse en la idea de soberanía alimentaria según la define Vía Campesina, la organización de campesinos más grande de la historia, que agrupa ya a cientos de millones de ellos en más de cien países. Se expresa en términos simples: definir por nosotros mismos lo que comemos...y producirlo en nuestros propios términos. (Ver Declaración de Nyéleni, en [viacampesina.org/main\\_en/index.php?option=cum\\_content&task=view&id=47&Itemid=27](http://viacampesina.org/main_en/index.php?option=cum_content&task=view&id=47&Itemid=27)).

Dadas las condiciones actuales del mundo, por la medida en que una proporción muy grande de la población se ha rendido a las dietas y prácticas alimentarias impuestas por el capital y a su régimen productivo, pocas propuestas

hay tan radicales y complejas como esa concepción de la soberanía alimentaria, que transforma sustantivamente la búsqueda de autosuficiencia alimentaria.

**b. Aprender.**

El sistema educativo se halla en crisis: no prepara a la gente para la vida y el trabajo y margina a la mayoría. El principal producto del sistema escolar es desertores: 60% de los niños que ingresen este año a la escuela no podrán alcanzar el nivel que en sus países se considera obligatorio, lo cual significará discriminación permanente para ellos, al carecer de este nuevo tipo de pasaporte indispensable para circular en la sociedad moderna. Quienes aprenden a consumir esta nueva mercancía llamada educación y acumulan 20 o 30 años de horas nalga y sólidos diplomas no pueden conseguir empleo: nueve de cada 10 de los egresados de las universidades mexicanas nunca podrán trabajar en aquello que estudiaron. La crisis del sistema educativo se reconoce ya en todos los países y desde los años noventa tiene tanta visibilidad como la que hoy se da a la crisis financiera.

A pesar del fracaso evidente y bien documentado de la escuela y de la experiencia cotidiana de los daños que provoca persiste aún una lucha generalizada por “obtener educación”. Como la producción y distribución de esta mercancía estaba incluida desde el principio en el paquete de políticas de la era del desarrollo, una reunión de expertos de la UNESCO intentó en 1953 caracterizar el “déficit” en la América Latina. Su conclusión fue que el principal problema educativo en la región era la indiferencia e incluso resistencia de los padres a enviar a sus hijos a la escuela. Once años después los mismos expertos modificaron el diagnóstico: concluyeron que ningún país de la región podría satisfacer la demanda de educación. Había tenido éxito, y lo sigue teniendo hasta hoy, la campaña para convencer a los padres de enviar sus hijos a la escuela, pero no hay posibilidad alguna de atender sus exigencias, aunque el principal programa del Banco Mundial y de todos los gobiernos sea “educación para todos”.

La gente ha estado reaccionando. Estudiantes, padres y maestros intentan aún reformar el sistema educativo y cambiar desde adentro sus teorías y sus prácticas. Disputan ahí con los gremios enquistados en el sistema, con el Estado y con las corporaciones –todos los cuales intentan agresivamente configurarlo en función de sus propios intereses.

Igualmente, diversos grupos luchan, dentro y fuera del Estado y del mercado por impulsar formas de “educación alternativa”, en que se parte de la crítica de la educación dominante e incluso del sistema económico y político y se adoptan interesantes innovaciones pedagógicas, como las de Freire, pero sin llegar a criticar la idea misma de la educación (como ejercicio autoritario de control) y, sobre todo, a la sociedad que la necesita para reproducirse – una sociedad, la capitalista, en que la producción, distribución y consumo de esta mercancía es ya el sector más importante de la economía y el que absorbe mayor proporción de la población –en cada país y en el mundo entero.

Se extiende ahora un movimiento vigoroso que avanza en otra dirección. Las prácticas de aprendizaje autónomo y libre son cada vez más populares y el movimiento está generando sus propios arreglos institucionales, al margen, en contra y más allá del sistema. Tales prácticas, sustentadas en su propio aparato teórico, desbordan los marcos actuales, recuperan antiguas tradiciones de aprendizaje e introducen tecnologías contemporáneas en las formas de aprender y estudiar como actividades gozosas y libres.

Se trata de un movimiento peculiar. Es posiblemente el más grande del mundo, en términos del número de personas involucradas: quizás miles de millones. Pero es básicamente invisible y buena parte de quienes participan en él no se sienten parte de un movimiento social o político en el sentido convencional del término, aunque se entusiasman al encontrarse con otros como ellos, entablar relaciones horizontales y compartir experiencias. En general, están plenamente conscientes del significado de lo que hacen: viven a fondo la radicalidad de romper con toda forma de educación para aprender y estudiar en libertad.

Se ha hecho imposible lograr alguna precisión sobre calidad y cantidad en este movimiento. Una de sus formas es la llamada *free school*. Google reporta más de 500 millones de referencias, la mayor parte de las cuales se refiere a iniciativas en curso en alguna parte del mundo. Cosas semejantes ocurren con referencias como *learning communities* y otras expresiones semejantes que aluden a alguno de los aspectos de las experiencias actuales.

### c. **Sanar.**

El sistema de salud es cada vez más ineficiente, discriminatorio y contraproducente. Se empieza a documentar el efecto iatrogénico: médicos y hospitales producen más enfermedades que las que curan. Lo que causó gran escándalo, cuando Iván Illich publicó hace 40 años *Némesis médica*, se ha convertido ya en lugar común y experiencia personal generalizada. La producción, distribución y consumo de salud es el segundo sector de la economía en el mundo y el primero en cuanto al número de personas que se involucran directamente en él. La profesión médica y la industria de la salud han tomado posesión de todos los aparatos institucionales: elaboran las normas, las aplican y castigan a quienes las violan. Cada fracaso de esta dictadura profesional ofrece la oportunidad de fortalecerla y ampliarla. Y los fracasos se están multiplicando.

Como en el caso de la educación, se realizan innumerables esfuerzos para reformar el sistema. Igualmente, proliferan terapias alternativas que tratan de evitar los efectos más dañinos y las incompetencias del sistema dominante. Cada vez más, sin embargo, cunden iniciativas que desafían abiertamente al sistema mismo, rompen con las nociones dominantes de enfermedad, salud e incluso cuerpo y mente, al tiempo que nutren prácticas autónomas de sanación, recuperan tradiciones terapéuticas que habían sido marginalizadas y descalificadas por la profesión médica y habilitan formas de comportamiento más sanas y formas de

tratamiento más humanas, arraigadas en el hogar y la comunidad. Empiezan a tomar forma sus nuevos arreglos institucionales.

#### **d. Otras esferas**

**Habitar.** Se extienden aún los desastres que habitualmente acompañan los desarrollos públicos y privados y estimulan la proliferación de personas sin techo. Al mismo tiempo, se consolidan y fortalecen prácticas de autoconstrucción que definieron por mucho tiempo la expansión urbana, enriqueciéndolas con tecnologías contemporáneas. Docenas de “ciudades en transición” (*transition towns*) definen un intento radical de transformación de la vida urbana. Se extiende por todas partes el movimiento *okupa*, los empeños de regeneración barrial y la creación de nuevos ámbitos de comunidad. Proliferan luchas que traen a la ciudad la mutación política en el campo y crean coaliciones de defensa territorial –contra un aeropuerto, una nueva vialidad, desarrollos públicos y privados. Tienen a convertirse en semilla para instalar formas autónomas de gobierno. (Ver Hopkins 2008, Hern 2010). Forman parte de este movimiento las iniciativas tendientes a recuperar la auto-movilidad, a pie o en bicicleta, y resistir activamente la subordinación a los vehículos de motor.

**Intercambiar.** Aunque prosigue la Wal-martización del mundo y unas cuantas compañías extienden su capacidad predatoria causando toda suerte de daños, se amplía también una nueva era de intercambio directo que se realiza fuera del mercado capitalista. Prosperan no sólo los mercados en que productores y consumidores abandonan esa condición abstracta para practicar el trato directo entre personas, sino también las monedas locales, que operan como medios de pago y argamasa comunal.

**Saber y conocer.** Se están generando nuevos centros de producción de conocimiento fuera de los centros de investigación públicos o privados y de las instituciones universitarias convencionales. Se gestan en ellos nuevas tecnologías, basadas en innovaciones teóricas significativas, que reformulan la percepción del mundo e introducen nuevas metodologías para interactuar con él que cuestionan los paradigmas dominantes. Como sugería Foucault, ahí se fortalece y profundiza la insurrección de los saberes sometidos: se recuperan los contenidos históricos que habían sido enterrados o enmascarados dentro de coherencias funcionales y sistematizaciones formales; se revalora el saber que fue descalificado porque se le consideró incompetente, insuficientemente elaborado, ingenuo y jerárquicamente inferior al científico, un saber específico, local, regional, diferenciado; y se yuxtaponen y combinan saberes eruditos con memorias locales, para formar un saber histórico de lucha, lo que exige demoler la tiranía de los discursos globalizantes, con su jerarquía y con los privilegios que se derivan de la clasificación científica del conocimiento, que tiene efectos intrínsecos de poder.

\* \* \*

En todas las esferas de la vida cotidiana se manifiestan nuevas actitudes, bien arraigadas en sus contextos físicos y culturales, que prosperan dentro de

nuevos horizontes políticos, más allá de las ideologías dominantes y de los patrones convencionales. Tales iniciativas adquieren creciente visibilidad en la hora de la crisis, puesto que ofrecen creativas opciones de supervivencia y resisten con eficacia las políticas y proyectos dominantes.

Es cierto que muchas personas participan en estas iniciativas sin abandonar el individualismo dominante. No sólo contraen la actitud a sí mismas, para su propia satisfacción, sino que rechazan con firmeza su sentido social y político. Pero es igualmente cierto que incluso ellas empiezan a reaccionar contra el hiper-individualismo reinante, padecen sus consecuencias y se abren a otras en un intento de redefinirse en su condición social.

Este relato de lo que está pasando suscita algunas preguntas obvias. **¿Cuál es el carácter y alcance de esta insurrección? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Es realmente anticapitalista o resulta funcional para el régimen dominante y prolonga su agonía? ¿Por qué llamar insurrección a comportamientos que a primera vista son meras reacciones de supervivencia, a menudo desesperadas, sin articulación evidente entre sí?** Este ensayo es un intento apresurado y tentativo de darles respuesta.

## 2. Más allá del desarrollo: el buen vivir

Si hubiera una expresión capaz de recoger el sentido de los movimientos sociales que se extienden por América Latina sería la de buen vivir, la de la vida buena, usualmente complementada con la de mutua crianza (Apffel-Marglin, 1998; América Profunda, 2003; Chuji, 2009). Este énfasis genera toda suerte de tensiones y contradicciones con gobiernos de todo el espectro ideológico, que tienden a descalificarlos y criminalizarlos.

La definición de la buena vida, una esfera de imaginación y acción que pertenecía tradicionalmente a la sociedad civil, se atribuyó al gobierno en el moderno estado-nación, que usualmente la compartió con las corporaciones privadas y los medios, rindiéndola al capital.

En los últimos 50 años, a partir de que Truman acuñó la palabra 'subdesarrollo' para crear un emblema de la nueva hegemonía estadounidense, la empresa del desarrollo se realizó a partir de una definición universal de la buena vida asociada con la condición media de los habitantes de los países desarrollados y en particular los estadounidenses. Postulada como ideal universal, tal definición fue adoptada explícita o implícitamente hasta por los más recalcitrantes enemigos de Estados Unidos. Muy pronto resultó evidente que no era factible y sería ecológicamente insensato que todos los habitantes de las áreas que Truman llamó subdesarrolladas adoptaran esos patrones de vida. Sin embargo, aunque desde los años setenta se redujo con realismo la propuesta al compromiso de garantizar a todos la satisfacción de ciertas necesidades básicas, no se abandonó aquella definición universal de la buena vida en la construcción de las metas sociales e incluso en la definición de esas necesidades básicas. Esta orientación sigue determinando las políticas gubernamentales en todas partes, a pesar de las

diferencias ideológicas que en diversos países llevan a poner mayor énfasis en el mercado o en la iniciativa pública para la conducción de los asuntos sociales.

Estas actitudes se inscriben en una tradición típicamente occidental, orientada a la construcción de “un mundo” – con las más diversas banderas y pretextos (Sachs 2001). La agenda oculta del desarrollo sería una nueva forma de occidentalización del mundo, como expresión del punto supremo al que habría llegado la humanidad, llevada por la flecha del progreso. Desde hace años, sin embargo, la flecha está rota: la idea misma de progreso está madura para el museo (Sbert 2001). La homogeneización cultural asociada con el desarrollo encuentra creciente resistencia en todas partes. Como señalaron los zapatistas desde 1994, se trata ahora de construir un mundo en que quepan muchos mundos. En vez de seguir disolviendo pueblos y culturas para integrar a todos en un diseño universal y uniforme, se ha vuelto prioritario explorar formas de coexistencia armónica de los diferentes. Esta nueva actitud apunta a un horizonte político más allá del estado-nación, reformula el sentido de las luchas democráticas y recupera definiciones de la buena vida que surgen de centros autónomos de producción de conocimiento.

Es cierto que hasta los gobiernos que se oponen abiertamente a los paradigmas dominantes, como los de Bolivia, Ecuador y Venezuela, adoptan todavía el catecismo convencional del desarrollo y reprimen como herejes a los movimientos de base que lo desafían. Pero es cierto también que la resistencia cunde. Se ha hecho así posible someter a debate público un precepto central de la religión dominante: la meta del acelerado crecimiento económico. Cincuenta años de propaganda convirtieron este dogma de economistas en prejuicio general. Se sigue aceptando sin mayor discusión que es algo deseable, pero una corriente cada vez más vigorosa de pensamiento y acción cuestiona tan perniciosa obsesión y exige abandonarla. Es esto lo que buscan activamente, en todas partes del mundo, quienes han empezado a retomar el control de sus propias vidas, que habían rendido al mercado o al Estado. En México, una tasa negativa de crecimiento económico que fuera el resultado de iniciativas conscientes y no la consecuencia no prevista de la crisis financiera o de la incompetencia de las autoridades (como los malos manejos de 1982/83, el “error de diciembre” en 1994 o los diez años de PAN), se planteó públicamente desde los años ochenta como condición para vivir bien, con justicia y libertad, y actualmente toman ya forma movimientos por el decrecimiento.<sup>3</sup>

### **3. El fin de una era y la alternativa comunitaria**

Para apreciar debidamente todas estas iniciativas por el buen vivir necesitamos tomar en serio lo que Armando Bartra planteó al iniciarse este ciclo. Algo que duró 200 años sufre actualmente una enfermedad terminal. Vivimos una catástrofe civilizatoria que pone en riesgo la supervivencia de la vida humana.

Al hacerlo debemos prevenir una especie de cachondez apocalíptica que se ha puesto de moda. Se describe el fin del mundo con una especie de

excitación erótica. Se afirma con pasión el cambio climático o se le niega apasionadamente. No se toma en cuenta que ambas posiciones suponen arrogancia insoportable: implican que conocemos bien lo que pasa en el planeta y que sabemos cómo reacciona y, peor aún, pretendemos saber cómo arreglar el problema a escala global. Debemos abandonar la soberbia del supuesto pensamiento global (Berry 1991) y pensar desde la escala de los mortales ordinarios que somos. Lo que sabemos de cierto es que hemos adoptado comportamientos suicidas, que lo que estamos haciendo está mal y que debemos dejar de hacerlo. Eso es, por cierto, lo que empieza a hacer la gente.

