

Elías González Gómez y Carlos Tornel

GUSTAVO ESTEVA

Vida y obra de un intelectual
público desprofesionalizado



GUSTAVO ESTEVA
Vida y obra de un intelectual
público desprofesionalizado

Elías González Gómez
Carlos Tornel

GUSTAVO ESTEVA. *Vida y obra de un intelectual público desprofesionalizado*
—Elías González Gómez y Carlos Tornel (autores)— México: Bajo Tierra A. C./
Fundación Heinrich Böll, e. V., 2023
232 pp: 21 cm x 14 cm Incluye referencias bibliográficas

Primera edición digital: septiembre de 2023

D.R. © **Elías González Gómez**, autor

D.R. © **Carlos Tornel**, autor

D.R. © **Bajo Tierra A. C.**, Av. Universidad 2014, U. H. Integración Latinoamericana, Ed. El Salvador, Ent. B, Int. 8, Alc. Coyoacán, CP 04350

D.R. © **Fundación Heinrich Böll, e. V.**, José Alvarado 12, Col. Roma, Alc. Cuauhtémoc, CDMX, CP 06760

Cooperativa Editorial Retos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com; Facebook: Retos Nodo Chiapas

ISBN Bajo Tierra A. C.: 978-607-99849-8-4

ISBN Fundación Heinrich Böll, e. V.: 978-607-59723-2-9

Ilustración de portada: Oscar Castellanos Almaraz (diseñada a los pocos días del fallecimiento de Gustavo Esteva)

Diseño de portada: María Fernanda Arnaut Estrada

Corrección de estilo: Bajo Tierra Ediciones

Diseño de interiores: Bajo Tierra Ediciones

Cuidado de la edición: Bajo Tierra Ediciones

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Obra bajo licencia de Creative Commons. Atribución -noderivadas 2.5 México

Eres libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra bajo las siguientes condiciones:

- ▶ Al reutilizar o distribuir la obra, tienes que dejar bien claro los términos de la licencia de la misma.
- ▶ Algunas de estas condiciones pueden no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
- ▶ Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales de los autores.



GUSTAVO ESTEVA

Vida y obra de un intelectual público desprofesionalizado

Elías González Gómez
Carlos Tornel



 HEINRICH BÖLL STIFTUNG
CIUDAD DE MÉXICO
México y El Caribe

Índice

| | |
|---|----|
| Prefacio, Xochitl Leyva Solano | 9 |
| Introducción | 11 |
| Pertinencia actual del pensamiento de Gustavo Esteva | 16 |
| Aclaraciones y agradecimientos | 20 |
| | |
| I. Entre guajolotes y un Chrysler. Los primeros años | 23 |
| | |
| II. Empresas, revolución y gobierno | 39 |
| | |
| III. El cuchillito zapoteco y primeros textos | 53 |
| La sociedad civil | 53 |
| Primeros libros | 57 |
| <i>Inflación y democracia</i> | 58 |
| <i>El Estado y la Comunicación</i> | 61 |
| <i>Economía y enajenación</i> | 63 |
| <i>La batalla por el México rural</i> | 65 |
| <i>Mitos de la inflación... y otros</i> | 67 |
| El resurgir de un recuerdo | 68 |

| | |
|--|-----|
| IV. El encuentro con Iván Illich | 81 |
| La crítica al desarrollo | 92 |
| Illich y Marx | 104 |
| El regreso a la mesa | 113 |
| V. El imperativo cultural | 123 |
| Acoplándose a Oaxaca | 125 |
| El levantamiento zapatista | 127 |
| Los regalos del zapatismo | 137 |
| Encuentro con Raimon Panikkar | 144 |
| CEDI y diálogo de vivires | 152 |
| La Universidad de la Tierra | 158 |
| VI. Obra y últimas reflexiones | 165 |
| Gustavo Esteva escritor | 165 |
| Últimos proyectos y acomodo de su pensamiento | 167 |
| Sus últimas reflexiones | 170 |
| El fin de una era | 175 |
| Recuperar la esperanza como fuerza social | 184 |
| Epílogo | 189 |
| Referencias | 193 |
| Apéndice. Principales publicaciones de Gustavo Esteva | 201 |
| Libros | 201 |
| Autor o coautor | 201 |
| Editor o coordinador | 203 |
| Capítulos de libros y monografías | 205 |
| Artículos en revistas especializadas | 219 |

Prefacio

Xochitl Leyva Solano

El libro que tienen en sus manos es un regalo que nos hacen Gustavo, Elías y Carlos. Como los dos últimos nos cuentan, empezaron las conversaciones que lo sustentan antes de que Gustavo dejara lo que se llama en maya tselal el *Bahlumilal*; antes de que iniciara su viaje a otro mundo: al dominio del Sol, ya que Gustavo era un guerrero y murió como tal.

Mañana, 17 de marzo de 2023, se cumple un primer año de su partida. Estoy segura de que Gustavo vendrá a visitarnos y se encontrará con la grata sorpresa de que muchos y muchas estamos caminando su legado. Y cuando digo “su legado” me refiero tanto a sus ideas, pensamientos, libros y artículos, como al tejido de sus amigos y amigas que, junto con Nicole y la Unitierra-Oaxaca, lo sostenían en la reflexión para la acción, en el caminar preguntando para construir alternativas en medio de la catástrofe, del horror en que vivimos. Este libro es parte de ese caminar su legado.

Creo que este texto puede servir como brújula a quienes no conocieron a Gustavo pero ahora quieren explorar su vida y obra para *SURearse* en la crítica al desarrollo, al capitalismo, al

Estado-nación, a la democracia formal y al patriarcado. A quienes sí lo conocieron, esta obra les permitirá acercarse a los “diálogos de vivires” y no sólo de saberes que el mismo Gustavo encarnaba y nombraba enfáticamente de esa manera.

Este libro permitirá a sus lectores(as) un acercamiento al Gustavo de carne y hueso que, ya para la segunda mitad de su vida, gastaba largas horas conviviendo convivencialmente (valga la redundancia) con miembros de colectivos, comunidades y redes locales. Probando, una y otra vez, las muchas vías para construir alternativas en medio de la tormenta que hoy llamamos “colapso civilizatorio”.

Elías y Carlos logran, al armar este libro, un equilibrio muy atinado entre la vida personal de Gustavo, lo que él les contó —que explica en mucho su interés por ciertos temas—, la revisión más académica e intelectual de sus libros y artículos, así como el recuento de sus pasiones, rupturas y conceptualizaciones que se encarnaron y cocrearon en diálogo tanto con intelectuales activistas de base como con académicos. Engendradas en encuentros y diálogos con miembros de colectivos alter y anti, así como con universitarios(as) y colegas de casi todo el planeta Tierra.

Sin embargo, el corazón de sus diálogos parece residir en los múltiples y diversos encuentros que tuvo a lo largo de su vida con los(as) campesinos(as) e indígenas de Oaxaca, de Chiapas (especialmente el EZLN), de México (especialmente con los miembros del Congreso Nacional Indígena) y, literalmente, allende los mares.

Por todas estas razones, no puedes dejar de leer esta obra de principio a fin, sabiendo que no sustituye la obra escrita de puño y letra por Gustavo, sino que es parte de todas las evidencias convivenciales que han quedado de él.

Desde las Montañas Noreste de Chiapas, marzo de 2023

Introducción

Iniciamos el proyecto de este libro de la mano de su protagonista, Gustavo Esteva. En ese momento él se encontraba inmerso en la labor de acomodar y publicar sus escritos, por lo que nos pareció que una obra como la que hoy presentamos representaría un valioso complemento a sus textos. Originalmente, el libro pretendía dividirse en tres partes: la primera sobre su vida, la segunda sobre su obra y la tercera sobre su pensamiento.

Comenzamos con una serie de sesiones en las que Gustavo nos compartió su recorrido vital en los términos que intentamos plasmar en las páginas siguientes. Durante medio año pudimos realizar suficientes sesiones como para cubrir las ocho décadas de vida de nuestro entrevistado, aunque claramente no las agotamos. Buscábamos enfatizar aquello que influía directamente en su pensamiento.

Cada sesión fue transcrita y posteriormente editada para adquirir formato de capítulo, los cuales fueron revisados y aprobados por Gustavo mismo. Estábamos listos para la revisión de la primera parte en su conjunto cuando su enfermedad y fallecimiento nos impidieron continuar con el proyecto tal y como lo

teníamos previsto. Las nuevas circunstancias nos obligaron a replantear el libro. Ya no podríamos publicar un texto a modo de testimonio, basado en las múltiples entrevistas que planeábamos hacer para la segunda y la tercera partes. Nos preguntábamos si valía la pena publicar lo que teníamos a modo de breve biografía, pero sentíamos que esa opción resultaba en un texto incompleto. ¿Debíamos escribir la segunda y la tercera partes por nuestra cuenta?