El fin de una era exige abandonar el estilo de pensamiento en que hemos sido formados y reconocer que por 150 años quedamos atrapados en la disputa ideológica entre capitalismo y socialismo. Dejamos de pensar. Permitimos que la crítica radical del sistema existente se degenerara, conforme a ciertos supuestos socialistas. Perdimos capacidad de influencia en la política real y dos o tres generaciones de pensamiento. Hace 20 años, exploré con Teodor Shanin (2006) el desastre conceptual en que habíamos caído más o menos en los siguientes términos:

Si se crea la oportunidad de expresarse democráticamente, la mayor parte de la gente vota por cosas que para los buenos socialistas son preferencias pequeño-burguesas por el bienestar: un poco de pornografía, un poco de deportes – cosas como las que se expresan en periódicos populares y reflejarían lo que parece querer la gente. La solución elegida por los socialistas fue que una elite condujera a la gente hacia una mejor comprensión del problema. Esto parecía satisfactorio y era apropiado en cosas muy concretas y simples, por decidir de un solo golpe. Pero en las demás cosas, las elites inevitablemente se corrompen. La única manera de controlar esa corrupción es dejar de ser elite, abrirse a la gente, y entonces la gente trae al régimen de decisiones actitudes que resultan ética, estética y filosóficamente inaceptables. ¿Cómo escapar de este ciclo? La respuesta tradicional no busca salir de él y otorga a la elite el derecho absoluto: se trata del bien de la gente, se le ha dado el poder para que haga lo necesario por el bien de la gente, y debe usar ese poder para resolver todos los problemas. Ese fue por mucho tiempo el apotegma de los socialistas. Pero ahora sabemos que todas las elites se corrompen, que no ha habido un solo caso de una elite socialista que no se haya corrompido. ¿Radica entonces la solución en que no haya elites? ¿Que las masas se hagan cargo del asunto? Quizás no entendemos bien a la mayoría de la gente, que porta semillas de transformación de la sociedad, las cuales florecerán una vez que a la gente se le permita ejercer su voluntad por suficiente tiempo, sin que se le esté empujando de un lado para otro. Pero esto, como todas las cosas, debe ser enseñado – puede ser una creencia general, pero debe ser enseñado: populismo puro, el mejor populismo. Pero el populismo no funcionó, incluso el mejor populismo. Así es como llegamos a un desastroso vacío. Nos empantanamos.

Ese es un punto. El otro es el de las condiciones reales: el mundo se está cayendo a pedazos y quizá es el momento de venir con nuevas ideas. No estamos

en muy buenas condiciones, porque no hicimos la tarea por muchos años, como colectividad, pero este puede ser el momento de impulsar las nuevas ideas. Lo interesante es que, en vista de que echamos a perder nuestras relaciones con la ciencia, el progreso y el poder, estamos orillados a una situación muy peculiar, en que tenemos que ver hacia el pasado para encontrar respuestas sobre el futuro.

En ese contexto, cuando se nos exige reflexionar sobre cuestiones como los derechos y las libertades, llegamos naturalmente a la disyuntiva entre el individuo y la comunidad por la que se ha peleado en todas partes del mundo. A partir de convicciones serias sobre la libertad, rechazando a la vez el socialismo estatizado y el capitalismo individualista, se trata de olfatear las opciones en los movimientos sociales, en las perspectivas de la gente, y lo primero es reconocer que no tenemos una respuesta a la vista. Por muchos años la tuvimos. Hoy ya no está.

Cuando no se tienen alternativas es preciso crearlas. El socialismo fue una guía magnífica hasta para los que no eran socialistas: mostraba un camino, una posibilidad, planteaba con rigor la crítica de lo que estaba ahí. En otras generaciones la vista pudo ponerse con claridad en un punto a la distancia, en un horizonte preciso, para trazar el rumbo. Se tenía una alternativa. Pero ya no estamos ahí.

Algunos todavía creen encontrar en el capitalismo una alternativa. Pronto se desilusionarán. Con el progreso no se produjo mucho bienestar. Al contrario. Es interesante observar cuán cínico se ha vuelto ahora el capitalismo. Hace unos años tenía que ser reservado, disimulando mucho más los desastres que causaba. Hoy ya no. Sabemos ahora que las sociedades reales, que todavía tienen la forma de Estados nacionales, no puedan ser gobernadas con el capitalismo. Si se aplicara estrictamente el pensamiento neoliberal, dejando todo en manos del mercado, nadie podría sobrevivir — y menos que nadie el gobierno que pretendiese hacerlo. Esto plantea una oportunidad, a la vez que una amenaza. Si no se acepta el socialismo estatizado y no se puede gobernar con el capitalismo, la opción dictatorial queda abierta: gobernar por la fuerza y con el mercado es uno de los nuevos nombres del Apocalipsis.

Puesto que el Estado tiende naturalmente a ser injusto y arbitrario y contiene esta propensión autoritaria, debemos detenerlo, restringirlo: en la actualidad, esto es el punto de partida de toda posición política válida. Al explorar alternativas, hemos estado buscando modalidades para ejercer ese control, esa limitación del Estado, de una manera adecuada. Las comunidades aparecen entonces como una solución. Es cierto que las tomamos como alternativa porque no vemos otra, porque no logramos descubrir otra forma de poder alternativo capaz de restringir el poder del Estado. También, sin embargo, se está afirmando la convicción de que el futuro será, de algún modo, un hecho comunitario. El socialismo portaba un mensaje de comunitarianismo, pero se tradujo en colectivismo, estatismo y autodestrucción. Necesitamos un nuevo marco de

referencia teórico y conceptual que recoja seriamente esta perspectiva y reflexiones sobre sus tensiones y contradicciones así como las cuestiones de articulación.<sup>4</sup>

#### 4. El fin del capitalismo

##### a. El espectro del capitalismo.

Tomemos en serio también la bien sustentada hipótesis de que estamos en la fase terminal del capitalismo, que este modo de producción y de organización de la sociedad está llegando a su fin. Para que esa hipótesis sea útil en la lucha actual necesitamos combatir el espectro del capitalismo en cuya construcción hemos participado. Es cierto que la mentalidad propia del capitalismo contamina todas las relaciones humanas, hasta en la intimidad de las recámaras, pero es igualmente cierto que no todo es capitalismo.

La visión prevaleciente incluye rasgos como los siguientes:

- El capitalismo es el héroe poderoso y autosuficiente del desarrollo industrial, portador del futuro, el avance científico, la modernidad y la universalidad. (Es una imagen inaugurada por el *Manifiesto Comunista*).

- Representa el punto más alto de la evolución social: acaba con la escasez, las distinciones tradicionales, la ignorancia y la superstición.

- Existe como un sistema unificado, ordenado jerárquicamente, estimulado por el imperativo del crecimiento y gobernado por un ímpetu de reproducción.

- Integrado, homogéneo, coextensivo con el espacio social, el capitalismo es la economía unitaria conducida por la política y la regulación macroeconómicas.

- El capitalismo es una estructura de poder.

- Las organizaciones locales, los sindicatos o las regulaciones nacionales no pueden contener al capitalismo. La economía capitalista global es el nuevo reino de lo absoluto, lo no contingente, desde el cual se dictan o restringen posibilidades.

Adapto así términos de J.K. Gibson-Graham (1996), esa señora que son dos, tan aburridas como lúcidas, que en su libro sobre el fin del capitalismo avanzaron considerablemente en la necesaria tarea de dismantelar una versión cosificada del capitalismo que agobia a la tradición de izquierda. Su trabajo me permite saltarme aquí ese complejo argumento.

“Liberar la acción política de toda paranoia unitaria y totalizadora”, recomendaba Foucault (1983). En una lucha anticapitalista no podemos liberarla mientras se mantenga una visión del capitalismo que nos sumerge en esa paranoia unitaria y totalizadora, cuando se le percibe como un sistema unificado, homogéneo, que ocupa todo el espacio social y del que nada puede escapar. Sería omnipresente y casi omnipotente. Impulsada cotidianamente por todos los medios, esta visión paralizante se nutre con la idea de que ese sistema mundial sólo puede ser dismantelado **en su conjunto**. Por eso se requiere que los proletarios del mundo entero se unan: sólo su fuerza organizada, unificada, homogénea, podrá

derrotar a una entidad con esas características. Esta percepción, que viene de lejos, parece encontrar confirmación empírica en la llamada globalización.

La izquierda, educada en esa tradición teórica y esa práctica política, lucha continuamente contra un espectro...o pospone continuamente la lucha real contra el capitalismo, porque no ha conseguido hacerse de la fuerza que se requiere para enfrentar al gigante que su imaginación concibe. Esta postura descalifica toda realidad no capitalista, salvo cuando reconoce alguna condición pre-capitalista inevitablemente articulada al capitalismo y funcional para éste, y rechaza, como algo ridículo o pernicioso, toda lucha parcial contra el capitalismo y más aún la que pretende localizarse más allá del capitalismo.<sup>5</sup> Un supuesto realismo exige mantenerse dentro de ese narco e incluso construir alianzas con el capital nacional o transnacional.

Lo que importa para nuestro propósito es reconocer el capitalismo como un régimen económico caracterizado por determinadas relaciones sociales de producción, técnicamente descritas desde tiempos de Marx. En las sociedades en que ese régimen domina existen amplios espacios en donde no prevalecen tales relaciones sociales. Esos espacios autónomos –como las áreas bajo control zapatista- se encuentran acotados y afectados por el régimen dominante, pero son bolsas de resistencia desde las cuales se impulsa y organiza la insurrección en curso, como examino más adelante. En ellos, o en espacios bajo estricto control del régimen dominante, empiezan a generarse nuevas relaciones sociales.

#### **b. La era de los sistemas**

El fin del capitalismo no es necesariamente una buena noticia. Lo que se prepara en su lugar es aún peor.

A finales de los años sesenta y en los setenta Iván Illich mostró la contraproduktividad de todas las instituciones modernas y anticipó con lucidez profética su decadencia, que hoy resulta cada vez más evidente. Illich dedicó los últimos 20 años de su vida a advertirnos sobre el suicidio de la civilización actual y la forma en que se le estaba desplazando por otra, que mal podía llamarse civilización, a la que aludió como era de los sistemas, con una noción de sistema muy distinta a la de Wallerstein. No se animaba a describirla. Le parecía que sólo la imaginación distópica de Orwell había podido trazar sus rasgos en 1984.

Se nos ha estado transformando en subsistemas de sistemas que alguna vez fueron nuestras herramientas. Ahora sabemos que “cuando las herramientas sobrepasan una cierta dimensión y una cierta potencia su utilización lleva consigo la dependencia, la explotación y la impotencia”, y así “los hombres son puestos al servicio de las máquinas” (Illich 1973 en Esteva 1979). Esta tendencia objetiva, consecuencia no deseada de una evolución histórica, se ha estado combinando con el intento de quienes detentan poder económico y político en el régimen actual de retenerlo en la hora de la liquidación de éste, lo cual sólo parece posible bajo un ejercicio autoritario sin precedentes. No sería la continuación del capitalismo sino su negación autoritaria. Podríamos estar en la antesala de una forma enloquecida

de ejercicio del poder, peor que los fascismos de los años treinta, en un contexto en que política y policía se vuelven sinónimos (Comité invisible 2007).

Un ejemplo que se está volviendo cotidiano puede dar una idea del argumento. Si tenemos la desgracia de caer en un hospital moderno desaparecemos de inmediato como personas. Se elabora a partir de nuestros fluidos y pellejas un perfil estadístico abstracto que se compara con un perfil estándar igualmente abstracto. A partir de ahí se construye un síndrome (una enfermedad abstracta) y se aplica mecánicamente una prescripción estándar. No está en eso la catástrofe, en un procedimiento analítico que puede ser útil. Tampoco consiste solamente en que se nos reduzca a esa condición a cada paso: que se nos convierta en el pasajero 17B de un avión, en un número del seguro social, en uno más de la cola... La catástrofe se realiza cuando en vez de rebelarnos ante esa reducción brutal y reivindicar nuestra realidad como personas singulares asumimos como propia esa condición abstracta, la experimentamos como una manera natural de ser, e incluso la disfrutamos. Eso sería la era de los sistemas.

Cuando el gobierno teme a la gente hay libertad, señaló alguna vez Jefferson; cuando la gente teme al gobierno hay tiranía. Estamos en la transición. En todas partes del mundo gobiernos en pánico ante la insurrección que desafía en forma cada vez más abierta su poder intentan ampliar todas las formas de control de la población con los más diversos pretextos: el terrorismo, el narcotráfico, la salud. El circo de la gripe porcina podría ser visto como un experimento de control de la población.

La lucha actual, por tanto, no es sólo el paso de la resistencia a la liberación en relación con el capital, el cual puede abandonar el escenario de la historia en formas por demás violentas y destructivas. Es también y sobre todo una lucha para impedir que se establezca lo que se instala en su lugar y abrir otra opción.

### **c. La tecnología.**

Técnica es la herramienta que empleamos para ampliar y enriquecer nuestras capacidades. Puede tratarse de instrumentos o equipos, un martillo o una computadora, o de servicios e instituciones: el seguro social o el sistema electoral son herramientas sociales. Tecno-logía es la lógica, el nexo social y político, implícito en nuestras herramientas. El problema actual es que buena parte de las herramientas modernas se hicieron sistemas contraproducidos: con el auto-móvil perdimos movilidad autónoma y nos hicimos dependientes de un sistema complejo, que incluye vialidades, producción de automóviles y gasolina, su abasto, etc.; del médico y la clínica, como herramientas, pasamos a un sistema de salud que nos enferma y controla; del espacio común de aprendizaje pasamos a la escuela y el sistema educativo, que producen ignorancia y control social.

En las iniciativas que se están tomando puede constatarse una creciente conciencia de esta dimensión tecnológica. Cuanto mencioné en relación con comer, aprender, sanar o habitar supone claramente la recuperación de capacidades

autónomas mediante herramientas que respondan a nuestras intenciones y queden bajo nuestro control, en vez de someternos y ponernos a su servicio en un sistema.

Quiero referirme a una tecnología en particular que puede ser vista como símbolo y metáfora de la novedad sociológica y política que experimentamos.

Un tal Mr. Crapper inventó para la Reina Victoria, en el siglo XIX, el que conocemos como retrete inglés. Hasta los analfabetos reconocen hoy las letras WC. Es una tecnología que conserva su sello monárquico de origen y en sólo 50 años reformuló el medio urbano en todo el mundo.

Una de las razones de su popularidad y difusión casi universal es la ilusión de que resuelve el problema de disponer de los desechos humanos: jalo la palanquita y me lavo las manos, literal y metafóricamente. No me ocupo más del asunto. Se trata de una ilusión perversa. La mierda regresa pronto y llega hasta el ventilador. Es una tecnología que causa todo género de daños. Según muchos ambientalistas, es el mayor factor de contaminación: aire, agua, suelo, todo queda afectado. Genera un grave problema de salud pública. Un 40% del agua disponible para uso doméstico se destina a transportar caca. Al mezclar los tres maravillosos ingredientes, agua, orina y caca, se produce un coctel venenoso. Las costosas plantas de tratamiento que intentan separarlos a un costo insoportable producen H<sub>2</sub>O con químicos, algo que ya no es agua. Encima de todo esto, el sistema es profundamente injusto: sigue habiendo un sector de la población que no tiene acceso al drenaje ni cuenta con alternativas apropiadas, lo cual se convierte en pretexto de manipulación para el clientelismo político.

Existen alternativas tecnológicas que convierten el problema en solución. La que más se emplea en México, el sanitario ecológico seco, tiene inmensas ventajas económicas, sociales, políticas, sanitarias y ecológicas. Se regresa al suelo lo que es del suelo, produciendo magníficos fertilizantes orgánicos. Se reconoce el cuerpo humano como un dispositivo genial, que transforma alimentos para el hombre en alimentos para la tierra. El sanitario implica un ahorro personal y social espectacular, tanto en términos estrictamente económicos como ecológicos. Lo más importante, probablemente, es su implicación política: lo que significa separar el estómago de toda burocracia centralizada, pública o privada.

El drenaje sigue extendiéndose, a pesar de todo eso, por el interés de funcionarios, empresarios y desarrollistas en el negocio principal de la infraestructura urbana; por el desprestigio de algunas alternativas, causadas a menudo por su cooptación burocrática; y, sobre todo, por prejuicios largamente contruidos que definen nuestras percepciones. El WC es un hábito, una actitud, una forma de comportarse que se ha incorporado al propio ser en forma adictiva y hasta obsesiva.

Tecnologías como los sanitarios secos podrían resolver en poco tiempo, con autonomía, problemas de salud, económicos y ecológicos. Si su cordura contagiase a todos podríamos salir rápidamente de muchos atolladeros actuales.

Además de su valor específico, esta tecnología puede utilizarse como símbolo en una campaña ciudadana de transformación. Hace 200 años, el hecho de

que la coronación de los reyes se realizara con la bendición de la iglesia y como expresión de la voluntad divina era sostén fundamental de la monarquía. Por eso la separación de la iglesia y el Estado fue precondition de las sociedades democráticas. Hoy empieza a plantearse que la separación de la caca y el Estado es precondition de la emancipación. El sanitario seco y otras variantes simbolizan la capacidad autónoma de actuar sin depender de instituciones públicas o privadas, de aparatos centralizados. Es una metáfora eficaz de una nueva forma social de existencia, que amplía sustancialmente el “umbral de subsistencia autónoma” de la gente, lo que no implica, obviamente, desechar dogmáticamente otras herramientas que operen con otros marcos tecnológicos – por ejemplo para producir locomotoras.