Eso ameritaba un trabajo titánico, digno de una investigación doctoral o algo por el estilo, lo que en ese momento nos parecía una empresa que nos superaba. Sin embargo, no desechamos la idea para el futuro. Sabíamos que no podíamos simplemente desaprovechar el material que ya teníamos, el cual Gustavo había revisado y aprobado. Hasta cierto punto sentíamos un compromiso de amistad y cariño, por lo que publicar algo no estaba en cuestión. La pregunta que nos plantéabamos era qué podríamos publicar que, al mismo tiempo, rescatara algo del proyecto original aterrizado a las nuevas circunstancias y cumpliera con el objetivo de origen, a saber, dar a conocer la trayectoria vital e intelectual de quien nos había marcado profundamente y cuyos planteamientos y análisis parecen más actuales que nunca.

Optamos por elaborar un libro que presente la vida, obra y pensamiento de Gustavo Esteva. Pero, en lugar de separarlo en tres partes, en éste las tres dimensiones se entrecruzan en lo que bien podría catalogarse como una biografía intelectual (aunque hemos de subrayar que nuestra labor no fue la de biógrafos ni la de investigadores, sino la de amigos). De modo que, a través de la narrativa propuesta, seguimos el hilo cronológico que comienza con las circunstancias de su nacimiento, su familia, su niñez, su formación... También exploramos algunos de los acontecimientos y personas que más lo marcaron, como su abuela zapoteca, la muerte de su padre, el abandono de la religión católica, la lectura de Juan David García Bacca, entre otros.

Los dos capítulos iniciales muestran los primeros años de Gustavo hasta el momento en que abandona su trabajo en el gobierno, habiendo pasado por la guerrilla, algunos estudios y su desprofesionalización, a pesar del precoz éxito profesional que alcanzó antes de cumplir los 20 años. A partir del capítulo III, sin abandonar la narración de su vida, comenzamos a exponer su pensamiento, comentando algunas de sus obras más significativas de acuerdo con la época, así como sus ideas más impactantes.

En ese sentido, el tercer capítulo se enfoca en su etapa en la sociedad civil, fuera del gobierno, en la que trabajó con grupos campesinos e indígenas de todo el país. Durante esta época, surgieron obras como *La batalla por el México rural, Economía y enajenación e Inflación y democracia*.

De este modo pasamos a los capítulos IV y V, que se concentran en su encuentro con Iván Illich y en su labor dentro del ámbito de la interculturalidad, respectivamente. Gustavo solía relatar su propia historia a partir de los quiebres que vivió. En este libro seguimos esa misma lógica, presentando importantes quiebres, entre ellos, su abandono de la religión católica, su ruptura con la guerrilla y posteriormente con el gobierno. Su encuentro con Iván Illich merece ser subrayado especialmente. No podemos juzgar de exagerada la siguiente afirmación publicada en la revista *Ixtus*: “Gustavo Esteva quizá sea el mexicano que mejor ha comprendido y asimilado el pensamiento de Iván Illich” (Robert y Esteva, 2000, pp. 13-26). En el capítulo IV analizamos este quiebre y la influencia mutua entre ambos pensadores, enfocándonos en uno de los temas capitales en la vida y obra de Gustavo: la crítica al desarrollo. Lo cierto es que Illich representa un auténtico quiebre, un parteaguas, un umbral que marca un antes y un después en la vida y pensamiento del intelectual mexicano.

El capítulo V, por otro lado, recupera una de las claves sin la cual sería imposible comprender a Gustavo, tanto en su vida como en su pensamiento: la interculturalidad. Esta clave está presente desde la relación con su abuela zapoteca hasta la creación

del Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y la Universidad de la Tierra. En este capítulo exploramos las reflexiones y aportes de Gustavo a esta discusión, tejiendo sus encuentros con Raimon Panikkar y Robert Vachon, pero sobre todo con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Esta última relación fue vital en su trayectoria, por lo que ocupa unas importantes páginas de nuestro texto.

Finalmente, llegamos al capítulo VI, el último, en el cual buscamos honrar los últimos años de Gustavo. Prestamos especial atención a sus planteamientos sobre el *fin de una era* y cómo nos encontramos en un momento de ruptura histórica en el que el mundo en que vivíamos, junto con todas sus certezas asociadas a la modernidad occidental, se cae a pedazos. ¿Cómo resistir y construir alternativas en medio de la catástrofe? Ésta fue la pregunta que ocupó a Gustavo durante sus últimos años. En este capítulo final intentamos brindar un resumen de sus planteamientos y proporcionar pistas generales para continuar con su reflexión.

El libro cuenta, además, con un epílogo y un apéndice. En el epílogo, los autores presentamos nuestros propios balances y conclusiones, así como invitaciones y provocaciones. El apéndice está conformado por una lista bibliográfica de la obra de Gustavo Esteva, dividida por géneros, es decir, libros, capítulos, artículos, etc. Esta lista fue elaborada por el propio autor, la cual enriquecemos con un par de sus últimos textos que no alcanzó a incluir.

Presentar a un pensador como Gustavo Esteva representa un reto doble: por un lado, para aquellxs que no lo conocen, y por otro, para los que sí conocen su obra. Quienes se aproximan por primera vez encontrarán una serie de dificultades, entre las cuales se encuentra el hecho de toparse con un pensador no sistemático, cuya obra se encuentra dispersa en diversas revistas y editoriales. También aparece la dificultad del marco de comprensión. Gustavo consideraba que el mundo viejo ya no se encontraba, pero seguimos viéndolo porque continuamos utilizando

sus mismos anteojos conceptuales. En este sentido, buena parte de su obra se concentra en construir nuevos anteojos para poder percibir con mayor transparencia los nuevos mundos que nacen desde abajo y en nuestra cotidianidad. Por lo tanto, leer “bien” a Gustavo Esteva implica cambiarse los anteojos, lo cual no es fácil ni puede hacerse de buenas a primeras, sino que implica una deconstrucción paulatina a la cual esperamos que este libro pueda aportar.

Incluso aquellxs que han leído a Gustavo desde hace un tiempo o colaboraron con él en algún proyecto no se libran de las dos dificultades mencionadas anteriormente, pero también se les suman otras a medida que se profundiza en el estudio de sus ideas. Si bien es cierto que Gustavo tenía temas predilectos (desarrollo, interculturalidad, pueblos indígenas...), no se puede negar la riqueza de facetas y temáticas que abordó. A quienes únicamente conocieron o leyeron al Gustavo como crítico del desarrollo, podría ser que les falte acercarse a sus textos sobre zapatismo, mientras que aquellxs que lo encajonan como un simpatizante del EZLN harían bien en conocer sus reflexiones sobre la ontonomía, la heteronomía y la autonomía. No en el sentido de que las temáticas se contrapongan, pues, muy por el contrario, se complementan, pero también amplían y complejizan la figura y el pensamiento de Gustavo.

Lo que intentamos presentar en este libro es una muestra bastante completa, mas no exhaustiva, de las temáticas y problemáticas que Gustavo abordó a lo largo de su vida. En su momento, también diremos alguna palabra sobre su escritura, la cual siempre estuvo al servicio de la lucha y nunca fue un fin en sí misma. Esperamos que este libro, sumado a la magnífica herramienta que Gustavo nos legó en su lista bibliográfica compartida en el apéndice, sirvan de mapa e inspiración para aventurarse en los territorios de su pensamiento.

Pertinencia actual del pensamiento de Gustavo Esteva

Habiendo presentado el libro, su génesis y su estructura, procedemos a ofrecer algunas reflexiones preliminares que consideramos fundamentales para justificar la aparición de un texto como éste. Quizá la pregunta central tendría que ser: ¿cuál es la actualidad y cuáles son los aportes del pensamiento de Gustavo Esteva?

Gustavo tenía una lucidez excepcional para reflexionar sobre la realidad en la que se encontraba. Durante años, sus columnas quincenales en *La Jornada* fueron una fuente de claridad para muchxs de nosotrxs, en México y en el mundo. Esta capacidad no se reducía a identificar las maneras en que las estructuras del capitalismo, el patriarcado y la democracia avanzaban hacia sus síntomas más mórbidos, revelando así el carácter de la crisis civilizatoria. En cambio, sobresalía su capacidad para reconocer, en medio del desastre, el camino de la esperanza, uno que para él siempre vino acompañado de la amistad y la sorpresa. En efecto, para Gustavo, estos conceptos, junto con la esperanza misma, son de raigambre política y sólo a través de ellos es posible comprender su propuesta crítica.

Como mencionamos en párrafos anteriores, sus contribuciones han impactado en diversos ámbitos. Lejos de repetir el gesto clasificador de Occidente, que separa los saberes por especialidades, Gustavo Esteva es difícil de catalogar como economista (a pesar de haber ganado el Premio Nacional de Economía) o como sociólogo rural (a pesar de haber sido vicepresidente de un congreso internacional sobre esta disciplina). Su modo de pensar trascendía la frialdad academicista, sin por ello carecer de seriedad de análisis e investigación. Sus textos, no catalogables, son recuperados en distintas facultades del planeta dentro de programas de estudio sobre educación, diálogo intercultural, estudios subalternos, economía política, sociología rural, estudios latinoamericanos, estudios del desarrollo, decolonialidad, movimientos sociales... incluso etnomatemáticas. Todo esto hace a Gustavo un pensador muy dinámico que pensaba desde la realidad y no viceversa, es decir, no construía conceptos para después aplicarlos

a ésta sino que, partiendo de la realidad, reflexionaba y después regresaba a ella. A este modo de hacer investigación se le llamó *reflexión en la acción*.

La anterior metodología, si podemos llamarle así, se nutre en buena medida del zapatismo. El levantamiento zapatista fue para Gustavo uno de los modos más claros en los que, siguiendo la propia enseñanza del zapatismo, su forma de acción se transformó en “preguntar al caminar”. El andar o el caminar de lxs zapatistas es clave para comprender la manera en que describe su trabajo como una forma de “aprender a escuchar”. El ensordecedor monólogo del desarrollo, que se inaugura el 20 de enero de 1949, y el renacer de la esperanza, que surge a partir del 1º de enero de 1994, estuvieron siempre en el trasfondo del pensamiento intelectual y en la vida de Gustavo. Su crítica incesante y perspicaz a este concepto demuestra lo que entendía por diálogo: la capacidad de aprender a escuchar y dejarse transformar por otrxs sin dejar de ser quienes somos. Como veremos, la posibilidad de dicho diálogo se convierte también en la oportunidad de ir más allá del universo desarrollista para asumir el pluralismo radical y su pluriverso, el mundo en el que caben muchos mundos.

En la introducción a la antología de textos de Gustavo publicada por Routledge, él mismo describió el objetivo principal de su pensamiento como el intento de responder a las siguientes preguntas: ¿cómo cambiar una realidad que es insoportable?, ¿cómo dismantelar un régimen capaz de destruir continuamente tanto el planeta como el tejido social? y ¿cómo transformar una realidad que mantiene formas cada vez más intensas de confrontación y violencia como nuevo *statu quo*? (Esteve, 2022). Gran parte del trabajo que realizó a lo largo de su vida surgió de la inquietud por responder a estas preguntas, a veces de la mano del marxismo, pero también desde otras perspectivas, como el postestructuralismo de Foucault, la reformulación del marxismo “heterodoxo” de Kurz, Jappe y otros pensadores como Giorgio Agamben, pero todo, en colaboración con movimientos como el

zapatista y las comunidades indígenas, en especial las oaxaqueñas.

Probablemente una de las pertinencias más significativas de la obra de Gustavo reposa en cómo nos advirtió sobre muchos de los horrores que estamos experimentando en la actualidad. Junto con el zapatismo, habló de manera constante sobre la guerra en la que nos encontramos y cómo no es posible adoptar una posición neutral. Quien se considera neutral en una guerra puede estar durmiendo con el enemigo sin darse cuenta. Esta guerra, que se empata con la Cuarta Guerra Mundial de la que hablan lxs zapatistas o con la guerra contra la subsistencia de la que hablaba Iván Illich, exige, por sus propias características, nuevas formas de lucha que se liberen creativamente de la inercia estatista a la que estamos acostumbradxs.

“¿De qué sirve hacer huelgas o salir a las calles, aparte de vernos y celebrar nuestro encuentro?”, solía decir Gustavo. Y continuaba, “lo mismo puede decirse para aquellxs que aún siguen con la obsesión de tomar el poder del Estado”. Las herramientas de lucha que teníamos dejan de servir y de cumplir con su función. Pero el argumento de Gustavo es que es inútil seguir reflexionando por ese camino, especialmente si reconocemos que la insurrección, que se gesta en los rincones más comunes y cotidianos de la vida diaria, ya está aquí. Está, ante todo, en nuestra capacidad para retomar y transformar los sustantivos en verbos, en dejar de hablar de educación y recuperar la autonomía del aprender, en ir más allá de la salud para sanarnos, en dejar de alimentarnos para comer en el gozo comunitario del compartir.

De esta manera, Gustavo nos deja una advertencia clara: el colapso de la modernidad capitalista no sólo es inevitable, además colapsa sobre nosotrxs. A veces de forma muy literal y otras figurativa, el colapso implica que ya no podemos seguir formulando nuestras expectativas usando los mismos instrumentos que surgieron de las estructuras de control y dominación durante los últimos 500 años. La alternativa es apostar por una sociedad convivial, donde las herramientas, siguiendo las lecciones de Illich,

sean instrumentos definidos por el ser humano y no viceversa. Como nos dijo Gustavo en una de las entrevistas: “La supervivencia de la humanidad y, más aún, el florecimiento de todos los seres, depende realmente de nuestra capacidad para redescubrir la esperanza como fuerza social”.

Esta esperanza fue su motivación principal hasta el final de sus días. Lo que Esteva imaginó, en última instancia, es una posibilidad tangible para emancipar la vida de los grilletes de los modos de pensamiento y de práctica asociados con la modernidad capitalista, patriarcal, colonial y extractiva, esto es, la visión del mundo que, atada a conceptos como el de desarrollo, ha provocado la crisis civilizatoria y ecológica en la que estamos inmersos en la actualidad. Esto convierte a Gustavo Esteva en uno de esos pensadores imprescindibles que nos iluminan sobre las transiciones necesarias hacia una era en la que los seres humanos vuelvan a aprender, por fin, a coexistir entre sí y con el planeta de forma mutuamente enriquecedora.

Para Gustavo, la inspiración más clara se encontraba en las comunidades indígenas, en las cuales es posible reconocer las múltiples formas en que es posible cambiar sin perder la esencia. Él denominaba esto como “la tradición de cambiar de tradiciones de manera tradicional”, lo que no sólo muestra las posibilidades de aprender a escuchar, sino que también sitúa su pensamiento más allá del debate entre académicxs y pensadorxs (poco fructífero según nuestro pensar) sobre la localización geográfica y la posición política y epistemológica del pensamiento y el conocimiento. Destaca su inquebrantable compromiso tanto con la praxis como con el pensamiento (es decir, hacía tanto *techné* como logos). En el caso de Gustavo, siempre fue patente que la preocupación por producir pensamiento crítico nunca desapareció de sus objetivos. Lo que destacaba en él era su cuestionar desde dónde y cómo formulaba sus críticas, desde dónde se articulaba la esperanza y cómo, a través de la comunidad, se podía vislumbrar otro horizonte político de lo posible.

Esperamos que este libro se convierta en una forma de recuperar el enorme legado de esperanza y pensamiento crítico que nos dejó Gustavo. Aspiramos a que sea, a su vez, una introducción a un pensador que, por varias razones que esperamos esclarecer en el texto, ha sido tradicionalmente excluido del diálogo y el pensamiento crítico. Esperamos presentarlo a quienes no hayan leído su obra anteriormente, y para aquellxs que ya lo conocen, servir simplemente como un apéndice a sus palabras.

Como mencionamos al inicio, comenzamos a tejer este texto de la mano de Gustavo y tuvimos la fortuna de escucharlo narrar su propia vida en varias sesiones que realizamos vía remota. Aprovechando su enorme generosidad, poco a poco fuimos tejiendo este libro *junto a él*, hasta que las circunstancias se nos adelantaron y no pudimos publicarlo *con él*. Aun así, consideramos que este libro viene de su mano. Aunque no pretendemos que se convierta en una autoridad sobre su pensamiento, ni que sea un sustituto o “el tomo único” del pensamiento de Gustavo, sí deseamos que se mantenga fiel a su pensar y a su legado.

Aclaraciones y agradecimientos

Además de los límites ya mencionados, pensamos que es importante subrayar que este libro pretende servir únicamente como una introducción a la vida y obra de Gustavo Esteva. Los análisis y exposiciones de sus obras e ideas nacieron del estudio personal de los autores y de nuestro camino junto a él, pero asumimos los puntos ciegos que podamos tener, por lo que nos mantenemos abiertos a complementos y aclaraciones provenientes de aquellxs que han leído y conocido a Gustavo incluso más que nosotros.

La elección de las temáticas tratadas a lo largo del libro responde a la importancia que se les adjudica tanto en la obra de Gustavo, como en las entrevistas que realizamos. Con todo, asumimos el filtro de nuestros intereses personales, los cuales son imposibles de dejar a un lado y no creemos que debamos hacerlo,

ya que este libro nace de la amistad y no de la erudición. Lo consideramos un ejercicio propedéutico para nosotros y para quienes deseen profundizar en su pensamiento, entre los cuales nos incluimos.

Finalmente, aclaramos que los hechos narrados a modo de anécdotas de la vida de Gustavo nos fueron proporcionados por él mismo. En este libro asumimos su punto de vista, sabiendo que en muchas ocasiones puede haber otras versiones u opiniones sobre el mismo acontecimiento, sea en la dimensión personal o política. Nos limitamos a compartir los datos biográficos que consideramos más relevantes a contrastar con su pensamiento, dejando fuera cuestiones familiares y demás asuntos que competen únicamente a su intimidad y sus seres queridos.