#### **d. Clases, análisis de clase, organización de clase**

Para acotar el terreno de la lucha y el sentido de la insurrección en curso necesitamos apelar como nunca antes al análisis de clase.

Una de las más brillantes contribuciones de Marx fue su noción de clase social y su análisis de clase en las sociedades capitalistas. Hasta hoy, no parece posible entender adecuadamente lo que ocurre en el mundo real ni nuestra condición en él si no aplicamos con rigor ese análisis que heredamos de Marx.

La discusión sobre las clases sociales en el seno de la sociedad capitalista ha sido motivo de intenso debate. En los años setenta se reavivó una vieja controversia sobre la condición de clase de los campesinos, que los marxistas habían tendido a clasificar como pequeño-burgueses o hasta reaccionarios y subordinaban al proletariado industrial. Fue un debate que se realizó sobre todo entre marxistas y los clasificó como proletaristas, desproletaristas y campesinistas.<sup>6</sup> Los proletaristas planteaban que los campesinos se habían convertido en obreros agrícolas; Sergio de la Peña llegó a estimar que sólo quedaban 272 000 campesinos. Los desproletaristas, como Ernst Feder, sostenían que no se estaban convirtiendo en proletarios o cualquier cosa, porque estaban en proceso de extinción física. Los campesinistas sosteníamos que los campesinos eran una clase proletaria distinta a la de los obreros industriales y representaban una opción de vida que se volvía cada vez más relevante.<sup>7</sup>

Al tratar de profundizar en esa discusión, propuse en los años ochenta la categoría de TRADIFAS: trabajadores directos de la fábrica social, en la cual incluía a los campesinos, a los marginales urbanos y a otros muchos grupos de la sociedad moderna que no eran obreros industriales y cuya explotación por el capital no era tan evidente como en éstos. Marx anticipó que las relaciones sociales propias del capitalismo, que en su tiempo parecían aún encerradas en las fábricas, saldrían pronto de ellas hasta convertir al capitalismo en un sistema mundial. Ocurrió ya ese proceso. Al tiempo que evitamos ver en todo capitalismo, necesitamos reconocer que la sociedad moderna ha de ser vista como una fábrica social que produce para su reproducción, en cuyo seno se expresan múltiples y complejas relaciones sociales. Mi propuesta teórica (Esteva 1983) empleaba explícitamente

enfoques del marxismo autonomista de Harry Cleaver (1985). Dos de sus categorías, fábrica social y circulación de las luchas populares, parecen cada vez más pertinentes. Exploraba también la autovaloración de los trabajadores, el otro lado de las categorías de Marx, y las perspectivas revolucionarias del Marx tardío, descubierto por Teodor Shanin (1983).

Todos estos debates guardaban relación con distintas posiciones teóricas y políticas sobre la identificación de los actores de la transformación social y la forma de sus organizaciones. En ese marco puede examinarse la controversia sobre las organizaciones de clase. Al enfrentarse con los capitalistas, para disputar con ellos sobre sus condiciones, los obreros se han dotado de organizaciones específicas, como los sindicatos, que han desempeñado un papel fundamental para mejorar sus condiciones de trabajo. La cuestión crítica, en la circunstancia actual, no es tanto analizar la condición de clase de diversas personas o grupos dentro de la sociedad capitalista, lo cual está suficientemente discutido y en todo caso es indispensable. La cuestión se refiere al carácter de las organizaciones autónomas que no se plantean simplemente la disputa por el valor con los capitalistas en términos de sus “intereses de clase”, sino que tratan de impulsar su propio camino, más allá de la lógica del capital. Esto supone reconocer que las “organizaciones de clase” se constituyen en función de lo que el capital impone a la gente. Por su propia configuración, esas organizaciones se ven obligadas a bailar el son que el capital toca. Una organización que quiere ir más allá de la lógica del capital o en todo caso intenta obedecer a su propia lógica, no a la que se le ha impuesto, no tiene por qué atenerse a las definiciones de clase, lo cual no debe confundirse con el afán mercadotécnico de partidos y candidatos que convierten sus estructuras en saco de sastre y admiten por sus anchas puertas ideológicas a todo mundo y plantea una serie de cuestiones sobre organización y articulación, cuyo análisis se esboza más adelante.

En este marco cobra particular relevancia examinar el caso de los migrantes. Además de su condición de clase por su posición en el proceso productivo constituyen hoy una clase que desempeña un papel especial en el establecimiento de un nuevo autoritarismo. Por una parte, es útil aplicar con ellos análisis como los de Elías Canetti (en particular 1981) que usaron la “mentalidad de sobreviviente” en tiempos de crisis para explicar el ejercicio colectivo de discriminación que sirvió de base social a los fascismos de los años treinta. Por otra parte, necesitamos apelar al análisis de Agamben sobre el estado de excepción, porque los migrantes son en la actualidad el pretexto principal para establecerlo.

En las llamadas democracias de hoy, la soberanía del estado toma la forma policíaca. Este “derecho de policía” indica el punto en que el Estado ya no puede garantizar el cumplimiento de sus objetivos como Estado por medio del orden jurídico (Benjamin en Agamben 2001:90). Se organizan ahora operaciones de policía contra todo tipo de enemigos, en que resultan criminalizados no sólo los movimientos sociales sino categorías enteras de ciudadanos, comunidades completas e incluso grupos étnicos. La filosofía y táctica de esta forma de guerra es

simple: primero construimos al enemigo, lo diseñamos, transformamos en enemigo a quien manifiesta alguna identidad y dignidad que no ha sido concebida y autorizada por nosotros; luego lo atacamos, antes de que vaya a atacarnos, en forma preventiva.

Esta criminalización del enemigo puede volverse contra quienes la practican. En la actualidad, “no hay en toda la tierra un jefe de Estado que no sea en este sentido virtualmente un criminal...El soberano, que ha consentido de buen grado en presentarse con el carácter de esbirro y de verdugo, muestra por fin ahora su originaria proximidad con el criminal” (Agamben 2001:92).

Hace tiempo reconocemos estos rasgos criminales en nuestros gobernantes. Pero no queremos verlos en sus cómplices, en quienes apelan a la competencia democrática para sostener que todo estará bien cuando ellos queden a cargo del gatillo. Y nos resistimos igualmente a admitir que esta situación prevalece en todos los estados contemporáneos, incluso en aquellos en que los *lulas* han prevalecido sobre los *calderones* y se han convertido en fuente de esperanza para los despistados. Un grafito en la ciudad de México trató hace tiempo de recoger ese estado de ánimo: “Nadie es Marcos, todos somos Salinas”. La “izquierda” se convierte en la base social y la carta de legitimación de los centros de poder contruidos por la llamada derecha.

En estos años, México sigue la tendencia dominante en el mundo: categorías enteras de ciudadanos que no pueden ser integrados en el sistema político quedan expuestos a una guerra declarada, en el curso de la cual el estado de derecho se desmantela progresivamente. Se extiende ya a México la criticada Ley Patriota estadounidense, que Obama y un Congreso Demócrata han dejado intacta.

El estado de excepción que padecemos es la forma legal...de lo que no puede tener una forma legal: existe al margen de la norma, como suspensión de la ley. Giorgio Agamben ha mostrado que este dispositivo se ha convertido “en una de las prácticas esenciales de los estados contemporáneos, incluso los llamados democráticos”. Instalado en el centro del arco del poder, resulta ser “un espacio vacío, en que la acción humana sin relación con la ley se levanta frente a una norma sin relación con la vida... No es una dictadura...sino un espacio desprovisto de ley, una zona en que todas las determinaciones legales –y sobre todo la distinción entre lo público y lo privado- han sido desactivadas... La violencia gubernamental borra y contradice impunemente el aspecto normativo de la ley, ignora externamente la ley internacional y produce internamente un permanente estado de excepción, pero afirma que a pesar de todo está aplicando la ley”. Según Montesquieu, la venda sobre los ojos de la mujer que se emplea como símbolo de la justicia fue puesta para que no viera lo que ocurre durante el estado de excepción. No debe verlo. Es la negación misma de la justicia.

Según Walter Benjamin, los pobres han vivido siempre bajo un estado de excepción. La condición se extiende ahora a todas las clases sociales. No vivimos ya en un estado de derecho. Los migrantes, junto con los narcos y otras

bandas<sup>8</sup>, son cada vez más la clase de personas que permite legitimar el estado de excepción, en medio de la crisis, arraigando en la población la idea de que el creciente autoritarismo es indispensable para protegerlos...y que realmente los protege. La Ley Arizona fue rechazada por el presidente Obama pero la respalda 70% de los estadounidenses.

El análisis de clase, hoy, puede ser surtidor radical de novedades.

## 5. Articulación y organización

La insurrección en curso es un desafío al régimen político dominante, pero aparece en la forma de una rebelión dispersa sin articulación ni organización, lo cual requiere análisis detallado.

### a. La lucha por la democracia

Muchas personas, grupos y partidos luchan aún, en todas partes, por reformas en las leyes y las instituciones para mejorar el sistema de representación, pues hasta en los países de más sólida tradición democrática los ciudadanos son intimidados y manipulados durante las campañas electorales y las elecciones mismas están llenas de vicios.

Algunos de ellos buscan ampliar la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos y reducir las facultades discrecionales de los funcionarios, con instrumentos como la iniciativa popular, el referéndum, el plebiscito, la revocación del mandato, el presupuesto participativo, la transparencia y rendición de cuentas, la contraloría social y otros instrumentos de la que se acostumbra llamar democracia participativa.

Estos empeños, sin embargo, se enfrentan a una crítica creciente. En el mundo real, el modelo democrático ha sido siempre elitista: asegura la reproducción de minorías autoelegidas. En una democracia, **una pequeña minoría decide por los demás**: es **siempre** una minoría del pueblo y casi siempre una minoría de los electores quien decide qué partido ejercerá el gobierno; una minoría exigua promulga las leyes y toma las decisiones importantes. La alternancia en el poder o los contrapesos democráticos no modifican ese hecho.

La construcción de las formas democráticas modernas fue sin duda un triunfo popular: reivindicó para el pueblo la soberanía y el poder que se atribuían a los reyes. Dada la retórica dominante, es útil recordar que Marx realizó la defensa más radical de la democracia:

En la monarquía, el conjunto, el pueblo, se encuentra subsumido bajo una de sus formas particulares de ser, la constitución política. En la democracia la constitución **misma** aparece sólo como **una** determinación, a saber, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia la constitución del pueblo. La democracia es la solución al **acertijo** de todas las constituciones. En ella, no sólo **implícitamente** y en esencia sino **existiendo** en la realidad, se trae de nuevo la constitución a su base

real, al **ser humano real**, al **pueblo real**, y se establece como acción del **propio** pueblo (Marx y Engels 1975, 29).

El propio triunfo popular, sin embargo, forjó una nueva mitología política, ahora dominante, en cuanto a la capacidad de las mayorías electorales de orientar la acción política y determinar su resultado. En el momento actual, el cinismo, la corrupción y el desarreglo a que han llegado gobiernos y partidos en las sociedades democráticas, así como la continua inyección de miedo, miseria y frustración que se aplica a sus súbditos, han creado la necesidad de replantearse los fundamentos de las instituciones dominantes, evitando lo que parece constituir un nuevo "fundamentalismo democrático" (Archipiélago 1992). Nuestra "transición" no puede reducirse a evitar que el sistema electoral tenga la inequidad de 1994, reconocida hasta por su principal beneficiario, o a reducirla a la alternancia. Exige construir de otra manera la sociedad en que ese régimen formal opera, antes que rendirse a él como si fuera solución para todos los males.

Las principales corrientes políticas de México coinciden en que tanto la transición actual como su resultado deben ser democráticos. Pero este consenso aparente no permite llegar muy lejos. El ideal democrático es hoy universal e indiscutible, pero desdibujado. Estar por la democracia carece ya de significado preciso y da lugar a posiciones muy distintas. Para plantear el contenido y la forma de un nuevo pacto social necesitamos tener claridad sobre las concepciones de democracia que se están enfrentando.

La democracia representativa o formal nunca ha ejercido particular atracción para la mayoría de los mexicanos. El breve episodio democrático de la República Restaurada, en el siglo XIX, les resultó catastrófica. Madero detonó la Revolución, pero sus bases sociales se sintieron pronto traicionadas por su efímero mandato. Pocos se engañaron sobre el carácter de los regímenes emanados de la Revolución, a pesar de su capacidad de movilización de las masas e incluso por ésta. Esta postura no es signo de insuficiente politización sino de lo contrario: refleja una experiencia vivida y reflexionada. La mayoría no observa, en su vida cotidiana, los beneficios atribuidos al régimen democrático, y los debates técnicos para perfeccionarlo le resultan casi siempre incomprensibles. Para muchos, el sufragio es solamente uno más de los asuntos a negociar con el Estado y sus representantes para resolver predicamentos específicos. Quienes participan en la actividad política partidaria, sin hacer de ella un medio de vida o promoción personal, mantienen serias reservas sobre su sentido último y su eficacia, salvo para objetivos de muy corto plazo: conseguir el agua potable del pueblo o del barrio, tener acceso a un programa gubernamental, deshacerse de un cacique o funcionario particularmente opresivo...

Esa postura de las mayorías sociales refleja también una conciencia cada vez más clara. Se niegan a sustituir el ejercicio directo del poder, en barrios y pueblos, por la ilusión vana de controlar a un poder opresor mediante la agregación estadística de sus votos. Luchar hoy por la democracia significa para mucha gente enfrentarse al autoritarismo del régimen, pero no para rendirse a una

ilusión formal, sino para ampliar, fortalecer y profundizar los espacios en que la gente aún puede ejercer su propio poder.

Para buena parte de los mexicanos, democracia significa **poder del pueblo**. Esta percepción no es una versión simplista del discurso sobre la democracia. Capta su esencia. **Poder del pueblo** es la traducción al español de la palabra griega democracia, de **demos** -el pueblo, la gente, el ámbito de comunidad- y **kratos** - fuerza, poder (Oxford English Dictionary, Gómez Silva 1993 y Lummis 1996, 7).

Para quienes forman el "pueblo", democracia es asunto de sentido común: que la gente común gobierne su propia vida. No se refiere a una clase de gobierno, sino a un fin del gobierno. No trata de un conjunto de instituciones, sino de un proyecto histórico. Con la palabra democracia, para el hombre ordinario, no se plantea "un" gobierno específico, con una forma determinada, sino los asuntos de gobierno. No se alude a las democracias existentes o en proceso de construcción, con o sin adjetivos, sino a la cosa misma, a la democracia, al poder del pueblo.

Esta noción de democracia se distingue de la formal y de otras concepciones políticas. No corresponde, por ejemplo, a la expresión que define la democracia como "gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo". En el discurso de Lincoln, en Gettysburgh, en que esa frase nació, no aparece la palabra democracia. Lincoln se refería a un conjunto de instituciones gubernamentales que han de dar poder al pueblo, no a un pueblo que lo posee. Para Lincoln mismo, la Unión no era una democracia. "Construyó su famosa expresión sólo para aclarar esta distinción: las instituciones del gobierno no eran la manzana dorada de la libertad, sino el marco plateado con el cual (acaso) sería posible proteger la manzana." (Lummis 1996, 24).

Esta noción tampoco equivale a la llamada "democracia directa". Tal expresión alude, unas veces, a un régimen que **antecedió** a la democracia moderna, por lo que se le descarta, aduciendo que acaso funcionó en la antigua Atenas, pero no caracteriza a ningún estado moderno ni es factible que funcione en él (Mayo 1960, 58). Otras veces, se le asocia con prácticas como el referendun y la revocación del mandato y se le considera un mero **complemento** de la democracia representativa (Cronin 1989). Esos sentidos no corresponden a la noción a que me refiero. Sus teorías y prácticas son distintas a las de la democracia ateniense, a pesar de algunas semejanzas formales. Y tampoco es un apéndice de la democracia formal. Trata de otra cosa.