Agradecemos a Gustavo Esteva la amistad y el cariño que nos brindó durante los años que compartimos y aprendimos junto con él. Agradecemos también a sus amigxs, familiares y colaboradorxs, quienes nos apoyaron en el proceso de redacción y revisión del manuscrito, así como a la Universidad de la Tierra Oaxaca por su labor, y a las comunidades y pueblos que, siendo dialogantes de Gustavo, viven en el presente esos otros mundos a los que dedicó su vida y su pensamiento.

I. Entre guajolotes y un Chrysler. Los primeros años

Situémonos en un tiempo y espacio determinados: corrían los años treinta y cuarenta del siglo xx. Muchas voces todavía hablan de aquellos tiempos, pero son pocas las memorias que aún quedan para recordarlos. El mundo temblaba por la Segunda Guerra Mundial, mientras que México aún aspiraba a las promesas abiertas por la Revolución. Antes de iniciar nuestra narración sobre los primeros años de la vida de Gustavo Esteva, queremos tomarnos un momento para considerar lo que implica mirar atrás, hacia un pasado en el que existía un mundo que hoy ha desaparecido. Poco solemos comprender los impactos de la historia y cómo todos somos hijos de nuestro tiempo. Quienes prestamos nuestra escritura para ofrecer esta aproximación a la vida y obra de Gustavo Esteva, un amigo, maestro y abuelo, en el sentido de antecesor, nacimos en un tiempo histórico que dificulta nuestra comprensión de las épocas que vamos a narrar en este primer capítulo. En un diálogo entablado entre Gustavo y uno de nosotros, el protagonista de este libro subrayaba cómo en nuestras generaciones no hemos experimentado un acontecimiento semejante a lo que

representó para ellos la caída del Muro de Berlín, por ejemplo (González Gómez y Esteva, 2021). Décadas enteras de confianza y aspiración de cambio social a través del comunismo se vieron, de pronto, abajo. El suelo que sostenía tantos sueños se resquebrajó. Si vamos a sumergirnos en las historias y relatos de un hombre que presenció los devenires del siglo xx y con enorme lucidez transitó las primeras décadas del xxi, lo haremos con el respeto debido, pero también manteniendo la distancia adecuada, asumiendo nuestro rol de intérpretes y aprendices de un camino que inició mucho antes que el nuestro, pero que, por lo menos ése es nuestro deseo, podemos continuar y mantener vivo.

Gustavo Adolfo Esteva Figueroa nació el 20 de agosto de 1936. Fue el tercero de cuatro hijos de un matrimonio bastante singular. Su padre, Guillermo A. Esteva, pertenecía a una familia de hacendados de Oaxaca y Veracruz que lo perdió todo durante la Revolución. Su madre, Elodia Figueroa, era descendiente de una familia indígena de Oaxaca por parte de su madre. Esta diferencia entre la familia de su madre y la de su padre sería particularmente importante en la formación de Gustavo. Hasta años después pudo reconocer muchas de las actitudes de su padre como racistas y misóginas, según sus propias palabras, pero en ese entonces se consideraban como algo normal. Sin embargo, para comprender mejor el contexto familiar de Gustavo es necesario retroceder algunos siglos atrás.

Se dice que los Esteva llegaron de España a México en algún punto del siglo xviii, y, para los tiempos del primer presidente de México, Guadalupe Victoria, ya eran política y económicamente importantes: un Esteva fue su secretario de Hacienda y Guerra. No se sabe con exactitud la historia de su arribo ni cómo se abrieron paso por estas tierras. Lo que sí sabemos es que, para finales del siglo xix, la familia Esteva era dueña de extensas haciendas en los estados de Veracruz y Oaxaca. En otras palabras, eran una familia bien acomodada y con pretensiones aristocráticas durante el régimen porfirista, que fue muy afectada por la Revolución.

Gustavo recordaba que en su casa no se sabía a ciencia cierta qué había vivido su padre durante las luchas revolucionarias. No se hablaba mucho al respecto, excepto del hecho de que les habían quitado sus tierras y del anhelo de recuperarlas. En alguna ocasión, la madre de Gustavo llegó a contar que su esposo tuvo que salir de Veracruz escondido en una carreta, una anécdota que Guillermo A. Esteva jamás confirmó.

Guillermo A. Esteva nació el 3 de febrero de 1897 en el puerto de Veracruz, donde realizó sus primeros estudios. En algún momento, tal vez a partir de la Revolución, migró a Oaxaca, donde estudió leyes por un tiempo. A partir de entonces se desempeñó como escritor, educador y político.¹ Su padre había sido gerente de Banamex, por lo que estaba bien posicionado. Su carrera política pudo deberse, en parte, al hecho de que administró una hacienda de la familia en el Istmo de Tehuantepec, donde es posible que entablara amistad con Francisco “Chico” López Cortés, miembro de una de las familias más ricas de la región. Cuando López Cortés fue electo gobernador en 1928, Guillermo ocupó el puesto de secretario general del Gobierno de Oaxaca, un cargo de enorme importancia en ese entonces. En ese puesto encabezó una comisión que reformuló la celebración de la Guelaguetza en un formato empleado todavía hoy en día para atraer turistas, pero en ese momento tuvo la intención de unificar a los dispersos pueblos oaxaqueños. Esto se hizo en el marco de los esfuerzos nacionales por integrar a todas las facciones revolucionarias y a los muy diversos movimientos sociales en el Partido Nacional Revolucionario, fundado por el presidente Calles en 1928 con ese propósito. Un partido que, en diversas encarnaciones, gobernó durante los siguientes 70 años. Cuando finalizó la gestión de López Cortés en 1932, Guillermo fue elegido diputado federal por Oaxaca para el periodo 1934-1937. Como las comunicaciones eran malas,

¹ Como escritor, Guillermo A. Esteva colaboró en el diario veracruzano *El Dictamen*, así como en el *Universal Ilustrado*. Escribió dos libros de poesía: *Gemas de amor* y *El libro de las vírgenes*. También desarrolló un estudio sobre *La música oaxaqueña*.

pasaba la mayor parte del tiempo en la Ciudad de México, a la que finalmente se mudó en 1935.

En torno a 1932, Esteva conoció a Elodia Figueroa, madre de Gustavo, quien tenía sólo 17 años en ese momento. En 1934 y 1935 nacieron en Oaxaca los dos primeros hijos de la pareja, Guillermo y Mercedes. En 1935, Guillermo padre decidió “sentar cabeza” y construyó su casa en la recién nacida colonia Condesa. Finalmente, formalizó su matrimonio con Elodia, acaso presionado por su propia familia o por su condición política. El casamiento tuvo lugar el 20 de diciembre de 1935, exactamente nueve meses antes del nacimiento de Gustavo, quien solía bromear diciendo que era el fruto de la boda de sus padres.

Elodia Figueroa era oaxaqueña de nacimiento. Su padre, aparentemente una persona próspera con una gran casa en el centro de Oaxaca, fue asesinado cuando tenía 38 años bajo circunstancias que nunca se esclarecieron. A raíz de este suceso, la familia de Elodia, conformada entonces por su madre, Dolores Carrera, y otras cuatro hermanas, fue despojada de todos sus bienes materiales e ingresos económicos por la familia del difunto marido de Dolores. Esto llevó a que se viera obligada a colocar a sus hijas en casas de distintas familias y parientes, donde fueron maltratadas, mientras ella buscaba alguna forma de sustentarse. En palabras de Gustavo, “tuvo que lavar ajeno”. Dolores, a quien él recordaba como “Loló”, jugó un papel muy significativo en su vida, aunque no se dio cuenta de ello hasta mucho después. Ella era zapoteca de nacimiento, hablaba zapoteco y trabajaba en un puesto del mercado principal de Oaxaca, conocido como el 20 de Noviembre, durante sus estancias en la ciudad.

Así llegamos a la casa de Parral 20, en la colonia Condesa de la Ciudad de México, donde Gustavo nació y pasó la primera parte de su vida. Su padre la había pensado como una casa sencilla, incluso para los estándares de la época. Cabe decir que en aquellos años, la Condesa, a pesar de haber surgido como una colonia de clase media, no era exactamente lo que es ahora. Gustavo

recuerda que, cuando era niño, todavía pasaban personas vendiendo guajolotes por la puerta de su casa, lo que daba una sensación de habitar muy distinta a la que se experimenta hoy en día.

La prosperidad que seguramente existió en los primeros años de su vida acabó pronto. La carrera política de Guillermo A. Esteva terminó junto con su gestión como diputado en 1937, cuando Gustavo tenía tan sólo un año de edad. Nunca hubo una explicación clara del motivo. Gustavo especulaba que quizá su padre, siendo hijo de un hacendado porfirista y aún empeñado en recuperar las haciendas familiares, no pudo llevar adelante una carrera política en el clima agrarista impulsado por el gobierno de Lázaro Cárdenas. En todo caso, a partir de ese suceso empezó un periodo de inestabilidad económica en su hogar. Su padre se vio forzado a tomar un trabajo como profesor de secundaria en la Ciudad de México. Este nuevo empleo significó un cambio importante en los ingresos de la familia y dio lugar a un periodo de muchas carencias, según recordaba Gustavo.

A pesar de las dificultades económicas, la familia, especialmente su padre, mantenía lo que Gustavo describía como una especie de “nostalgia aristocrática”. Aunque enfrentaban limitaciones, sus hermanos y él fueron enviados a colegios privados. La finalidad era mantener ciertas apariencias en cuanto a las posibilidades económicas de la familia, pese a la miseria que se experimentaba en el interior de la casa. En esa época, la colonia Condesa se constituía principalmente por hogares de clase media, por lo que mantener un símbolo de estatus era una prioridad. Un buen ejemplo, si bien ocurrió durante el tiempo en que su padre era diputado, lo da la adquisición de un automóvil Chrysler, que por entonces era un símbolo de estatus económico.

Además del automóvil, Guillermo solía vestir trajes de casimir inglés, utilizaba lavanda inglesa y mancuernillas de oro, lo que implicaba destinar una parte considerable de su ingreso al mantenimiento de estos símbolos de estatus, incluso por encima de otras necesidades de la familia. Este sueño aristocrático será una

característica importante en la vida del padre de Gustavo, quien, hasta su muerte, mantuvo la ilusión de recuperar algunas de las haciendas y tierras que se perdieron tras el reparto agrario. Gustavo recordaba las reuniones en su casa con abogados y notarios, todo con el fin de intentar recuperar algo de ese “pasado glorioso”.

Dentro de las memorias de esta época, sobresalen las relaciones con la familia paterna de Gustavo. Él nos contó cómo cada sábado la familia visitaba a su abuela paterna. Le encantaban esas tardes, ya que podía jugar con sus primos, particularmente con un coche rojo de juguete que, al final de su vida, aún recordaba con cariño, así como los pequeños chocolates que su abuela les daba. Tras su muerte, las visitas se convirtieron en rituales dominicales al cementerio. Mientras su padre meditaba durante algún tiempo, él y su hermano lavaban la tumba de su abuela. Su hermana y su madre debían esperar en el automóvil. Esta relación con su abuela paterna y el resto de la familia también se vio marcada por un agudo contraste respecto a las relaciones con su familia materna.

Al ser de ascendencia indígena, Elodia Figueroa tenía una relación complicada con su pasado. Su madre, Dolores, quien no había tenido un hogar fijo desde la muerte de su esposo, vivió por algunas temporadas en casa de alguna de sus cinco hijas, manteniendo una relación esporádica con cada una de ellas. Como cuenta Gustavo en varios de sus escritos, su abuela no podía ser vista por su padre, lo que implicaba que, durante sus estancias con la familia, tenía que permanecer en la cocina o en la parte trasera de la casa y dormir en el cuarto de las personas de servicio, es decir, fuera de los ojos de su padre. Esconder a Loló de la vista de su padre simbolizaba cómo la familia debía ocultar y eliminar este pasado indígena, tanto de la vista como de su propia identidad. Gustavo explicaba que esta actitud reflejaba la creencia de que este pasado indígena era una condición retrógrada que obstaculizaba la posibilidad de desarrollarse, algo que tanto su padre como su madre buscaban evitar para asegurar un mejor devenir a sus hijos, siguiendo los principios de la modernidad y el

progreso en México. Se trata de una forma de pensar que todavía se encuentra arraigada en muchas de las instituciones, familias y subjetividades del México actual.

A pesar de la complicada relación con su pasado, Gustavo recordaba a su abuela con mucho cariño y como una influencia decisiva en su pensamiento: “Recibí de mi abuela emocionalmente unas hermosas y magníficas lecciones que estaban en lo más profundo de mi corazón, no en mi mente. Mi mente estaba en otro lugar. Pero mi abuela formó mi corazón de otra manera”. Como ya mencionamos, su abuela trabajaba en el mercado principal de Oaxaca y durante un par de veranos Gustavo fue a visitarla. En esos pequeños periodos de tiempo, su abuela dejó una marca importante en su vida en cuanto a las costumbres y tradiciones indígenas. Aunque su abuela tenía prohibido enseñarle o hablarle en zapoteco, los recuerdos de aquellos veranos se grabaron en su memoria como algo significativo de la cultura indígena. La relación de Gustavo con su abuela no tuvo un papel relevante en su formación durante los primeros años de su vida, pero se volvió muy significativa 30 años después, cuando recuperó su pasado indígena como parte de su propio sentir-pensar y desenterró recuerdos sumergidos que tenía de aquellos años.

Durante este mismo periodo nació su hermano menor, Carlos Alberto Esteva. Este acontecimiento, según recordaba Gustavo, ablandó un poco a su padre. Antes de la llegada de Carlos, no había vida familiar en su casa. Gustavo describe la relación con su padre como casi inexistente y marcada por una clara distancia entre ambos, a tal grado que, al morir su padre, no podía recordar ninguna conversación personal o significativa que hubiese tenido con él. La soledad y el aislamiento de Guillermo, sumados a su negativa a permitir que Gustavo se relacionara con su abuela zapoteca, son de vital importancia para comprender no sólo la vida, sino también la obra que exploramos en este libro.

En casa de Gustavo imperaba lo que él caracterizaba como una “normalidad patriarcal”. Lo peor, nos dijo Gustavo, es “haber

sido infectado por la normalidad del autoritarismo patriarcal”, conforme a la cual la máxima autoridad omnipotente de su padre y la aceptación total y absoluta de su madre eran lo normal. Así, Gustavo iba a la escuela, donde otra autoridad, el profesor, siempre tenía toda la razón y ejercía un poder similar al de su padre en casa. Éste era el mundo real, construido a partir del ejercicio de la autoridad. En este contexto patriarcal también existe un elemento racista. Hay quienes están arriba y quienes están abajo. En el caso del hogar de Gustavo, esto se reflejaba en la relación con su pasado indígena. Dicha relación podía ser vista de dos modos: el que buscaba marginalizar todo lo indígena o el que buscaba ayudarles. Gustavo siguió la segunda visión durante muchos años. Aunque en ésta persistía su naturaleza fundamentalmente racista y, por lo tanto, patriarcal, resultaba más difícil reconocerla como tal, debido a la suposición de que la ayuda se ofrecía con buenas intenciones, con el objetivo de sacar a los indígenas de su “condición” o ayudarlos a dejar de ser indígenas. Esta forma de pensar también revela su carácter sexista, que se hacía evidente en el trato a las mujeres como seres inferiores. Ser formado en ese contexto implicaba vivir esa condición patriarcal como algo apropiado, algo normal. No había posibilidad de crítica. Así eran las cosas y, además, así se suponía que debían ser.

En la siguiente década, la vida en la colonia Condesa se transformó con la llegada de tiendas departamentales de cadenas internacionales. Gustavo recordaba que Sears se instaló apenas a unas cuadras de distancia de su casa. Sears fue la primera tienda “moderna” que se abrió en México, siguiendo el modelo francés y español, lo cual modificó las antiguas tiendas departamentales, que hasta entonces sólo existían en el centro de la ciudad y eran muy antiguas.

Entre sus recuerdos de esa época se encuentra la visita a los aparadores y escaparates de Sears, que despertó por primera vez las aspiraciones materiales de consumo de “cosas que no podríamos comprar, pero que aparentemente necesitábamos para vivir

bien”, como él mismo decía. Si sumamos estos acontecimientos cotidianos pero muy significativos a las aspiraciones aristocráticas de su padre, no sorprende que años después el propio Gustavo haya buscado el anhelado desarrollo y que éste haya llegado a estar en la cima de su discurso. Esto, a su vez, explica por qué Gustavo Esteva sigue siendo hoy en día uno de los intelectuales más importantes cuando se trata de crítica al desarrollo.

La aparición de tiendas departamentales como Sears fue una de las primeras manifestaciones de lo que pronto sería instituido como el modelo de desarrollo en México y que se expandiría rápidamente en casi todo el planeta. Gustavo recordaba haber asistido durante este periodo a la visita del presidente Truman a México, la primera vez que un presidente estadounidense visitaba el país. Esto ocurrió apenas unos meses después de su famoso discurso del 20 de enero de 1949, cuando se inauguró oficialmente la época del desarrollo en el mundo y, de manera instantánea, dos terceras partes de la población mundial pasaron a ser consideradas subdesarrolladas. Así, a los 13 años, Gustavo se convirtió en un subdesarrollado.

Prácticamente de una mañana a otra, el punto número cuatro del discurso de Truman, que curiosamente se agregó apenas unas horas antes de su pronunciación (Esteva, 1996, pp. 52-79), se volvió el nuevo discurso hegemónico para organizar los deseos, las identidades y “necesidades” que definirían el futuro del sistema económico, político y social de las próximas décadas. Más adelante, cuando abordemos directamente la crítica de Gustavo al desarrollo, profundizaremos en el parteaguas histórico que representó el discurso de Truman.