La llamo aquí "democracia radical". La expresión no se ha empleado mayormente en México, pero recoge bien experiencias y debates populares. Quienes se llaman a sí mismos "demócratas radicales", además, expresan con precisión su contenido. Uno de los más destacados exponentes actuales de esta corriente señala: "Democracia radical significa democracia en su forma esencial, en su raíz; significa, con bastante precisión, la cosa misma." Y agrega:

Desde el punto de vista de la democracia radical, la justificación de cualquier otro tipo de régimen es como la ilusión de la nueva ropa del emperador. Aún la gente que haya perdido su memoria política...puede todavía hacer el

descubrimiento de que la verdadera fuente del poder está en ellos mismos. Democracia es **la radical**, la raíz cuadrada de todo poder, el número original del que se han multiplicado todos los regímenes, el término raíz del que se ha ramificado todo el vocabulario político...Es el fundamento de todo discurso político...Concibe a la gente reunida en el espacio público, sin tener sobre sí el gran Leviatán paternal ni la gran sociedad maternal; sólo el cielo abierto -la gente que hace de nuevo suyo el poder del Leviatán, libre para hablar, para escoger, para actuar (Lummis 1996, 25-27).

Es una noción omnipresente en la teoría política y el debate democrático y a la vez peculiarmente ausente: se flirtea con ella y se le esquivo, como si nadie se animara a abordarla a fondo y de principio a fin; como si fuera demasiado radical o ilusoria: lo que todo mundo busca pero nadie puede alcanzar.

La teoría democrática convencional opera un deslizamiento conceptual que traiciona y distorsiona la raíz de la democracia como poder del pueblo. En las definiciones de democracia, se describe una **forma** de gobierno y un conjunto de instituciones en que el poder del pueblo se transfiere continuamente a éstas, que quedan en manos de una pequeña minoría. Estar conscientes de ello no es necesariamente un argumento contra la democracia, ni siquiera la formal, pero afirma el derecho de la gente a no ser gobernada contra su voluntad y a no tener que comulgar, además, con ruedas de molino (Archipiélago 1992).

El sentido básico de la democracia radical se finca en el rechazo a estos deslizamientos conceptuales y políticos: se trata de que la democracia lo sea realmente, que exprese el **poder del pueblo** en el ejercicio mismo del poder, no sólo en su origen o constitución. No es un **regreso** a un estadio anterior. Aunque tiene sus raíces en una variedad de tradiciones, expresa la lucha de pueblos que han vivido bajo diversos gobiernos, más o menos despóticos o democráticos, que han observado críticamente la forma en que esos gobiernos se corrompen cada vez más, y se muestran decididos a emprender acciones que modifiquen radicalmente esa situación. Buscan ahora vivir en el "estado de democracia": mantener en la vida cotidiana esa condición concreta y abierta.

La condición democrática se mantiene cuando el pueblo adopta la forma social de existencia en que eso es posible, o sea, cuando se dota de cuerpos políticos en que pueda ejercer su poder. No existen opciones claras al respecto, pero al buscarlas se consolida cada vez más el empeño por poner las luchas por la democracia formal y la participativa al servicio de la democracia radical (Lummis 1996, Calle 2008). Esto implica poner el énfasis en lo que la gente puede hacer por sí misma para mejorar sus condiciones de vida y transformar sus relaciones sociales, más que en la ingeniería social y los cambios legales e institucionales. La democracia radical puede emplear la democracia formal como paraguas político durante la transición y la democracia participativa como adiestramiento para los sectores urbanos más individualizados, en el marco del intento de reorganizar la sociedad desde su base. Pero esta lucha abandona la obsesión por la "toma del poder", a través de elecciones democráticas o por la llamada "vía armada", al

concentrarse en el desmantelamiento progresivo de la maquinaria estatal y la creación de nuevos arreglos institucionales que la hagan innecesaria.

#### **b. Los ámbitos de comunidad**

Desde la década de 1980 muchos campesinos, “marginales” urbanos e intelectuales desprofesionalizados han tratado de desconectarse cada vez más de las instituciones dominantes y de impedir que sus eslabonamientos con ellas, aún indispensables, perturben excesivamente sus ideas, esperanzas y proyectos. Esta transformación social profunda comenzó a ser llamada la revolución de los nuevos ámbitos de comunidad (Esteva 1998). A ella se refirió Iván Illich en 1982, en *El género vernáculo* (p. 25).

*Commons* es una antigua palabra en inglés...(que) se refería a aquella parte del entorno que estaba más allá del umbral de un individuo y fuera de su posesión, pero sobre el cual, no obstante, la persona tenía un derecho reconocido de uso, no para producir mercancías sino para la subsistencia de sus congéneres. Ni la naturaleza salvaje ni el hogar son parte de los ámbitos de comunidad, formados por la parte del entorno sobre la cual el derecho consuetudinario exige formas específicas de respeto de la comunidad... Quienes luchan por preservar la biosfera y quienes, al rechazar un estilo de vida caracterizado por el monopolio de mercancías sobre actividades, recobran palmo a palmo la capacidad de existir fuera del régimen mercantil de la escasez, han comenzado recientemente a coaligarse en una nueva alianza. El único valor que comparten todas las corrientes de esta alianza es el intento por recobrar y ampliar, de alguna manera, los ámbitos de comunidad. Esta realidad social emergente y convergente fue denominada el ‘archipiélago de la convivencialidad’ por André Gorz... Un obstáculo intelectual de importancia a la formulación común de la nueva reivindicación de los ámbitos de comunidad es la constante tendencia de filósofos, juristas y críticos sociales a confundir los términos *ámbitos de comunidad* con los *servicios públicos* de la era industrial.

Estas observaciones de Illich son marco teórico apropiado para examinar los procesos de los años ochenta y noventa, que fueron llamados *commonism* en la primera década del nuevo siglo (Dyer-Witthford 2007).

La Cumbre de la Tierra, en 1992, en Río, fue la suprema consagración de la moda Brundtland y el principio de su fin. Al adoptarse oficial y universalmente el evangelio del “desarrollo sostenible” se hicieron evidentes las contradicciones inherentes al término. En Río se empezaron a manifestar también nuevas iniciativas. El equipo de la prestigiada revista inglesa *The Ecologist* recorrió el mundo para identificarlas y caracterizarlas. Descubrió que su común denominador parecía encontrarse en la recuperación y regeneración de los *commons*. El equipo ofreció el marco histórico de referencia apropiado para examinar el fenómeno. Puso el acento en su cercamiento, que marcó el principio de la sociedad industrial y el capitalismo y caracterizó después a todas las formas del colonialismo predatorio. El equipo describió también cómo las fuerzas económicas dominantes

en la actualidad siguen el mismo patrón, con la concomitante destrucción de culturas y ambientes. Y el equipo describió la manera en que las iniciativas de la gente resisten el cercamiento y luchan por recuperar y regenerar sus ámbitos de comunidad y por crear otros nuevos (*The Ecologist* 1993).

No existe una palabra que pueda recoger apropiadamente la diversidad de luchas sociales actuales en América Latina que intentan constituir, en la base social, nuevas formas de vida y de gobierno. Del mismo modo que *commons* es un término genérico para una variedad de formas sociales, comunidad o ámbitos de comunidad son expresiones formales a las que no puede reducirse la inmensa riqueza de las organizaciones sociales incluidas en esos términos. El ejido español no es idéntico al *commons* inglés, ni a los regímenes comunales pre-hispánicos, ni al ejido mexicano actual, inventado en la Constitución de 1917, hecho realidad en la década de 1930 y reformulado a partir de 1992. Menos aún caben en ella ciertas novedades contemporáneas, que han empezado a denominarse “nuevos ámbitos de comunidad”, *new commons*. Todas estas formas, algunas como actualizaciones de antiguas tradiciones y otras auténticas creaciones contemporáneas, se hayan más allá del umbral de lo privado pero no se definen como públicos. Son lo contrario a espacios de circulación, pero no consisten en meros refugios colectivos o cotos de caza. No son formas de propiedad o tenencia de la tierra. Son entresijos de hombres y mujeres en que el libre encuentro de maneras de hacer las cosas, de hablarlas y de vivirlas –arte, *tecné*– es expresión de una cultura al mismo tiempo que oportunidad de creación cultural. Sus límites precisos (sus contornos, sus perímetros) así como sus ataduras internas (sus camisas de fuerza) son territorios insuficientemente explorados. Están adquiriendo creciente importancia en las iniciativas que van más allá del desarrollo (Esteva 1992). Desde hace dos décadas la Sra. Ostrom (1990) ha intentado llamar la atención sobre ellas. Su Premio Nobel de Economía puede contribuir a darles mayor visibilidad, aunque ella avanza en sentido contrario al de la historia y por eso le dieron su premio.

Vale la pena detenerse por un momento en la alusión al ejido. La palabra, del latín *exitus* (salida), designaba en la España del siglo XVI el terreno a la salida de los pueblos que los campesinos usaban en común. Los españoles no lograban apreciar la complejidad de los regímenes comunales diversos que encontraron en nuestro continente a partir de 1492 y pensaron que eran como sus ejidos. Cuando los pueblos indios empezaron a reclamarlos, se dirigieron a la Corona Española en términos que ella pudiera entender: exigieron el reconocimiento de sus “ejidos”. Lo lograron en alguna medida: al final del periodo colonial llamaban “repúblicas de indios” a los 15 millones de hectáreas en que los pueblos indios se gobernaban a sí mismos, aunque sometidos a la explotación colonial. El término pegó. Al cabo de un siglo de independencia, cuando los pueblos se levantaron tras el despojo de cuanto habían logrado recuperar en el periodo colonial, adoptaron un lema común: la recuperación de los ejidos, que luego se convirtió en tierra y libertad.

Viene a cuento una descalificación habitual de esos empeños. Womack empezó su famoso libro sobre Zapata con las siguientes palabras: “Esta es la

historia de unos campesinos que no querían cambiar y por eso hicieron una revolución” (1975). Es una frase elegante y espléndida... pero torcida y ciega, tan ciega y torpe como la que ahora se emplea para descalificar a los nuevos zapatistas o a la insurrección en curso. Aquellos campesinos tenían una voluntad radical de cambio: no querían seguir siendo peones de las haciendas, atrapados en un trabajo semi-esclavo, y al liberarse de esa condición buscaban recuperar sus formas propias de vida y de gobierno, recuperar sus “ejidos”.

Una descalificación semejante se practica contra las iniciativas políticas que parten de las sociedades llamadas “tradicionales” y no se ajustan a los patrones convencionales. Se les presenta como un impulso irrelevante, condenado al fracaso, de naturaleza conservadora, que pretende dar marcha atrás al reloj de la historia. Una de las mejores tradiciones de esas sociedades es la de cambiar la tradición de manera tradicional. Esto les permite ajustarse dinámicamente a las condiciones cambiantes y a la innovación sociológica y política...sin dejar de ser lo que son. Ninguno de los pueblos indios de México es como era hace 500 años. No poseen las instituciones que tenían. Pero siguen siendo ellos mismos y desde esa condición, no como peones del capitalismo, empacan el mañana en el presente. Dos intelectuales indígenas, Jaime Martínez Luna, zapoteco, y Floriberto Díaz, mixe, acuñaron independientemente, cada quien por su lado, el término comunalidad para compartir con otros su manera de ser y mostrar cómo, desde ella, organizaban su resistencia y sus procesos de transformación de un modo de vida que sigue siendo suyo y está siempre abierto a la interacción con otros.

Las diversas formas de organización que pueden englobarse en el término genérico ámbitos de comunidad son actualmente espacios de resistencia e insurrección que anticipan la forma de la sociedad por venir.

### **c. La localización**

Para aludir a las formas de articulación y organización que a mi parecer están emanando de la base social he estado empleando el término localización, que expresaría una alternativa a la globalización y a la vez al localismo.

Para resistir colonización y desarrollo, toda suerte de comunidades se pertrecharon en su tejido social y construyeron muros culturales y políticos de contención para aislarse de los impulsos destructivos que les llegaban de afuera. Tal resistencia las hizo localistas y a veces fundamentalistas y autoritarias, dogmáticas.

Desde hace tiempo los localismos enfrentan iniciativas internas que intentan abrirlos. En la actualidad, además, ningún localismo parece capaz de resistir las fuerzas globales disolventes y homogeneizantes. En vez de rendirse a esa presión, la gente está reaccionando con la localización: se aferran como nunca a sus propias raíces, a sus territorios físicos y culturales, conscientes de que las promesas de la movilidad son cada vez más ilusorias y destructivas. Al mismo tiempo, lejos de encerrarse en cualquier forma de localismo, se abren a otros como ellos en amplias coaliciones de descontentos, tanto para el ejercicio de mutua

solidaridad ante amenazas específicas como para la concertación de empeños de interés común.

#### **d. La articulación pluralista**

El Congreso Nacional Indígena adoptó una fórmula experimentada ampliamente en Oaxaca para adoptar principios organizativos apropiados cuando se trata de articular una variedad de formas de existencia social sin caer en el verticalismo, burocratismo y autoritarismo que parecen inevitables en aparatos centralizados homogeneizadores. “Somos asamblea cuando estamos juntos, red cuando estamos separados” es un principio que permite mantener la autonomía de comunidades y grupos diferenciados y al mismo tiempo concertar acuerdos.

Esta fórmula corresponde a una actitud que caracteriza cada vez más a los movimientos sociales y se ha expresado como la política de un NO y muchos Síes, que unifica a los descontentos que rechazan algo -una obra, un gobernante, una política, un régimen...- al tiempo que reconocen y celebran la pluralidad de proyectos e ideales de cuantos participan en el movimiento, o sea, dan una forma política eficaz a la pluralidad real del mundo.

Esta nueva actitud supone abandonar el universalismo convencional, sin caer en el relativismo cultural. Expresa prácticamente, con base en tradiciones autóctonas y experiencias centenarias de resistencia y liberación, lo que Raimón Panikkar (1993, 1995) conceptualizó como pluralismo radical. Tal postura reconoce la existencia de invariantes humanas, pero no de universales culturales. Al aceptar la diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos y admitir que ninguna persona puede representar la totalidad de la experiencia humana, asume la relatividad cultural (no el relativismo): cada cosmovisión es relativa a su contexto y nadie puede tener una visión completa y absoluta de la realidad.

No parece realmente factible que el régimen del estado-nación admita el pluralismo radical. Se constituye formalmente como pacto de individuos homogéneos (no personas[nudos de redes de relaciones concretas]/comunidades diferentes), reclama soberanía cabal sobre todos ellos y se basa en la violencia (su monopolio atribuido al gobierno) y la vigencia universal de las normas jurídicas. Su diseño no admite el pluralismo jurídico inherente al reconocimiento de la pluralidad cultural (Vachon 1990).

#### **e. La constitución de los sujetos**

El empeño de articulación busca escapar de la tentación habitual de constituir sujetos políticos nacionales o globales, que inevitablemente toman la forma partidaria y caen en la dinámica autoritaria del estado-nación y en su autodefinición en términos de la relación amigo/enemigo. Un viejo dicho árabe aconseja: “Escoge bien a tu enemigo; vas a ser como él”. Las iniciativas actuales mantienen sus resistencias y confrontaciones con el capital, pero no se definen por ellas: trazan un camino definido desde la base social y enriquecido en el diálogo con otros semejantes. Muestran plena conciencia de que el capital y sus

administradores han elegido a capas cada vez más amplias de ciudadanos como sus enemigos<sup>9</sup>, pero los Síes en que la gente se afirma dejan de estar enraizados en la gramática de la negatividad y de reproducir la lógica de lo que se confronta. Entre los elementos que configuran este estilo de constitución de los sujetos destacan los siguientes:

**i) La forma de regulación**

- La **ontonomía** es la regulación, el sistema normativo, que parte de la propia tradición, la propia cultura, con normas que se aprenden desde el nacimiento y dotan a cada persona de un trasfondo común – como el sistema de cargos en una comunidad india o la construcción individualista en la sociedad moderna;
- La **autonomía aparece** cuando los integrantes de la generación actual modifican las normas existentes o crean otras nuevas – como la inclusión de las mujeres en el sistema de cargos de comunidades indias o la creación de nuevos ámbitos de comunidad en ciudades modernas; y
- La **heteronomía** es la regulación impuesta desde afuera, por otros, por el mercado o el Estado en las sociedades actuales –como los sistemas legales y los procedimientos comerciales.

Las iniciativas políticas que se están tomando amplían continuamente las esferas ontónomas y autónomas de regulación social, al tiempo que profundizan su resistencia a las normas heterónomas del régimen dominante.