Por ahora, solamente agregaremos que dicho discurso se suma a una larga historia de estrategias civilizatorias que el propio Gustavo absorbió casi por completo, no sólo a través de los escaparates de Sears, sino también de las películas de Hollywood que pronto comenzaron a proyectarse en los cines de la Ciudad de México. Estas imágenes del desarrollo se institucionalizaron

mediante la transformación de la palabra “necesidades”, las cuales pronto dejaban de ser un verbo para convertirse en un sustantivo. Al respecto, Gustavo recordaba: “Cuando era niño, la palabra ‘necesidad’ tenía sólo una aplicación práctica: cagar. Se usaba cuando mi madre nos decía: ‘cuando lleguen a casa de su tío, pregúntenle dónde pueden hacer sus necesidades’. Es decir, nosotros hacíamos las necesidades, no las teníamos”.

Las vivencias directas con su abuela no parecen haber tenido mayor impacto en la formación básica de Gustavo, ya que su crianza estuvo principalmente influenciada por el entorno en el que creció y lo llevó a ingresar en el sector privado cuando tuvo la necesidad de trabajar. Siguiendo una larga historia que define al México contemporáneo, el desarrollo se convirtió en la iteración más reciente de la empresa colonial, iniciada con la desindigenización y la cristianización de los pueblos indígenas durante el periodo colonial, seguida por la instauración de un sistema no oficial de castas durante el siglo XIX. Estos acontecimientos terminan por cobrar un nuevo significado en el siglo XX, con la institucionalización del modelo de desarrollo.

Asimismo, esta forma de pensar comenzó a transformar sus relaciones familiares. Gustavo recordaba cómo su madre no tenía una relación personal con él y sus hermanos, en gran medida debido a la brecha educativa. Según su interpretación, dado que su madre sólo había estudiado hasta cuarto grado de primaria, probablemente se sentía incapaz de entablar conversaciones con sus hijos. Éste es un síntoma típico en familias que, aún hoy en día, buscan que sus hijos estudien y lleguen a la universidad, mientras que los padres se sienten inferiores ante los futuros licenciados e ingenieros. No se trataba del aislamiento que caracterizó a su padre, pues su madre estuvo siempre presente y, si se le preguntaba algo, respondía, hablaba con las trabajadoras domésticas y estaba al pendiente de sus hijos. Simplemente se iba fraguando una distancia a medida que éstos avanzaban en su formación escolar.

La crítica de Gustavo al sistema educativo cobrará un papel importante cuando trate de comprender el distanciamiento que la educación creaba, al igual que en muchas familias, entre su madre, sus hermanos y él. Aunque éste no fue el momento en que surgió la motivación que lo movió a desprofesionalizarse y a criticar la educación, podemos decir que, en retrospectiva, estas experiencias cimbraron su comprensión de los males que las instituciones modernas producían. Mirando su niñez, podemos entender su posterior crítica a las características sociales del desarrollo, que se distinguen por la creación de abstracciones y la institucionalización de una tecnocracia guiada por expertos que se vuelve “necesaria” para producir, dirigir y mantener este “desarrollo”, provocando una desconfianza absoluta en las intuiciones personales y colectivas.

En lo que respecta a sus primeros años de educación, Gustavo describe su experiencia como típica de la clase media mexicana de aquella época. Una de las particularidades de su educación se refleja en su formación religiosa, que fue predominante a lo largo de su infancia. Su padre se esmeró para que él y sus hermanos asistieran a escuelas católicas, específicamente las de los maristas, quienes administraban buena parte de las escuelas privadas del país. Comenzó en el Colegio México el primer año, continuó el segundo año en el Instituto México, donde terminó la secundaria, y, para la preparatoria, ingresó en el Centro Universitario México (CUM).

Su madre practicaba devotamente la religión católica y tenía sus santos y vírgenes preferidos, mientras que su padre se mantuvo alejado por completo de toda práctica religiosa hasta los últimos dos o tres años de su vida. Desde muy temprana edad, Gustavo mostró una fuerte inquietud por los temas religiosos. A los seis años, motivado por la gran fiesta que se les hizo a sus hermanos, quiso hacer su primera comunión. La señora que lo preparó le enseñó que era para “dejar entrar a Cristo en su vida” y él esperó con gran devoción y concentración que así ocurriera.

Al abrir la boca y cerrar los ojos para recibir la hostia, entró en pánico, pues no sintió lo que esperaba y pensó que Cristo podía haberlo despreciado, por lo que se desmayó. El hecho tuvo impacto en sus comportamientos durante varios años, llevándole a esmerarse en cumplir hasta el absurdo todas las indicaciones sobre las prácticas religiosas y el comportamiento infantil que le daban en la escuela.

En el CUM, Gustavo escuchó a sus profesores advertirles sobre la proliferación de ateos en la universidad, a los que describían como lobos hambrientos que se comían vivos a los pobres estudiantes católicos que, por falta de buena formación, no sabían defender su fe. Así, se autodeterminó a no ser uno de esos mansos corderos. Comenzó a estudiar religión con mucha dedicación, pero sin mayor apoyo técnico de los maristas.

Ingresó a la Universidad Iberoamericana para estudiar la prometedora carrera de Relaciones Industriales, por consejo de un profesor del CUM que, tras la muerte de su padre, también le consiguió trabajo en el Banco de Comercio. Durante su tiempo en la universidad, Gustavo se acercó a un viejo filósofo jesuita, José Sánchez Villaseñor S. J., quien resultó ser el director de la nueva carrera.² Se aproximó a él con una pregunta que le preocupaba: ¿es posible demostrar racionalmente la existencia de Dios? No buscaba una respuesta para fortalecer su fe, sino para poder defenderla ante los descreídos. Sánchez Villaseñor respondió que sí, pero también señaló que, para que Gustavo pudiera comprender por qué, sería necesario leer algunos libros. Unas semanas más

² José Sánchez Villaseñor S. J. (1911-1961) nació en Sahuayo, Michoacán. Ingresó a la Compañía de Jesús a los 16 años. Durante su formación estudió en el Colegio de Ysleta, en El Paso, Texas, así como en el Instituto de Ciencias de Guadalajara, Jalisco. Posteriormente fue enviado a la Universidad Gregoriana de Roma para continuar sus estudios, pero tuvo que regresar a México por motivos de salud. Terminó completando su formación en filosofía en la UNAM. Es considerado como uno de los principales filósofos cristianos de México. Su legado incluye la destacada participación en la fundación de la Universidad Iberoamericana, donde creó las carreras de Relaciones Industriales, Administración de Empresas y la licenciatura en Ciencias de la Comunicación.

tarde, Gustavo regresó con los textos leídos, aunque con la misma inquietud. El jesuita le respondió con nuevas sugerencias de lectura. Este intercambio continuó durante casi dos años, en los que Gustavo admitía: “por más que leía las pruebas de santo Tomás o el argumento ontológico de san Anselmo, nunca logré encontrar una prueba irrefutable de la existencia de Dios”.

Finalmente, después de uno de estos encuentros, el jesuita, probablemente algo cansado del intercambio, le dijo: “Como ya te diste cuenta, hijo, no se puede demostrar racionalmente que Dios existe”. Gustavo nos mencionó que en este momento experimentó una sensación de alivio, puesto que ya no quería seguir leyendo esos libros. Sin embargo, apenas dio unos pasos fuera de la oficina del sacerdote, lo invadió de repente una terrible angustia existencial. Se dio cuenta de que al haber convertido a Dios en un silogismo, su fe había desaparecido y, junto con ella, buena parte del andamiaje que le había mantenido a flote hasta entonces. Este episodio representa uno de los puntos más significativos para comprender el pensamiento de Gustavo y, en particular, su relación con Marx.

Eso sucedió durante sus años universitarios. Retrocedamos un poco más en el tiempo, al año 1952. Gustavo acababa de cumplir 16 años y estaba por graduarse del bachillerato cuando, apenas unos días después de celebrar su cumpleaños, Guillermo A. Esteva muere. Este suceso cambió radicalmente la configuración de su hogar. Por un lado, inmediatamente después del entierro, la familia del lado de su padre comenzó a discutir cuál sería el devenir de Gustavo, su madre y sus hermanos. Decidieron que se dividirían la responsabilidad de acoger a todos en las casas de la familia, con el propósito de vender la propiedad y todas las pertenencias. Al retirarse, los familiares juntaron algo de dinero, \$46 pesos, como cooperación y se lo dieron a su madre. Pasados unos días de duelo profundo, la madre de Gustavo y los tres hermanos mayores se reunieron y, tras amplias discusiones, decidieron luchar por mantener unida a la familia.