Los cambios constitucionales e institucionales que se han estado realizando en Ecuador y Bolivia, fruto de exigencias de amplios grupos, aparecen claramente como avances en la dirección correcta pero al mismo tiempo muestran sus límites, tanto porque se realizan sin modificar el carácter del régimen del estado-nación como por la propensión estatalista de sus gobiernos. En el propio Evo Morales puede observarse la tensión entre su inclinación indígena por la ontonomía y la autonomía y su vocación ideológica por la heteronomía. Su ímpetu comunitario se matiza y trastoca continuamente por sus convicciones estatistas.

**ii) La reintegración de medios y fines**

La tradicional separación entre medios y fines ha sido fuente de todo género de desastres, particularmente para las luchas ubicadas a la izquierda del espectro ideológico. Admitir cualquier tipo de medios si los fines son elevados produce una degradación moral y política que finalmente convierte los medios en fines.

La experiencia claramente contraproduktiva de esa actitud ha llevado a un empeño sistemático por evitar la separación entre medios y fines, lo que implica en la práctica dar a la lucha una forma que anticipa su resultado. No se trata solamente de la fórmula de Gandhi: “Sé tú mismo el cambio que quieres para el mundo”, fórmula que exige partir de la transformación propia en vez de adoptar la actitud misionera o evangelizadora del promotor, el agente de cambio, la

vanguardia, con el germen autoritario que se observa tan claramente en el Lenin del *¿Qué hacer?* Se trata también de regresar del futuro, como porvenir siempre pospuesto, para instalarse en un presente ampliado en que se lleva a la práctica lo que se busca. Una forma de decirlo es la antigua propuesta de Paul Goodman:

Suponga que se ha realizado ya la revolución de la que ha estado hablando y en la que sueña. Suponga que su lado ganó y que ya tiene la sociedad que quería. ¿Cómo viviría, en lo personal, en esa sociedad?; Comience a vivir de ese modo ahora! Lo que haría entonces hágalo hoy. Cuando se encuentre obstáculos, gente o cosas que no le dejan vivir de ese modo, comience a pensar cómo pasar por encima, por debajo o al lado del obstáculo, o cómo quitarlo de su camino, y su actividad política será entonces concreta y práctica. (Holt 1970)

Entre nosotros el ejemplo más claro está en los zapatistas, que dicen lo que hacen y hacen lo que dicen. Su resistencia y su empeño político, la sociedad por la que luchan, el sentido anticapitalista de su empeño, se expresan en condiciones creadas dentro de su realidad inmediata, cuyos tejidos sociales y formas de organización y de vida anticipan claramente la sociedad que intentan construir.

### **iii) El paso al descentralismo y la reconfiguración del “poder”**

La insurrección en curso corresponde a nuevas formas de hacer política que podrían estar disolviendo la cuestión del poder, de una manera para la cual no tenemos un lenguaje apropiado. No se trata solamente de lo contrario del poder, aquello que lo resiste, sino de algo radicalmente distinto. No es su reflejo ni su opuesto. Está en otra parte.

Foucault (1970, 1981, 1992, 2002, 2008) describió el sistema de saber/poder existente, su papel en la construcción de la sociedad moderna y de su régimen de poder y las formas que toma actualmente la rebeldía de los “saberes sometidos” como insurrección política. Desahogó bien la que aparecía como contradicción insoportable en su propuesta: sostener a la vez que el Poder ha muerto y que el poder está en todas partes. Según Foucault, el rechazo radical al Poder de los poderosos (cada vez más frágil e incapaz, útil sólo para destruir), no supone impotencia. No busca la construcción de un poder alternativo o distinto, porque así se reproduciría el mal que se rechaza. Gesta nuevas invenciones sociológicas y políticas que se plasman en relaciones sociales regeneradas, que no están determinadas o condicionadas por el Poder.

Foucault hablaba, por una parte, de que la cuestión no consiste en modificar la conciencia de la gente o lo que tiene en la cabeza, como pretenden reformistas y revolucionarios de todo el espectro político. Se trata de cambiar el régimen político, económico e institucional de producción de verdad, o sea, de los enunciados conforme a los cuales nos gobernamos a nosotros mismos y a otros. Mientras los humanistas proponen modificar las ideologías sin cambiar las instituciones, los reformistas quieren modificar las instituciones sin alterar el sistema ideológico. Tenemos ejemplos de ayer y de hoy por todos lados: se intenta seriamente cambiarlo todo...para que nada cambie. Es inútil reformar de punta a

cabo las instituciones si se mantiene la orientación ideológica dominante. De nada sirve cambiar la ideología de quienes encabezan las instituciones o sustituirlos por otros, con diferente orientación ideológica, si éstas se mantienen intactas. Lo que hace falta es la conmoción simultánea de ideologías e instituciones, al articular un saber histórico de lucha que exprese la autonomización cabal de núcleos culturales/políticos interconectados en forma de red.

Foucault ofreció así algunas pistas que permiten tender puentes entre el pensamiento político convencional, que funciona ya como ante-ojos para mucha gente, y las innovaciones políticas radicales que estamos presenciando.

- Se trata de con-mover, no de desarrollar, concientizar, desatar el proceso de cambio, propiciar el despertar, organizar a la gente... Conmover es una linda palabra. Supone moverse con el otro, como en una danza, y hacerlo con todo, con el corazón y el estómago y el ser entero, no sólo con la cabeza. Y la conmoción opera por contagio.

- En el plano ideológico, hace falta atreverse a renunciar a los discursos generales y globalizantes y a sus teorías, para reinventar el habla, el lenguaje, las categorías, los sistemas que producen los enunciados con los que nos gobernamos... Necesitamos abandonar el cientificismo y darnos cuenta que el humanismo es cada vez más abiertamente totalitario, una provocación que prostituye el pensamiento y cuyo paradigma es el tecnócrata profesionalizado e institucionalizado.

- Se trata de abandonar la utopía como guía de la acción. Las tierras prometidas tienden a funcionar como mecanismo de control y constituyen una orientación ilusoria que habitualmente desemboca en un ejercicio autoritario y fallido de ingeniería social. Abandonar el terreno utópico significa ante todo darle un lugar en la realidad al sueño de transformación: el impulso hacia la nueva sociedad, al unirse medios y fines y dar a la lucha la forma del resultado, implica dar a la perspectiva, el horizonte, un *topos*, un lugar en la realidad inmediata, que aparece como real anticipación de la sociedad por venir.

- En el plano institucional, en vez de ocuparnos de reformar o combatir a las instituciones o de tomarlas en nuestras manos tenemos que disolverlas, es decir, eliminar la "necesidad" de su existencia, emanada de la creación artificial de escasez, la especialización profesional y la reducción institucional de las necesidades humanas y de las formas de satisfacerlas. Esta crítica comprende la desmitificación de la democracia formal, a medida que avanzamos en la organización de formas alternativas de "gobierno" y en una estructuración de la sociedad que toma forma de red y se postula como un sustituto de la creciente integración orgánica, que inevitablemente se hace equivalente de la integración institucional del Poder.

No se trata ya de la descentralización, como la que pretende cierto "autonomismo": la que es simple transferencia del centro a la periferia, conforme a ciertas normas y con propósitos de eficiencia, en los términos del discurso colonial anglosajón que dio lugar a las teorías y prácticas de la "participación popular", el

“desarrollo de la comunidad” y las regiones o comunidades “autónomas”. No se trata de crear, para los pueblos indios, “autonomías regionales pluriétnicas” que sólo sean formas descentralizadas de los aparatos verticales del Estado. (Ver en Esteva 2009 el contraste entre las diferentes perspectivas autonómicas).

Se trata de reconfigurar el centro... al disolverlo, al darle como sustento múltiples núcleos culturales que son centros autónomos de producción de “verdad” y se interconectan a la manera de red, eliminando la necesidad de un centro común. Es el paso de la descentralización al decentralismo, en un patrón de comportamiento del que puede dar pálida imagen mecánica lo que ocurre actualmente en la operación a escala mundial del sistema postal, el telefónico o Internet...

El desmantelamiento de los aparatos de Estado que definen el Poder consiste ante todo en disolver la profesionalización e institucionalización de las necesidades y capacidades de la gente. No se trata propiamente de destruirlos y menos aún de ponerlos en manos de una administración “colectiva” o “popular”, porque son los propios aparatos los que contienen el patrón ajeno y enajenado, el virus del Poder. Se trata de articular otras maneras de pensar y hacer las cosas que sustituyan a esos aparatos, haciéndolos innecesarios. En vez de instituciones cada vez más abiertamente contraproductivas (escuelas que generan ignorancia, sistemas de salud que enferman, transportes que paralizan...), cada una de las cuales es un mecanismo de dominación, opresión y discriminación, se trata de poner en operación técnicas y tecnologías bajo control efectivo de la gente, en que puedan expresar sustantivamente su actividad, su capacidad, su creatividad.

La modernización de la maquinaria política la hace cada vez más impotente, por su carácter fragmentario y feudal que hace imposible una coordinación efectiva ante la red de vasos comunicantes que define a la realidad, así como por la inevitable rigidez que define las terminales operativas de todos los aparatos públicos (atrapados en sus normas, sus ventanillas cuadradas). De arriba hacia abajo, en esas condiciones, los impulsos caen en el vacío social; de abajo hacia arriba, en el vacío institucional.

Es preciso localizar la crítica. No se trata de un empirismo obtuso, primitivo o ingenuo, ni de eclecticismo equívoco, oportunismo o permeabilidad a cualquier empresa teórica. Se trata de una forma de producción teórica autónoma, que no necesita un sistema común de normas para afirmar su propia validez.

Asimismo, necesitamos rechazar simultáneamente la hipótesis del egoísmo innato (clave de la ilusión de la competencia perfecta) y la del altruismo innato (clave de la ilusión de la cooperación perfecta). La cooperación y la reciprocidad son relaciones sociales que deben ser inventadas y reinventadas continuamente.

“Lo que resiste apoya”, decía un viejo político mexicano cuando abrió el Congreso a la oposición para legitimar al PRI. “Donde hay poder hay resistencia”, decía Foucault. Lo importante es la codificación estratégica de los puntos de resistencia, para que efectivamente propicien la autonomización de los núcleos culturales interconectados a manera de red. Toda red está hecha de agujeros. Su

fuerza y capacidad de retención dependen de la disposición estratégica de los agujeros. Este arreglo ha de concebirse como apertura sin límites definidos, sin plan general, sin visión alguna de “la sociedad en conjunto” ... La corrección de las desigualdades que se producen sin remedio por la heterogeneidad de los nudos de una red abierta, no ha de operar bajo el supuesto ridículo del carácter altruista unilateral de los nudos “fuertes” hacia los “débiles”, sino por un nuevo significado de los intercambios en la compleja interacción de relaciones sociales.

No puedo evitar la rigidez y confusión de esta presentación sintética de ideas muy complejas en la cual, para escapar de la camisa de fuerza de las nociones dominantes, empleo la difícil jerga de Foucault como juego de acotamientos. No es algo que se pueda hacer a la ligera. Pero aquí está. (Ver Esteva, 1994, 1998, 1999, 2003; Holloway, 1998, 2002).

#### **iv) La función dirigente**

La calidad de los empeños de transformación se mide a menudo por la de su programa –el proyecto de país o de sociedad que definiría los objetivos de la lucha, el sentido de la transformación, la concepción del futuro por el que se estaría luchando. Sin objetivos todo empeño carecería de destino y racionalidad. Como el programa no nace espontáneamente de las iniciativas dispersas de la gente, de las comunidades, de los pueblos, que parecen responder más bien a los agravios sufridos, al pasado de humillación y despojo que impulsa a la acción, se establece la necesidad de cuadros dirigentes que aporten al movimiento su programa. Trosky describió con elegancia este planteamiento:

Las masas no van a una revolución con un plan preconcebido de sociedad nueva, sino con un sentimiento claro de la imposibilidad de seguir soportando la sociedad vieja. Sólo el sector dirigente de su clase tiene un programa político, el cual, sin embargo, necesita ser sometido a la prueba de los acontecimientos y a la aprobación de las masas...Sin una organización dirigente la energía de las masas se disiparía, como se disipa el vapor no contenido en una caldera. Pero sea como fuere, lo que impulsa el movimiento no es la caldera ni el pistón, sino el vapor (1972, p.15).

Al examinar esta cuestión es útil, ante todo, reconocer que “la sociedad en conjunto” es siempre el resultado de innumerables factores e impulsos que nadie puede controlar. No cabe plantear esa perspectiva de la sociedad en conjunto pasada, presente y futura como condición para ponerse en marcha, lo cual sería soñar con los elementos de la víspera, como decía Foucault. Estamos, además, en el siglo XXI. El XX, como ha mostrado suficientemente James Scott (1998), nos dejó la experiencia del fracaso de la ingeniería social, de todos los empeños de mejorar la condición social desde un programa concebido por los dirigentes. Este programa tiende a ser una forma de expropiación del aliento de cambio que lo reduce o trastoca hasta hacerlo irreconocible y a menudo toma forma violenta. Los asesinatos de Zapata y Villa son símbolo de la fuerza que se empleó contra los impulsos de transformación de los revolucionarios, a fin de reducirlos al programa

de los dirigentes que se plasmó en la Constitución. Entre 1917 y 1921, del mismo modo y prácticamente al mismo tiempo, se libró en Rusia una guerra contra las fuerzas autónomas que habían tomado el poder local en la revolución. Lenin reconoció esta situación cuando señaló, en 1918: “Las ideas anarquistas han tomado ahora una forma viva” (en Guerin 1970). Se trataba, ante todo, de destruir el poder independiente de los soviets y de imponer, en las ciudades, control laboral y abolición del derecho de huelga de los trabajadores, y en el campo el control político que debía sustituir el poder comunal autónomo. Esta experiencia histórica, que marca todo el siglo XX, es la que recogen los movimientos sociales del siglo XXI para intentar un camino distinto.

La condición que se observa en México y en el mundo, tras las décadas neoliberales, puede describirse como la de una olla o caldera sobre fuego lento en la que se acumula la presión del vapor que se genera. ¿Cuál es esa “materia real, inasible e indefinible” que Trotsky llama “energía de las masas” y compara con el “vapor”? Según Adolfo Gilly, esa materia tiene “sentido, entendimiento y razón y por eso no se disipa, como el vapor, sino que perdura transmutada en experiencia, invisible para quien cree que el movimiento reside en el pistón y la caldera (es decir, en los aparatos organizativos), pero presente en aspectos posteriores inesperados de la vida cotidiana”.(Gilly 2008)

En el proceso actual, siguiendo con esa metáfora, el vapor que se condensa continuamente en experiencia actúa en su disipación, derramándose sobre la realidad. Ocasionalmente se acomoda en calderas y pistones que el propio vapor genera a su paso y utiliza para ciertas tareas, pero no puede estar contenido en “aparatos organizativos” ni ser conducido por “organizaciones dirigentes”. Para que unos y otras sean relevantes y tengan un papel que cumplir han de renunciar a ser pirámide, cuando se trata de operar como red, y necesitan aprender a mandar obedeciendo. Además, han de operar a escala adecuada, adaptándose continuamente a condiciones y estilos de los hombres y mujeres reales que son siempre el vapor, el impulso, quienes finalmente determinan el rumbo y alcance del movimiento.

Las metáforas mecánicas se quedan siempre cortas frente a la riqueza de los procesos reales, pero ésta puede ilustrar lo que está ocurriendo. Cuando no se trata de masas, o sea, de conjuntos de individuos homogeneizados que aglutina un líder, un partido, una organización, sino de comunidades y grupos constituidos desde su cohesión interna, la dirección, el sentido del movimiento, parten efectivamente del pasado: de los agravios, de una experiencia insoportable. Pero adquieren en su propia dinámica la esperanza que es la esencia de todos los movimientos populares – una esperanza que empaca en el presente ampliado, en la forma de la lucha, los trazos del porvenir, que no es la iluminación de una estrella utópica sino la visión de arco-iris, con sus colores brillantes y difusos y su carácter inalcanzable.

Se trata de un punto central en la cuestión organizativa. Las “masas” se constituyen por la homogeneización de los átomos individuales que las formas

en torno a un líder, una ideología, un aparato, que les dan cohesión y rumbo y a la vez las hacen manipulables...y ¡ametrallables! Esos átomos no adquieren capacidad organizativa por sí mismos: son como castillo de naipes, que se cae de un soplido. Naipes o bolas de billar, como imágenes de átomos homogéneos, sólo pueden mantenerse en estructura -la masa, el partido- si una fuerza externa (líder, ideología, aparato...) les da cohesión y unidad. Si el movimiento de transformación está constituido por personas (nudos de redes de relaciones reales) y éstas se movilizan en grupo (bajo la forma de comunidades, ámbitos de comunidad, etc.), la cohesión proviene de su interior: están organizados y aglutinados por sus motivos y horizontes compartidos (son los núcleos culturales/políticos a que me refería antes), y su interacción con otros núcleos semejantes da lugar a coaliciones horizontales que mantienen su carácter, es decir, su cohesión no proviene del exterior.

De otro lado, por la medida en que las nuevas iniciativas políticas logran evitar la separación entre medios y fines, dando a la lucha la forma de su resultado, y porque no operan en la forma de masas sino de coaliciones de autonomías, son capaces de generar sus propios mecanismos de dirección. En primer término, tienden a estar formados por descontentos que se convierten en *refuseniks*, personas que a partir de la experiencia comparten una crítica radical de las certidumbres dominantes que habitualmente se manifiesta como desencanto: la gente ha dejado de creer en las "verdades" con las que hasta hace poco tiempo se gobernaba. En segundo lugar, de su propio tejido social emanan ahora sus intelectuales que llamaríamos encarnados sólo para distinguirlos de los orgánicos, de los que son herederos, y aún más de los intelectuales de gabinete.

Sueño en un intelectual, decía Foucault, que destruya pruebas y universalidades, que descubra y revele, dentro de las limitaciones e inercias actuales, las debilidades, las aperturas, las líneas de fuerza; el que siempre está cambiando de lugar. No sabe con precisión dónde estará o lo que estará pensando el día de mañana porque está enteramente absorbido por el presente.

Ese sueño de Foucault se ha estado haciendo realidad. En 1994 tuvo una expresión muy concreta:

Nosotros, dijeron los zapatistas, los que para hacernos escuchar tenemos que morir, los siempre olvidados de las tareas revolucionarias y de los partidos políticos, los ausentes de la historia, los presentes siempre en la miseria, los pequeños, los mudos, los eternos infantes, los sin voz y sin rostro, los abandonados, los receptores del desprecio, los incapacitados, los abandonados, los muertos sin cifras, los instigadores de la ternura, los profesionales de la esperanza, los del digno rostro negado, los pura rabia, los puro Fuego, los del ya basta, los de la madrugada, los del para todos todo, para nosotros nada. Los de la palabra que camina, nosotros, queremos no el deber, no la gloria, no la fama. Nosotros queremos ser simplemente la antesala del mundo nuevo. Un mundo nuevo con una nueva forma de hacer política, un nuevo tipo de política de gente del gobierno,

de hombres y mujeres que manden obedeciendo. (Discurso del *subcomandante insurgente Marcos*, La Realidad, 17 de mayo de 1994).

Una expresión muy reciente de todo esto, en la que puede verse una semejanza muy notable con el lenguaje de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, fue la del Congreso de los Pueblos que se realizó en Bogotá del 8 al 12 de octubre. Los 17 mil participantes de 212 organizaciones trajeron al Congreso la larga experiencia que han acumulado en el esfuerzo de “caminar la palabra”. En él “abandonaron la costumbre inveterada de la representación del pueblo y de la delegación de su voluntad en partidos o vanguardias autoproclamadas”. El Congreso se construyó con mandatos levantados desde las bases. “Ninguno hablaba como líder o como individuo. Hablaban como región, como organización, como campesinos, como jóvenes”. Para construir un mundo nuevo, estaban decididos a legislar desde abajo. En el curso de noviembre de 2010 se reunieron de nuevo para formular planes de trabajo con base en los cuales se dedicarán a unir y enraizar, en el 2011, la “autonomía popular” y “la deliberación y acción conjunta en todos los rincones del país” para cumplir así los propósitos del Congreso: “Que el país de abajo legisle. Que los pueblos manden. Que la gente ordene el territorio, la economía y la forma de gobernarse. Que camine la palabra”. (Zibechi 2010).

#### **v) Ritmo y violencia**

Quienes se interesan en un cambio social profundo observan por lo general con interés las iniciativas que vienen “desde abajo y a la izquierda”, como dirían los zapatistas; los movimientos a que aludí en la primera parte de estas notas; las decisiones que se están tomando en toda suerte de comunidades. Al mismo tiempo, sin embargo, descalifican su potencial para la transformación que hace falta. Además de lo que ya mencioné en los párrafos anteriores, que se refiere a su dispersión y falta de articulación y organización, se argumenta su ritmo: no pueden avanzar al que hace falta ante la agresividad veloz del capital y sus administradores, de un lado, y ante la gravedad de las dificultades actuales, que exigen un cambio “rápido”.

Tiende a haber consenso en cuanto al sentido de urgencia. La gravedad de la situación actual, en todos los órdenes, y la amenaza creciente de la implantación autoritaria, exigen respuesta inmediata. Por eso mismo, en vez de seguir esperando la “construcción organizativa” a escala nacional e internacional, cada vez más lenta, es preciso tomar la iniciativa – a la escala que cada quien puede hacerlo. Si se trata de grupos y comunidades, se requiere “caminar al paso del más lento”, como dicen y hacen los zapatistas, en vez de adoptar un ejercicio autoritario en nombre de la urgencia. “Vayamos despacio porque tengo prisa” expresa una sabiduría tradicional de gran valor político.

Forma parte también de la experiencia del siglo XX el uso de la violencia para fines políticos, así sea en nombre de las más elevadas causas. La respuesta inmediata y general que se dio masivamente a los zapatistas ante su levantamiento armado ejemplifica la manera en que se ha sedimentado aquella experiencia. Existe

la creciente y bien fundamentada convicción de que la violencia sólo genera más violencia y que es muy difícil, en la práctica social y política, escapar de sus consecuencias. Más allá de los argumentos clásicos, éticos, morales y políticos, se ha estado haciendo una reflexión simple: si uno es el más fuerte, la violencia es innecesaria y pueden emplearse medios no violentos para someter al más débil; si uno es el más débil, la violencia es suicida y conduce infaliblemente a la derrota, a la autodestrucción. Esta reflexión es aún más pertinente cuando no se trata de someter a nadie y puede aplicarse hasta en el caso de la autodefensa, pero es preciso distinguir esta postura de la que expresa cobardía o lo que habitualmente se llama pacifismo.

Esto no significa condenar mecánicamente a quienes usan la violencia. Arundati Roy expresó brillantemente esta postura cuando se le preguntó si era inmoral condenar a quienes recurren a la violencia en su país, la India.

Por décadas los movimientos no violentos han estado tocando a la puerta de todas las instituciones democráticas de este país y han sido desdeñadas y humilladas...La gente se ve obligada a repensar su estrategia...Debemos preguntarnos si la desobediencia civil masiva es posible en un estado-nación democrático. ¿Acaso las huelgas de hambre se encuentran ya umbilicalmente vinculadas a la política de las celebridades? ¿Alguien se va a fijar si la gente de un barrio pobre o una comunidad rural se declara en huelga de hambre? Hay un caso en que han estado en huelga de hambre por seis años y nadie se ocupa de ellos. Es una lección saludable para todos nosotros. Siempre he sentido que es irónico que se utilicen las huelgas de hambre en un país en que la mayor parte de la gente tiene hambre. Estamos ahora en tiempos y lugares diferentes. Enfrentamos un adversario diferente, más complejo. Hemos entrado a la era de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) -o quizás debería decir la era de los palthu shers (tigres domesticados)- en que la acción de masas puede ser un asunto traicionero. Tenemos demostraciones bien financiadas, y foros en que todo mundo pregona lo que nunca hace. Tenemos toda clase de resistencias "virtuales". Se realizan reuniones contra las zonas económicas especiales patrocinadas por los principales promotores de esas zonas. Hay premios o becas para el activismo ambiental y la acción comunitaria otorgados por las corporaciones responsables de la devastación del planeta... Las grandes corporaciones también le dieron fondos a Gandhi, desde luego. Quizás él fue nuestra primera ONG. Pero ahora tenemos muchas ONGs que hacen un montón de ruido y escriben muchos informes, pero el gobierno se siente más cómodo con ellas. ¿Cómo hallarle sentido a todo esto? Estamos llenos de personas especializadas en dispersar la acción política real. La "resistencia virtual" se ha convertido en una auténtica carga.

Hubo una época en que los movimientos de masas acudían a las cortes para exigir justicia. Pero las cortes han emitido una serie de sentencias tan injustas, tan insultantes para los pobres en el lenguaje que utilizan, que uno pierde la respiración... Los jueces, junto con la prensa corporativa, son ahora instrumentos del proyecto neoliberal.

En un clima como éste, cuando la gente se siente agotada por estos procesos democráticos interminables, sólo para que al final se le humille, ¿qué se supone que debe hacer? Desde luego, no se trata de que las opciones sean binarias: violencia o no violencia. Hay partidos políticos que creen en la lucha armada, pero sólo como parte de su estrategia política general. Se ha tratado brutalmente a los militantes de esos grupos, se les ha asesinado, golpeado, detenido con cargos falsos. La gente está muy consciente de que tomar las armas significa atraer sobre uno mismo una miríada de formas de violencia del estado. En el momento en que la lucha armada se vuelve una estrategia, el mundo de uno se hunde y todos los colores se convierten en blanco y negro. Pero cuando la gente decide dar ese paso porque todas las demás opciones han terminado en la desesperación, ¿debemos condenarlos? ... Vivimos en tiempos en que para no ser eficaz basta apoyar el estado de cosas, que sin duda es conveniente para algunos de nosotros. Y se paga un precio terrible por ser efectivo. Me resulta difícil condenar a la gente que está dispuesta a pagar ese precio. (Roy 2007)

Más que nunca, con sentido de urgencia, necesitamos recurrir a la no violencia activa, articulada desde el diálogo.

## 6. Naturaleza de la crisis<sup>10</sup>

Caracterizar la naturaleza de la crisis actual permite entender mejor la naturaleza de la insurrección en curso.

Está claro a estas alturas que no estamos ante otro ciclo económico, sino en un punto de flexión, un viraje. Pero el sentido del cambio no está escrito en las estrellas y todo tipo de hipótesis están tratando de explorar las opciones. Para dar suelo a esas hipótesis, evitar que nos oculten lo que ocurre y desbrozar el camino a seguir necesitamos apelar a la memoria.

El capitalismo logró salir de la Gran Depresión mediante la concertación de los acuerdos que en Estados Unidos se expresaron en el *New Deal* (Nuevo Trato) de Roosevelt:

- **El acuerdo laboral.** El reconocimiento de los sindicatos, la flexibilización de los procedimientos legales para su constitución y el respaldo de un sistema ordenado de negociación entre el capital y el trabajo dieron cauce institucional a las luchas que se habían emprendido a raíz de la crisis y se volvían cada vez más amenazantes para el capitalismo. En México esta operación constituyó el “beso del diablo”, pues el amplio apoyo cardenista a las centrales obreras las corporativizó e insertó directamente en la estructura del poder estatal, donde empezaron a quedar bajo control de las clases políticas.

- **El acuerdo productivo.** A cambio de un aumento sostenido en los salarios reales se comprometieron incrementos en la productividad.

- **El acuerdo social.** Se pactó una “red de seguridad social” que abarcó la educación, la salud, el seguro de desempleo y otros aspectos, para formar el “estado de bienestar”.

Estos tres componentes se complementaban con los remedios keynesianos propiamente dichos: el gasto público masivo, particularmente en obras de infraestructura, para generar la demanda que el capital era incapaz de crear y generaba sub-consumo.

Se produjeron así los “30 años gloriosos”, como los llaman los analistas franceses. El incremento continuado de los salarios reales, el creciente poder de los sindicatos y la ampliación continua de la red de seguridad social pudieron darse como expresión de una expansión capitalista espectacular.

En las décadas de 1960 y 1970, sin embargo, a partir de esos avances políticos y económicos, pero también por el intercambio desigual y el legado de racismo y sexismo predominantes en la división internacional del trabajo, se produjeron de nuevo amplias movilizaciones de trabajadores que quisieron “asaltar el cielo” y adoptaron muy diversas formas, desde las escuelas y las fábricas hasta las cocinas, con comunas hippies, plantones y guerra de guerrillas. Los acuerdos keynesianos fueron socavados desde su base, dentro de cada país y a escala internacional y pusieron de nuevo en riesgo la supervivencia del sistema.

La respuesta del capital a estas luchas es lo que propiamente constituiría la “globalización neoliberal”, muy anterior al Consenso de Washington. Su propósito principal era dismantelar los avances conseguidos por los trabajadores y regresar a la situación anterior al Nuevo Trato...y a la crisis de 1929. La estrategia adoptó formas muy distintas, según las correlaciones de fuerzas existentes en cada país, pero en general comprendió la reubicación de los medios de producción, la des-territorialización del capital, el incremento de la competencia entre los trabajadores por la expansión del mercado de trabajo, el dismantelamiento del “estado de bienestar” y la expropiación de tierras. (Ver Midnight Notes 1997).

La estrategia dismanteló todos los acuerdos anteriores, tanto los del Nuevo Trato como los de la guerra fría y la relación con el Tercer Mundo:

- Las huelgas de los controladores aéreos en Estados Unidos y de los mineros en Inglaterra, derrotadas por Reagan y Thatcher, fueron el detonador de una campaña exitosa de debilitamiento o liquidación de los sindicatos y la red de seguridad social, entre otras cosas mediante la amenaza -a menudo cumplida- de trasladar a otro país las fuentes de empleo, lo que contribuyó al estancamiento o reducción de los salarios reales.

- El colapso de la Unión Soviética y de los regímenes socialistas de Europa oriental y la decisión del Partido Comunista Chino de intentar la vía capitalista no sólo produjeron desaliento y desconcierto en las filas de los trabajadores. Modificaron también, en forma significativa, las correlaciones internas de fuerzas y los márgenes de maniobra acordados bajo el manto de la guerra fría.

- El fin de los imperios europeos y la ola de emancipación que cundió por el llamado Tercer Mundo habían creado condiciones que muchos países aprovecharon para avanzar en su construcción independiente. La crisis de la deuda, en la década de 1980, creó la oportunidad de imponer a todos ellos los

programas de Ajuste Estructural, concebidos en el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, con base en los cuales se desmanteló buena parte de los avances obtenidos en los 30 años anteriores.

La terminación de estos acuerdos representó también la liquidación de la tregua social pactada a raíz de la Gran Depresión entre los trabajadores y el capital, la cual garantizaba la estabilidad social mientras aquellos siguieran generando ganancias y éste empleos. El fin de la tregua se tradujo, entre otras cosas, en una nueva ola de movilizaciones de los trabajadores. Más que ninguna otra cosa, la estrategia neoliberal produjo batallones de descontentos, muchos de los cuales carecían ya de vías institucionales para expresar sus reivindicaciones. Al mismo tiempo que se movilizaban quienes habían perdido sus empleos, sus pensiones y su red de seguridad social y quienes reivindicaban mejores salarios y condiciones de trabajo (o sus equivalentes en la fábrica social), adquirieron creciente visibilidad y eficacia quienes resistían la creciente destrucción del mundo natural, que en este periodo llegó a extremos insoportables.

El levantamiento zapatista en 1994 puede verse en este contexto como el detonador de una movilización global, cada vez más articulada, que representó un cuestionamiento radical del sistema, más allá de cualquier reivindicación específica. Hasta ese momento, unos veían la globalización como promesa y otros como amenaza, pero todos tendían a verla como una realidad que era preciso aceptar. Los grandes movimientos anti-sistémicos, a partir de Seattle, han reconocido que los zapatistas fueron los primeros en sostener con firmeza un rechazo radical. Además, dieron una nueva forma a la lucha política y a la posibilidad de articular los movimientos sociales con el enfoque de un “NO” y muchos “Síes”. La concepción asociada con la idea de construir un mundo en que quepan muchos mundos, desde un rechazo radical del capitalismo, propicia la convergencia y concertación de cuantos comparten este rechazo, el “NO” común, pero reconocen la pluralidad real del mundo y la diversidad de culturas e ideales de vida, los múltiples “Síes” de los diferentes, en la reconstrucción del sujeto histórico de transformación. (Esteva 2009b)

La crisis actual difiere profundamente de la de 1929. No sólo es imposible enfrentarla con los instrumentos que en aquella hubieran resultado eficaces, de aplicarse desde un principio, o los que permitieron finalmente salir de ella. La aplicación en escala sin precedente de los remedios keynesianos alivia temporalmente la situación, por ejemplo mediante la estabilización del sector financiero, pero agrava la crisis en vez de resolverla. Esta crisis no tiene solución dentro del marco del sistema, entre otras cosas por la estrategia del capital de fugarse al sistema financiero ante las movilizaciones de los trabajadores, lo que debilitó aún más la economía real.