Unas semanas después, un primo compró el auto de su padre por \$4000 pesos, mismos que permitieron a la familia salir adelante. Un amigo le consiguió a su hermano Guillermo un buen empleo en la Comisión Federal de Electricidad (CFE), donde empezó a trabajar de inmediato. Alfonso Zahar Vergara, su profesor de ética en el CUM, le ofreció a Gustavo ingresar al Banco de Comercio, donde ocupó un puesto importante. Así, Gustavo entró a su primer trabajo el 1º de enero de 1953.³

Alfonso Zahar desempeñó un papel fundamental en la orientación del joven Gustavo hacia el pensamiento filosófico. Una de las anécdotas que nos compartió Gustavo para evidenciar la importancia de este personaje ocurrió cuando Zahar lo calificó con un ocho en vez de con el 10 habitual. Zahar buscaba sacarlo de “la estúpida obsesión de tener 10 todo el tiempo...”, obsesión que había mantenido desde segundo de secundaria. Gustavo recordaba con mucho afecto cómo, en 1953 y al notar sus inquietudes, Alfonso Zahar le recomendó un libro de Juan David García Bacca, titulado *Invitación a filosofar*. Su lectura fue esencial en su formación intelectual cuando tenía 18 años. Contaba Gustavo que entre los motivos que hicieron que este libro le interesara tanto estaba que el Banco de Comercio había comprado todas las copias disponibles, lo que hizo más satisfactoria su lectura después de conseguir una copia.

Ya con un empleo, Gustavo comenzó a escalar algunos puestos; compró su primer automóvil y contribuyó a mejorar la situación económica de su casa. Sin embargo, una de sus tías, quien también era su madrina, llegó a casa de su madre con sus seis hijos, después de perder a su segundo esposo en un accidente

³ En el primer año de preparatoria, para ganar algo de dinero, Gustavo empezó a vender copias mimeográficas de sus apuntes de clase a sus compañeros. Comenzó con las notas de la clase de latín y, alentado por el éxito, siguió con los de historia de México. Estas últimas las organizó de tal manera que tomaron la forma de un libro, que en rigor sería la primera obra escrita de Gustavo. A su profesor le gustó y lo puso de libro de texto en el siguiente año escolar, 1952. El profesor era Hugo B. Margáin, quien luego fue secretario de Hacienda.

automovilístico, igual que el primero. Esto transformó nuevamente la economía del hogar. A pesar de esta complicación, la ahora familia extendida pudo salir adelante. Gustavo le consiguió un empleo a su tía en la Aseguradora Hidalgo y a su hermana en el Infonavit. Mientras tanto, continuó ascendiendo en el Banco de Comercio y posteriormente se convirtió en subgerente de una pequeña empresa industrial. Más adelante, ocupó el puesto de gerente en un bufete de servicios profesionales y luego se en este título como jefe de personal en la empresa Procter and Gamble, una gran empresa transnacional dedicada a la producción de detergentes y jabones domésticos, al tiempo que continuaba sus estudios en el campo de las relaciones industriales y, por un par de años, también en el de las leyes.

II. Empresas, revolución y gobierno

El joven Gustavo Esteva había comenzado de forma inmejorable su carrera profesional. No cabía duda de que un empleo como jefe de personal en Procter and Gamble a tan corta edad era el primero de una serie de escalones hacia el éxito como egresado de Relaciones Industriales. Aunque inicialmente parecía que el éxito profesional sería su principal objetivo, decidió no continuar sus estudios de leyes en la UNAM. Había iniciado estos estudios no por vocación o interés personal, sino más bien porque aquello era lo que su padre quería. Incluso, tras su fallecimiento, intentó seguir ese camino durante dos años.

En 1953 ingresó a la Universidad Iberoamericana, a la UNAM y al Banco de Comercio. Su jornada diaria iniciaba a las 7 de la mañana, con clases en San Ildefonso, que en ese entonces era la sede de la UNAM. A las 8:55 salía corriendo para entrar a trabajar a las 9 en el Banco de Comercio. Después de comer en el comedor institucional a las 4:30 de la tarde, tomaba el camión a

la Ibero, antes ubicada en Insurgentes, donde atendía las clases de relaciones industriales de 5 de la tarde a las 9 de la noche. Finalmente, llegaba a su casa a las 10 de la noche. Para 1954 había dejado su trabajo en el Banco, como también su interés por continuar sus estudios en leyes.

Su estancia en Procter and Gamble no se prolongó por mucho tiempo. La empresa tenía un sistema en el que “contrataba” a alrededor de 400 personas cada 28 días, sólo para despedirlas y volver a contratarlas inmediatamente. De esta manera, la empresa evitaba que los trabajadores generaran antigüedad, así como pagarles seguro social y aguinaldos. Algunos llevaban hasta 15 o 20 años trabajando en estas condiciones.

Un día encomendaron a Esteva, en su calidad de jefe de personal, despedir de forma definitiva a todos estos trabajadores, pues Procter and Gamble no seguiría con sus contratos cada 28 días al abandonar las promociones a las que se dedicaban. Aunque por ley los trabajadores tenían derecho a recibir su liquidación por sus años de trabajo en la empresa, esta encomienda suponía despedirlos de manera que la empresa no tuviera que pagar dichas liquidaciones. Sin tener muy claro de dónde venían sus motivos, quizá influenciado por la búsqueda de justicia que los jesuitas le habían inculcado en la Ibero, Gustavo decidió hablar con los trabajadores para informales sobre los planes de los jefes y los incitó a luchar por sus derechos laborales. Por supuesto, esto le valió el despido inmediato.

La anécdota anterior marca el comienzo de una serie de transformaciones que Esteva vivió en sus pasos como profesionista, que gradualmente lo llevaron a buscar alternativas. Al ser despedido de Procter and Gamble, consiguió trabajo como jefe de organización en la Cervecería Moctezuma gracias a un amigo. Al mismo tiempo, había dejado una solicitud de empleo en IBM de México, de donde le llamaron al poco tiempo. La empresa no sabían de su despido, puesto que en su solicitud había especificado que no podían preguntarle sobre los motivos para dejar

su empleo anterior. La solicitud fue respondida positivamente y después de unos meses en la Moctezuma, entró a trabajar a IBM como jefe de personal. Sin embargo, su estancia en este nuevo y prestigioso puesto tampoco fue prolongada.

En esta ocasión le pidieron que mintiera sobre la función de las computadoras que vendía IBM. Específicamente, le solicitaron que capacitara a los vendedores, quienes eran la columna vertebral de la empresa, para convencer a los clientes de que las computadoras eran un medio efectivo para reducir personal. Esto era una mentira, pues desde entonces, e incluso ahora con la tecnología más avanzada, adquirir computadoras no necesariamente implica una disminución del personal requerido por una empresa. Gustavo no estaba de acuerdo con la idea de que los trabajadores tuvieran que cumplir su función mintiendo. Por lo tanto, decidió no ejercer ese papel, lo que resultó en un nuevo despido.

En este periodo, en el que Gustavo se encontraba entre empleos, ganando sueldos muy altos y con un avance significativo en sus condiciones profesionales y económicas, surgió un importante movimiento sindical y obrero en México. A fines de la década de 1950, los sindicatos más grandes, entre ellos, los de maestros, electricistas y ferrocarrileros, paralizaron por completo el país durante una semana santa. En ese momento comenzó a manifestarse lo que Gustavo llamó “pedagogía de la calle”, que hizo que su formación social y política se viera informada más por la realidad que experimentaba en su contexto inmediato que por los estudios y libros que leía.

Tras ser despedido, pasó a trabajar en un bufete de servicios profesionales especializado en selección de personal. Este bufete pertenecía a algunos de sus antiguos profesores de relaciones industriales, quienes reconocían su capacidad. Sin embargo, no estaba muy feliz haciendo lo que hacía ni sus empleadores se encontraban conformes con su trabajo. Al final, le pidieron que se fuera sin indemnizarlo. Ante esta situación, decidió abrir su propio bufete de servicios profesionales y comenzó lo que podría

ser una exitosa etapa de emprendimiento profesional. A pesar de su aparente éxito, se dio cuenta relativamente pronto de que no podría vivir respetando los principios básicos de decencia social y humana mientras continuara sirviendo a las corporaciones. En consecuencia, cedió su despacho a algunos amigos y colegas. Fue alrededor estas fechas que se casó, aunque después de ocho años se divorciaría.

Al mismo tiempo, experimentó una transformación profunda en sus convicciones, lo que respondió a la tensión entre sus experiencias corporativas y lo que ocurría en la calle. Si bien su formación en cuestiones sociales y políticas había sido muy limitada en la universidad, buscaba ideas y caminos en los que pudiera creer en los libros de segunda mano que compraba en librerías de viejo, ya que había perdido la religión católica y el horizonte de las corporaciones. Atraído por un lindo encuadernado y el bajo precio de un peso, compró, sin saber qué adquiriría, *La ideología alemana*, un libro en el que Marx y Engels ajustan cuentas con su herencia hegeliana.