Según el colectivo Midnight Notes y amigos (2009), entre los principales factores que determinaron el fracaso de la estrategia neoliberal se encuentran los siguientes:

- **La insuficiencia de los arreglos institucionales.** Las luchas de los trabajadores en todo el mundo impidieron llevar a término los acuerdos comerciales y las disposiciones legales y administrativas que configuran la estrategia neoliberal y son indispensables para su funcionamiento, reduciendo la soberanía de los estados nacionales a la función de policía y afirmando la hegemonía del capital transnacional. Frustramos primero el Acuerdo Multilateral de Inversión y luego, en Cancún, paralizamos las negociaciones comerciales. No fue por un repentino momento de lucidez y compromiso social de un grupo de gobiernos. Fue por la presión política eficazmente ejercida en cada país por los más diversos grupos.

- **La incapacidad de someter la industria energética a las exigencias neoliberales.** Un componente central de la estrategia era reestructurar a escala global la industria energética, principalmente mediante la privatización de la explotación petrolera. Las guerras del Golfo se explican en ese contexto. Las luchas en todas partes, especialmente en Iraq, frustraron esta línea de acción. Hasta hoy, 90% de la industria sigue en manos estatales y el capital no logra someterla cabalmente al proceso de desregulación.

- **La incapacidad de seguir controlando el nivel de los salarios.** El capital ha podido mantener los salarios reales estancados en muchos países –como Estados Unidos– pero no ha podido impedir su elevación en otros muchos, particularmente en aquellos a los que se trasladó. Los capitales que acudieron masivamente a China aprovechaban la ventaja de salarios que representaban una décima parte de los estadounidenses. Pero los salarios nominales chinos aumentaron 400% de 1996 a 2006 y los salarios reales un 300% entre 1990 y 2005, la mitad de este porcentaje entre 2000 y 2005. Este aumento produjo una caída drástica en la tasa de ganancias de sus patrones. Algo semejante se observó en la misma época en Corea e Indonesia, lo que contribuye a explicar la crisis financiera asiática que precedió a la actual, como efecto de las iniciativas de la base social: sólo en China se registran 80 000 movilizaciones al año.

- **La incapacidad de ampliar el control de los recursos naturales.** La estrategia neoliberal invadió todo género de territorios, para someter al control capitalista sus recursos. Sin embargo, las luchas por la defensa territorial que se han estado librando en África, Asia y América Latina han podido poner un límite a esa invasión, que encuentra creciente resistencia.

- **La internalización de los costos ambientales.** La estrategia neoliberal se dedicó a “externalizar” el costo de su destrucción del patrimonio natural. Las luchas de los ambientalistas, empero, empezaron a ejercer tales presiones sobre los gobiernos y los propios capitalistas, que éstos se vieron obligados a empezar a “internalizar” esos costos – una tendencia que se está acelerando y que aumenta los requerimientos de capital constante, reduciendo consecuentemente la tasa de ganancia.

En todos los casos, se trata de luchas de los “trabajadores” que bloquearon el avance de la estrategia neoliberal, lo que llevó a una típica crisis de realización:

la combinación de sobre-producción con sub-consumo. Los capitalistas no pudieron ya vender la inmensa masa de bienes que habían generado en mercados cada vez más contraídos por la reducción o estancamiento de los salarios.

Se configuró así el “instante de peligro” en la tensa confrontación entre el capital y sus administradores estatales, de un lado, y la gente del otro.

## **7. La ruptura**

### **a. ¿Qué hacer con la modernidad?**

El consenso universal sobre el fin de un ciclo histórico se rompe al tratar de identificar el cadáver y precisar lo que estaría muriendo. Acaso el cadáver más duro de roer sea el de la modernidad. Una vertiente del debate, que entre nosotros acreditó sobre todo Bolívar Echeverría, examinó el desencanto con la modernidad, mostró con rigor cómo la negó la dictadura del capital y planteó que lo importante no es completar el proyecto de la modernidad sino inventar otra distinta, la que fue reprimida y negada.

La vertiente que me interesa es la que Foucault ilustra mejor que cualquier otro pensador, la que traza el obituario de la modernidad. Como señalé antes, estaríamos en el periodo de caos e incertidumbre que aparece al fin de una era, cuando sus relatos, sus pretensiones, sus racionalidades, sus sueños incluso, han dejado de funcionar, pero no han surgido aún, o todavía no resultan evidentes, los de la nueva era. Con lo que teníamos, con las herramientas conceptuales y metodológicas que dominaron en los últimos 200 años no podemos entender lo que ocurre y menos aún anticipar la nueva era. En su célebre conversación con Chomsky (<http://www.youtube.com/watch?v=hbUYsQR3Mes&feature=related>), Foucault nos exige abandonar el marco de ideas y conceptos nacidos en el seno de la sociedad opresora...lo que para muchos implica dar un salto al vacío. Si no es con ellos, con su aparato crítico por ejemplo, ¿cómo vamos a pensar? Si los modos de percibir y experimentar el mundo en que nos formamos no son ya útiles para entender lo que ocurre y mucho menos para imaginar la nueva era y las racionalidades de la nueva era todavía no se establecen, ¿qué podemos hacer? ¿Cómo pensar hoy lo que está pasando y experimentar los procesos de transformación, si lo de ayer ya no sirve y lo de mañana todavía no llega?

### **b. El papel de la abstracción**

Cuando la razón y la ciencia intentaron ocupar el lugar de Dios, sustituyendo al destino o a fuerzas sobrenaturales en la determinación de las acciones humanas, heredaron la tradición absolutista, que siguió infectando nuestras maneras de pensar. Pero no sólo estamos ante el fin de la era de la razón absolutista. Hay algo más. Ya Platón advertía de los riesgos de la abstracción. Abstractar significa extraer, separar, arrancar algo de la realidad y ponerlo en nuestra cabeza. Por eso recomendaba que al emplear esta facultad tan importante pusiéramos entre paréntesis lo que habíamos abstraído, para no confundirlo con la

realidad. En el camino, sin embargo, se cayeron primero los paréntesis y luego ocurrió algo peor: llegamos a convencernos de que las abstracciones eran la realidad real de verdad, pues nuestras percepciones sensoriales podían ser engañosas. Las abstracciones eran la neta, la verdad; a menudo, la verdad absoluta.

Vivimos al fin de una época en que tomamos por reales entidades abstractas y en su nombre cometimos todo género de atentados y nos prestamos a toda suerte de manipulaciones. Alusiones convencionales de utilidad práctica se convirtieron en formas de experimentar el mundo. Para quienes tienen menos de 40 años y han visto mil veces la burbuja azul, la fotografía del planeta, es difícil no dar por sentado que vivimos en el planeta Tierra. O en México, para no ir tan lejos. Lo que se vuelve una peligrosa tontería.

Quiero decir esto en forma aún más provocativa, a la manera de Raimón Panikkar:

Una de las manías, o dicho con más elegancia, uno de los inventos geniales de Occidente...es el descubrimiento de la clasificación... Lo clasificamos todo...Y sirve muy poco, pero indiscutiblemente sirve. Lo que sucede es que cuando caemos en la trampa de la clasificación ya no hay salida. Una vez que nuestra cabeza ha empezado a clasificar, no sólo llegan los ordenadores, sino que ya no hay salida... No sabemos pensar sin clasificar. Mejor dicho, o más bien mucho peor: creemos que clasificar equivale a pensar. Pensar ya no es el acto creador por el cual el hombre conoce, es decir, se identifica con la realidad y así la modifica. Pensar se ha confundido con calcular, es decir, con clasificar. (1993, 17).

Las abstracciones, las clasificaciones, las teorías, pueden ser empleadas como linternas más o menos útiles y provisionales para iluminar segmentos de la realidad y así verla y examinarla mejor. Pero no son la realidad. Por ejemplo: sigue siendo útil, yo diría indispensable, realizar el análisis de clase y tomar conciencia de clase. Pero a condición de reconocer que en el mundo real lucha la gente, los hombres y mujeres reales y concretos, no las clases. Y así evitamos la trampa de intentar construir organizaciones de clase, bailando un son que no es el nuestro. En lugar de buscar movimientos de "masas" (individuos homogeneizados, masificados en su dependencia de un líder, una ideología, un partido, una estructura que desde afuera los aglutina), necesitamos ponernos en manos de coaliciones horizontales de núcleos autónomos diversificados.

Las abstracciones, las clasificaciones, las teorías, son herramientas útiles que podemos usar para nuestros propósitos o intenciones. Pero la era instrumental está llegando a su fin. Entramos a la era de los sistemas, cuando las herramientas dejan de ser nuestras, de estar al servicio de nuestras intenciones y propósitos, y nos ponen a su servicio (Ver Esteva 1979, 11 y sigs.).

Insisto: clasificar es un patrimonio humano, una de las invariantes humanas. Lo hacemos continuamente, al aplicar nuestra facultad de separar mentalmente las cualidades de un objeto para considerarlas aisladamente. Esta actividad puede volverse amenaza, obsesión y manía, pero es una forma de relación y diálogo con lo real. Clasifico los granos de maíz al seleccionar los de mi

próxima cosecha. Clasifico las plantas para seleccionar las que podré comer. Clasifico a las personas que encuentro para saber cómo dirigirme a ellas; no es lo mismo dirigirse a un niño que a un anciano. Se clasifica también como ejercicio de poder. Con plantas, con animales, con gente. Si tengo la fuerza suficiente para imponer mi voluntad, mi clasificación puede convertirse en ejercicio de dominación. Por la vía de la clasificación, aplicada al hombre, se llega al concepto de masa, que a pesar de su resonancia radical tiene origen eclesiástico y burgués y necesitamos dejar atrás.<sup>11</sup> Que es, claramente, lo que han estado haciendo los movimientos sociales.

### **c. Postmodernidad y postmodernismo**

Puente hacia la ruptura actual han sido sin duda los términos postmodernidad y posmodernismo. La primera no es solamente lo que sigue a la modernidad, sino una época en que el sistema de valores de la era precedente sigue siendo relevante. La física newtoniana, el reduccionismo cartesiano, el estado nación de Hobbes y el sistema capitalista mundial definen el paradigma moderno. La postmodernidad no está equipada con un paradigma semejante. La palabra describe un estado mental de los desilusionados con las grandes verdades de la época anterior, que no han sido capaces de elaborar un sustituto. Esto se experimenta como una pérdida de valores y orientación, que a veces se convierte en fundamentalismo –como regreso a los fundamentos ante la inseguridad que se produce- o como la convicción novedosa de que no puede haber una verdad única (Dietrich 2010,1).

Posmodernismo sería una forma particular de conocer. El pensamiento posmoderno es un método. Ante la pérdida de los valores básicos de la modernidad y la inseguridad que crea, las ciencias sociales intentan elaborar una nueva forma de interpretar la realidad social (Dietrich 2010, 2). El pensamiento posmoderno no se asocia con la arbitrariedad. La desilusión implica que la verdad ya no puede encontrarse en el sentido premoderno/cristiano/occidental ni en el sentido ilustrado/civilizatorio de la modernidad. Pero en vez de arbitrariedad esta percepción busca definir la diferencia, tras reconocer una pluralidad de sociedades y pluralismo en ellas y en sus verdades, que son a menudo contradictorias e incompatibles. El pensamiento posmoderno define una apertura mental y social en la cual, a diferencia del pensamiento moderno, no se intenta disolver la pluralidad, sino que se exige respeto por la diferencia y coexistencia con ella. El posmodernismo opera con conceptos que están más allá del universalismo y el proceso civilizatorio de occidente, más allá de la creencia modernista en la verdad objetiva de los postulados científicos, y más allá de la creencia en la solubilidad de los conflictos (Dietrich 2010, 3).

Ambos términos, postmodernidad y postmodernismo, podrían ser vistos como un esfuerzo académico e intelectual por captar lo que está ocurriendo en la dinámica social real, la cual es claro fruto de una ruptura epistemológica, que no se produjo en el mundo académico o en la cabeza de un pensador ilustre sino que

constituye un hecho social. Hay quien dice que la revolución francesa empezó el día en que el primer campesino dejó de saludar al Señor. Lo cierto es que en una circunstancia histórica determinada fue posible pensar lo impensable: cortar la cabeza al rey. No se trata de la especulación, el análisis o la hipótesis que conciben la posibilidad teórica del fin de una era o que lo anticipan. Se trata de la ruptura, del quiebre, en el seno de una manera específica de ser, dentro de una realidad social específica, que permite pensar lo impensable. Es ésta la ruptura en que estamos, la herencia del neoliberalismo. Es el momento histórico en que empezamos, como colectividad, como generación, a disolver la prisión del pensamiento único, el fatalismo de la costra capitalista dominante y a hacer evidentes las inmensas cuarteaduras de la bóveda opresiva del capital y sus administradores. Así empezó a quedar bien establecido que en los insumisos se encuentra la clave para que esa bóveda termine de caerse...

### **Revuelta, rebelión, levantamiento, revolución**

La insurrección en curso no es una mera revuelta popular, un estallido repentino que puede dejar huellas duraderas, como la lava de un volcán, pero desaparece con la misma rapidez con que surgió; no puede verse siquiera como la erupción simultánea de volcanes adormecidos. Tampoco es análoga a episodios como los que se convierten en símbolos de una transformación duradera, como la toma de la Bastilla o del Palacio de Invierno o el grito de Miguel Hidalgo.

Estamos claramente ante una rebelión – el tipo de gesta que constituye la sustancia de toda auténtica revolución. “Es una irrupción del ser dominado en el acontecer político de la dominación, en su devenir”, como dice Gilly. “No son las elites, aún las radicales, las que dan cuerpo a la ruptura del antiguo orden y abren paso al nuevo. Son otros, los humillados y ofendidos, los protagonistas del acto material y corporal de la revuelta sin el cual no hay revolución sino, cuando más, cambio en el mando político establecido” (2010, p.5).

El carácter novedoso de esta rebelión es la convicción general de sus protagonistas, basada en la experiencia de todas las luchas anteriores, de que no pueden ceder su fuerza, su mando, su capacidad de conducir la transformación. No se muestran dispuestos a delegar todo ello en un grupo de dirigentes, incluso los emanados de sus propias filas, para que den forma al nuevo marco legal e institucional que acotará el nuevo estado de cosas, el producto de la revolución. Para no repetir la experiencia histórica, en que una y otra vez se les expropia lo conseguido, intentarán mantener el control del proceso. Han estado aprendiendo a hacerlo en asambleas y parlamentos de coaliciones cada vez más amplias, en que se logran acuerdos entre quienes acuden con representación temporal y sujeta a mandatos precisos, siempre expuestos a la revalidación de los representados. Nada de esto, que requiere imaginación y creatividad sociológica y política, tiene que ser decidido de antemano. Surgirá en el propio proceso, cuando se requiera.

Las iniciativas en pequeña escala que forman la insurrección en curso son claro anticipo de la sociedad por venir, pero tienen que realizarse a contrapelo

de un sistema agresivo y hostil que los acosa continuamente y les causa grave desgaste. John Berger señaló, no hace mucho, que si se viera forzado a usar una sola palabra para describir la situación actual recurriría a la imagen de la prisión. En esa estamos. Aprisionados. Ahí se nos confina. Bajo esas condiciones, no podemos esperar al florecimiento autónomo de iniciativas aisladas, por la capacidad de destrucción y opresión de que aún disponen allá arriba. Tampoco son suficientes las formas de solidaridad y mutuo apoyo que ya han estado brindando las amplias coaliciones formadas por los descontentos.

Hace falta el levantamiento. Tenemos que llevar a cabo el que en México propusieron hace cinco años los zapatistas y muchos se han apresurado a enterrar. No debe confundirse con la “vía armada” que algunos grupos todavía intentan concebir, pues será pacífico y democrático, tan pacífico como las circunstancias lo permitan y tan democrático como sea posible. Tampoco significa forzar la convergencia, en el espacio, el tiempo y el propósito, de los innumerables movimientos actualmente en curso.

Hace falta el levantamiento – un levantamiento que opere por contagio (como ha sido siempre con el zapatismo), más que por concertación estratégica clandestina desde las dirigencias. Es cierto que pelear es abominable, pero no debe causar tristeza entregarnos a esta militancia. Al conectar nuestros deseos con la realidad, entretejiendo rabias y descontentos en la acción, en vez de retirarlas a las formas de la representación teórica o política, les daremos cabal fuerza revolucionaria (Foucault 1983, xiii).

Howard Zinn insistió toda su vida en mostrarnos que las grandes revoluciones no son la obra de grandes líderes o violentos terremotos sociales. Celebró y rescató de la oscuridad las innumerables acciones diminutas de personas desconocidas que producen los grandes cambios sociales. Sabía que hasta gestos enteramente marginales pueden convertirse en las raíces invisibles del cambio. Nos urgía a ver el cambio revolucionario como algo inmediato, tan cercano como las palmas de nuestras manos:

Es algo que necesitamos hacer hoy, ahora mismo, donde quiera que estemos, en donde vivimos, en donde trabajamos o estudiamos. Implica comenzar ya a deshacernos de todas las relaciones autoritarias y crueles entre hombres y mujeres, padres e hijos, diferentes clases de trabajadores.

No se trata de una revuelta armada. Ocurre en los pequeños rincones que no pueden ser alcanzados por las manos poderosas pero torpes del Estado. No está centralizada ni aislada: no puede ser destruida por los poderosos, los ricos, la policía. Pasa en un millón de lugares al mismo tiempo, en las familias, en las calles, en las vecindades, en los lugares de trabajo. Suprimida en un lugar, reaparece en otro hasta que está en todas partes.

Esta revolución es un arte. Es decir, requiere el coraje no sólo de la resistencia sino de la imaginación.

Y sí, ahí está. Circula, se amplía, se profundiza. Pero hace falta el estallido.

Y ya viene. Tiene que producirse antes de que sea demasiado tarde.  
Pero no ha de darse antes de cuando debe.

Hubo muchos que lo esperaban para el 16 de septiembre o para el 20 de noviembre.

Paciencia.

Como señaló hace poco el Viejo Antonio, las historias por hacer hay que callarlas mucho antes de hablarlas, evitando la bulla y las palabras vacías de allá arriba.

Hay algo que debemos hacer.

Hay el compromiso de cumplir el debe.

Pero el lugar y la hora, el cuándo y el dónde, el calendario y la geografía, están abajo. No en las fechas ni en los lugares de arriba, sino acá abajo, en donde viven nuestros muertos (paráfrasis de Viejo Antonio 2010).

San Pablo Etna, noviembre 2010

## REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2001) *Medios sin fin: Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- . (2004) *Estado de excepción*. Buenos Aires: Paidós.
- América Profunda (2003) *América Profunda: Coloquio, Simposio, Foro*. Gustavo Esteva y Grimaldo Rengifo (Coord.) Lima: PRATEC/CEDI.
- Apffel-Marglin, Frederique, with PRATEC (1998) *The Spirit of Regeneration: Andean culture confronting western notions of development*, Londres: Zed Books.
- Archipiélago (1993) "La ilusión democrática". *Archipiélago*, núm. 9. (Reproducido en *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, núm.31, 19 de marzo de 1993).
- Berry, Wendell (1991) 'Out of Your Car, Off Your Horse', *The Atlantic Monthly*, Febrero.
- Calle, Angel (2008) 'La producción social de democracia (radical)', *CGT Materiales de Reflexión* 54: 1-8.
- Canetti, Elías (1981) *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Chuji, Mónica (2009) 'Modernity, development, interculturality and *Sumak Kawsay* or living well not better', paper given at the international forum on 'Interculturality and Development', Uribia, Colombia, 23 May 2009.
- Cleaver, Harry (1985) *Una lectura política de El Capital*. México: FCE
- Comité Invisible. 2007. *L'insurrection qui vient*. Arles: La Fabrique Editions.
- Cronin, Thomas E. (1989) *Direct Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dyer-Witheford, Nick (2007) 'Commonism', *Turbulence* 1: 28-29.
- Esteva, Gustavo. (1979) *El Estado y la comunicación*. México: Nueva Política.
- . 1983. "Los tradifas o el fin de la marginación". *El Trimestre económico*. L (2). 198, 733-770, abril-junio.
- (1994) *Crónica del fin de una era: el secreto del zapatismo*, México: Posada.
- (1998) 'The Revolution of the New Commons', en Curtis Cook and Juan D. Lindau, *Aboriginal Rights and Self-Government*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- (1999) "The Zapatistas and People's Power". *Capital & Class* 68 (Verano).
- (2001) 'Desarrollo' en: W. Sachs, *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. México: Galileo Ediciones.
- (2002) 'Sentido y alcances de la lucha por la autonomía', en: Jan Rus, Rosalva Hernández y Shannon Matiace (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: CIESAS/IWGIA.
- (2005) *Celebración del Zapatismo*. Oaxaca: Editorial ¡Basta!
- (2009a) "Otra autonomía, otra democracia" *Tiempo de los pueblos* (Bolivia) 1.2, 93-103
- (2009b) "La crisis como esperanza" *Bajo el volcán*, 8.14, 17-94
- Foucault, M. 1970. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1983) 'Preface'. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizofrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, pp. xiii-xiv.
- . (1992) *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta.---. (2002) *Defender la sociedad*. México: FCE.
- y otros. (1981) *Espacios de poder*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta.
- Gibson-Graham, J.K. *The End of Capitalism (as we knew it)*, Cambridge, MA: Blackwell, 1996.
- Gilly, Adolfo. (2008) Correspondencia personal con el autor.
- . (2010) 'El águila y el sol: Genealogía de la rebelión, política de la revolución'. *La Jornada*, 20/11: 4

- Gómez Silva, Guido (1993) Breve diccionario etimológico de la lengua española. México: El Colegio de México/FCE.
- Guerin, Daniel. 1970. *Anarchism: From Theory to Practice* (trans. Mary Klopper), Nueva York: Monthly Review Press.
- Hern, Matt (2010) *Common Ground in a Liquid City: Essays in Defense of an Urban Future*. Edinburgh/Oakland/Baltimore: AK Press.
- Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires: Herramienta.--- y E. Peláez (Eds.) (1998) *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres: Pluto Press.
- Holt, John. 1970. *What Do I Do Monday?*, Nueva York, Dell, p.302.
- Hopkins, Rob (2008) *The Transition Handbook: From Oil Dependency to Local Resilience*. White River Junction, Vermont: Chelsea Green Publishing
- Illich, Ivan (1982) *Gender*, Nueva York: Pantheon Books.
- Lummis, Douglas (1996) *Radical Democracy*, Ithaca: Cornell University Press.
- Mayo, Henry B. (1960) *An Introduction to Democratic Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Marx, Karl y Frederick Engels (1975) "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law". Collected Works, III. Nueva York: International Publishers.
- Midnight Notes. 1997. *One No, Many Yeses*. N. 12. Jamaica Plain, MA. Midnight Notes Collective and Friends. 2009. *Promissory Notes. From Crisis to Commons*. Jamaica Plain, MA: Midnight Notes.
- Olstrom, Elinor (1990) *Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Panikkar, Raimón (1993) 'La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos', *Wiñay Marka* 20: 15-20
- (1995) *Invisible Harmony*, Minneapolis: Fortress Press.
- Sachs, W. (2001) 'Un Mundo' en: W. Sachs, *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. México: Galileo Ediciones.
- Sbert, José María (2001) 'Progreso' en: W. Sachs, *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. México: Galileo Ediciones.
- Scott, James (1998) *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Huam Condition Have Failed*. New Haven and London: Yale University Press.
- Shanin, Teodor (1983) *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'The Peripheries of Capitalism'*. New York: Monthly Review Press.
- Shanin, Teodor y Gustavo Esteva (2006) *Pensar todo de nuevo: más allá del socialismo*. Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
- Subcomandante Marcos (2003) 'El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003', *Rebeldía*, núm. 7.
- The Ecologist (1993) *Whose Common Future: Reclaiming the commons*, London: Earthscan.
- Trotsky, León. (1972) *Historia de la revolución rusa. Vol. I*. México: Juan Pablos Editor.
- Vachon, Robert (1990) 'L'Etude du Pluralism Juridique: Une Approche Diatopique et Dialogale', *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 29: 163-173.
- Viejo Antonio (2010) 'Donde viven nuestros muertos', *Rebeldía*, 8, 74: 21
- Womack, John (1975) *Zapata y la Revolución Mexicana*. México: Siglo XXI.
- Zibechi, Raúl. (2010) 'Congreso de los Pueblos: La Colombia de abajo y a la izquierda'. *La Jornada* 19/11: 21.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Es una alianza predicada en nombre de la democracia y el desarrollo: "Si Cristo viniera aquí y Judas tuviera el voto de cualquier partido, lo llamaría para negociar una coalición" declaró el presidente Lula en 2009 (*La Jornada*, 23/10/09).

<sup>2</sup> El *Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra* (MST), un movimiento muy importante en Brasil y una fuerza dirigente en América Latina, ha estado en continua tensión con el gobierno, en un país en que 1% de la población posee el 46% de la tierra laborable. En octubre de 2009 el poderoso sector del agronegocio forzó la creación de una comisión del Congreso para investigar al MST.

<sup>3</sup> Que la economía crezca indefinidamente, junto con la población, parece un principio de sentido común. Pero no lo es. Muchas cosas deben crecer hasta alcanzar su tamaño: las plantas, los animales, las personas. Cuando alguien alcanza su tamaño y algo le sigue creciendo, llamamos cáncer a esa protuberancia. Buena parte de lo que aumenta cuando crece la economía registrada es un cáncer social. Crecen la especulación, la producción irracional o destructiva, la corrupción y el despilfarro, a costa de lo que necesitamos que aumente: la justicia social, el bienestar de las mayorías.

En todos los países hay cosas que han crecido de más, por lo que deben achicarse, y otras que no han crecido suficientemente o que necesitan seguirlo haciendo, para beneficio general. Una alta tasa de crecimiento económico, que se mide con el del producto nacional bruto, expresa habitualmente que sigue creciendo lo que ya es demasiado grande, un auténtico cáncer social, y que se achica lo que debería seguir creciendo.

El crecimiento económico produce lo contrario de lo que se promete con él. No implica mayor bienestar o empleo para las mayorías, o mayor eficiencia en el uso de los recursos. Es lo contrario: genera miseria, ineficiencia e injusticia. Hay abundante experiencia histórica para sustentar este argumento. Continuar planteando una alta tasa de crecimiento económico como meta social es pura insensatez. Ha de atribuirse a bendita ignorancia, a cinismo o a una combinación de los dos. Hace casi 40 años Paul Streeten documentó rigurosamente, para la OIT, la perversa asociación entre crecimiento económico e injusticia. Demostró que a mayor crecimiento corresponde mayor miseria y que hay una relación de causa a efecto entre uno y otra. Mostró también que el famoso "efecto cascada", la idea de que la riqueza concentrada se derrama sobre las mayorías hasta generar su bienestar, es una ilusión perversa sin mayor fundamento.

Concentrar el empeño social en el crecimiento económico encubre lo que realmente se persigue: mayor opulencia de unos cuantos, a costa de la miseria general y la destrucción del patrimonio natural. Esto resulta apenas lógico, porque esa obsesión de economista no hace sino aplicar al conjunto de la sociedad una necesidad estricta del capital que sólo a él se aplica: capital que no crece, muere; y así ha de ser indefinidamente. Por eso cultivar la obsesión implica girar un cheque en blanco a los cabecillas del mercado o el Estado para que hagan de las suyas en nombre de un bienestar general que nunca llega y que, por esa vía, nunca llegará.

Necesitamos recuperar el sentido de la proporción, que no es sino otra forma del sentido común, el que se tiene en comunidad. Contra la sociedad del despilfarro, el desecho, la destrucción y la injusticia, la que produce el calentamiento global al que ahora se achacan los desastres causados por la irresponsabilidad, podemos levantar el valor de la renuncia sensata y responsable a lo innecesario en nombre de metas sociales viables, que descarten para siempre la idolatría del crecimiento económico.

Ha llegado el tiempo de plantearnos seriamente las ventajas de una tasa negativa de crecimiento general, especificando con claridad lo que queremos seguir estimulando. Se trata, por ejemplo, de apoyar a sectores altamente eficientes, productivos y sensatos, como los que forman la mayor parte del perseguido "sector informal". Eso implica concentrarse en ampliar las capacidades productivas

---

de las mayorías, en vez de dedicarse a apoyar a gigantes ineficientes. La pesadilla de los economistas: una caída en el producto bruto podría ser una bendición para la mayoría de la gente. Es hora de detener la locura dominante. Han de crecer unas cosas y contraerse otras. Que aumenten nuestras capacidades de sustento y nuestra autonomía vital. Que se amplíen los espacios y maneras en que podemos ejercer nuestra libertad e iniciativa. Que se multipliquen las oportunidades propicias para la vida buena, según la manera en que cada persona y cultura defina en qué consiste vivir bien. Y que, para hacerlo posible, se reduzca el peso de una economía registrada que nos agobia y oprime, en todo aquello que contraría la buena vida de todos o destruya la naturaleza.

<sup>4</sup> Sabemos que el individualismo disuelve la comunidad, pero hay que mantener en mente algo que el comunitarismo tiende a olvidar; que la mejor de las comunidades puede parecer estúpida en relación con un individuo que está ahí. Puede ser aquel que se pare y grite, y ellos lo destruirán si se les permite hacerlo según su costumbre. Sócrates no se envenenó por casualidad. Y todos los Sócrates siguen envenenándose permanentemente.

<sup>5</sup> Esta misma visión incluye en la lucha otro espectro: el socialismo, que sería sucesor legítimo y necesario del capitalismo. Las variantes de esa visión creadas por la tesis de que el socialismo podía construirse en un solo país o región del mundo y de que la coexistencia pacífica entre capitalismo y socialismo era posible se agotaron cuando la experiencia soviética fue caracterizada como capitalismo de estado. Finalmente, el colapso de la Unión Soviética llevó a muchos a pensar que la experiencia socialista había sido tan sólo el camino más largo, cruel e ineficiente de llegar al capitalismo. Como es obvio, sería absurdo desconocer el valor de las luchas realizadas conforme a la tradición socialista. Se trata, por lo contrario, de asumirnos como sus herederos, una vez que comprobamos que el socialismo, como fenómeno histórico, se encuentra al principio de su fin, y como cuerpo de doctrina se hunde en una controversia sin solución.

<sup>6</sup> Esta controversia fue paralela a la que se ventilaba entre quienes abordaban la “cuestión india”, que el marxismo convencional llamaba “eticistas”.

<sup>7</sup> Existe abundante literatura sobre el debate. El plano internacional la mejor fuente es el *Journal of Peasant Studies* en los años setenta y ochenta. En México se publicaron numerosos artículos, particularmente en *Comercio Exterior*, *Revista del México Agrario*, *Nexos*, *Nueva Antropología* y otras revistas. La mejor referencia es probablemente el libro de Ann Lucas de Rouffignac, *The Contemporary Peasantry in Mexico: A Class Analysis* (London: Prager, 1985).

<sup>8</sup> El tema de las drogas –su producción, distribución y consumo– y la categoría específica de los narcotraficantes requiere análisis especial. Más que expresión de la insurrección en curso es una manifestación de la pérdida de poder político y desmantelamiento del estado de derecho. Aunque tiende a nutrir el autoritarismo, tanto el de arriba como el de abajo, también da lugar a innovaciones sociológica en la organización de la gente.

<sup>9</sup> El dicho se les aplica con precisión. Al elegir el fantasma del “terrorismo internacional”, muchos gobiernos han estado adoptando prácticas terroristas. La guerra a los narcotraficantes, como pretexto represivo y autoritario, usa más violencia ilegal e ilegítima que la de los delincuentes que supuestamente ataca.

<sup>10</sup> Presento aquí una síntesis de “La crisis como esperanza”, publicado en *Bajo el volcán*, 8,14, 2009.

<sup>11</sup> Decía Machado: “El concepto de masas, puramente cuantitativo, puede aplicarse al hombre y a las muchedumbres humanas como a todo cuanto ocupa un lugar en el espacio. Sin duda; pero a condición de no concederle ningún otro valor cualitativo. No olvidemos que, para llegar al

---

concepto de masas humanas, hemos hecho abstracción de todas las cualidades del hombre, con excepción de aquella que el hombre comparte con las cosas materiales: la de poder ser medido con relación a unidad de volumen. De modo que, en estricta lógica, las masas humanas no pueden salvarse ni ser educadas. En cambio, siempre se podrá disparar sobre ellas." (*Prosas*, La Habana: Ed. Arte y Cultura, 1975, 239-40).