Gustavo se encontraba en su propio ajuste de cuentas y exploraba caóticamente lo mismo las propuestas budistas que el Hatha Yoga, Swami Vivekananda y casi cualquier cosa con la que se topaba. *La ideología alemana* tuvo un efecto especial en él. Aunque ya manifestaba una tendencia hacia la izquierda, la lectura desordenada de textos marxistas, sin dirección alguna, le llevó a abrazar el marxismo como un nuevo sistema de creencias, como si fuera una religión. La creencia más o menos ciega en ciertos postulados, entre ellos la lucha del proletariado, el programa de la revolución, el socialismo, etc., terminó de formarse en un grupo de estudio con colegas del trabajo, al que se adhirió con el afán de formarse en cuestiones sociales y políticas. El marxismo, decía Gustavo, “se asienta como un conjunto de fuertes convicciones que se dan por sentadas y operan como dogmas para el pensamiento y el comportamiento. Se asume en forma más o menos mecánica y dogmática una percepción general del mundo,

la crítica del sistema dominante y, especialmente, el horizonte: hacer la revolución para establecer un régimen socialista”. El catecismo marxista se incorporó de manera natural a sus posturas políticas y sus prácticas cotidianas durante mucho tiempo. Le llevó casi 20 años deshacerse de esas creencias y aprender a ver *El capital* como una buena herramienta de análisis, tal como lo dice su subtítulo: *Contribución a la crítica de la economía política*. “El propio Marx afirmó que no era marxista”, comentaba Gustavo, porque consideraba que sus análisis no debían interpretarse en forma dogmática.

Al tiempo que Gustavo se incorporaba paso a paso al marxismo, experimentaba las profundas conmociones sociales y políticas producidas por los movimientos sindicales de finales de los años cincuenta. Tras paralizar el país con sus huelgas, los sindicatos quisieron lanzarse a la toma del poder, lo que desató una inmensa represión, el encarcelamiento de los principales líderes y el despido de miles de trabajadores ferrocarrileros. Mientras esto ocurría en México, el 1º de enero de 1959, el Che Guevara y Fidel Castro entraban a La Habana. Para Gustavo y muchos otros de su generación, éstos eran héroes revolucionarios que inspiraban a buscar caminos semejantes a los suyos en toda América Latina. Se trataba claramente de una especie de obligación moral de hacer la revolución, cada quien a su manera y en su contexto. Al asumir esas convicciones como propias, Gustavo rompió internamente con las tradiciones en que había sido educado y entró en tensión con el mundo en el que se movía.

Para sostener a sus familias, la propia, la de su madre y la su tía, Gustavo necesitaba un empleo. Por medio de un profesor consiguió un trabajo vespertino en la Secretaría de Hacienda y, gracias a otro, obtuvo un buen empleo en el departamento de publicaciones del Banco Nacional de Comercio Exterior. En el banco, pronto se le asignó la dirección de la revista *Comercio Exterior*, que llegó a ser una de las mejores revistas económicas de América Latina. Esta tarea le obligó a estudiar economía y a familiarizarse

con el análisis económico. Al mismo tiempo, empezó a participar en un grupo clandestino que aspiraba a organizar una guerrilla. En éste, intervenía en habituales grupos de estudio y en sesiones de preparación técnica y moral para la violencia. También tomó parte en exploraciones en el campo y la ciudad de agrupaciones que podrían incorporarse al movimiento. Gustavo recordaba particularmente un viaje a Puente de Ixtla, en el estado de Guerrero. Cuando nos narró esta anécdota, aún tenía muy viva en su recuerdo la imagen del preciso lugar en que se dirigían a un grupo de campesinos, para explicarles cómo hacer la revolución. Les hablaban de las pésimas condiciones socioeconómicas del país, a lo que ellos respondieron que las conocían de primera mano. Después les indicaron que lo que seguía era organizarse, a lo que respondieron de inmediato que ya lo estaban.

Finalmente, Gustavo y su grupo les dijeron que el siguiente paso era tomar las armas. La respuesta fue que ya las tenían y que estaban bien entrenados para usarlas. Ese grupo campesino parecía estar en una posición mucho más adecuada para la revolución que los revolucionarios “de gabinete”. La distancia entre estos últimos y los revolucionarios reales era enorme. Anécdotas como ésta regaban la semilla que apenas comenzaba a germinar en el interior de Gustavo y, con el tiempo, lo convencerían cada vez más de que las personas “de a pie” saben lo que hacen y se organizan para hacerlo, no gracias a, sino a pesar de cualquier extranjero, intelectual, gubernamental o revolucionario, que intentara imponerles la receta del cambio. Éste era el contexto en el que Gustavo Esteva vivía en los años sesenta.

Sin embargo, un drama interno desintegró la célula revolucionaria. Uno de los líderes del grupo, quien iba en su quinto matrimonio, aunque aún frecuentaba a sus ex esposas, encontró a una de ellas en la cama con otro de los líderes. Lo mató en el acto y lo primero que hizo fue refugiarse en la casa de Gustavo. Los demás miembros llegaron rápidamente para organizar su fuga, ya que si la policía capturaba al asesino, sería la perdición de todos, puesto

que éste conocía los nombres de los integrantes de la célula. Finalmente, lograron sacarlo del país, aunque estos acontecimientos detonaron una profunda evaluación y reflexión en torno a los métodos violentos que habían decidido implementar.

El grupo de aspiraciones revolucionarias estaba convencido de que hacía falta entrenarse para poder matar cuando la situación lo requiriese, a fin de impulsar la revolución. Sin embargo, para matar era necesario aprender a hacerlo. Aprender a manejar un arma es relativamente fácil, nos dijo Gustavo, pero otra cosa es asesinar a sangre fría a un policía o a un soldado, que, casi con seguridad, son hijos de obreros o campesinos, a pesar de estar al servicio del sistema capitalista. Este tipo de acciones implicaban un entrenamiento que preparara el corazón y el mundo psicológico para creer realmente que matar era un mal necesario, e incluso algo bueno, siempre y cuando fuera en nombre de la revolución. Debemos pensar en serio qué significa esto.

Un guerrillero normalmente lucha en emboscada. Había que prepararse para soportar y poder hacerlo. De esto se trataba su entrenamiento: “En nuestros círculos de estudios de célula leíamos a Marx y a Lenin, pero nuestras sesiones consistían principalmente en aprender cómo forjar un corazón diferente o una manera de ser interna que aceptara sin dificultad la idea de usar las armas”. El crimen mencionado fue evidencia de que la preparación para la violencia puede llevar a perder el control sobre su uso y aplicarla en cuestiones que, lejos de servir al camino revolucionario, lo afectan muy negativamente. A partir de ese momento, algunos miembros del grupo rompieron con la idea de la violencia, sin abandonar la idea de la revolución. Como Gustavo explicaría más adelante, el uso de la violencia requiere concepciones y condiciones muy distintas a las que prevalecían en aquel grupo.

La obsesión revolucionaria de la época se concentraba en tomar el poder del Estado, a fin de usarlo para hacer la revolución. Renunciar a la violencia exigía emplear otras estrategias para

alcanzar ese objetivo. El fin era el mismo, los medios eran otros. Desde entonces se sabía muy bien que pensar en la alternativa electoral era una farsa. En el México de los años sesenta y setenta, esta vía estaba completamente vedada. El Partido Revolucionario Institucional (PRI) gobernaba el país de forma absoluta en lo que se conoce como “la dictadura perfecta”, donde cada presidente elegía a su sucesor. Era simplemente absurdo, por no decir que ni siquiera era una posibilidad, pensar en tomar el poder mediante elecciones. No tenía mayor sentido intentarlo. Ante esta paradoja, si la guerrilla no era el camino, pero las elecciones tampoco, la única alternativa parecía ser infiltrarse en las instituciones y las estructuras de poder para capturarlas gradualmente y generar cambios desde dentro.

Esta vieja discusión entre la posibilidad de reformar el sistema desde adentro o la vía revolucionaria desde abajo volvía a manifestarse en la vida de Gustavo. Con esta intención de fondo, aprovechó su relación con un amigo, Emilio Mújica, quien había sido director de la Escuela de Economía y colega cercano en el Banco Nacional de Comercio Exterior,¹ para entrar a trabajar en la Secretaría de la Presidencia en un puesto de buen nivel. “Esto significaba entrar al poder en serio, implicaba estar cerca del presidente y de los altos mandos del gobierno en donde se toman las decisiones.” Poco después ocupó la posición de subdirector de Planeación General del Gasto Público, lo que le permitió concentrarse en su propósito de avanzar dentro de los aparatos de gobierno para alcanzar, en algún momento, los objetivos revolucionarios. Sin embargo, a la distancia, se puede considerar que su actitud fue particularmente ingenua.

¹ Emilio Mújica Montoya (1926-2011) fue un economista mexicano de la UNAM. Además de haber sido director de la Escuela de Economía, fungió como secretario de Comunicaciones y Transportes en el gobierno de José López Portillo. Posteriormente, fue embajador de México en Costa Rica.

Por ese mismo tiempo, Gustavo se hizo amigo de José López Portillo,² quien en ese momento era subsecretario de la Presidencia. Durante la sucesión presidencial de 1970, las cosas se complicaron al interior del gobierno. Gustavo Díaz Ordaz³ terminó su mandato con muchas críticas, principalmente por Tlatelolco. Emilio Martínez Manatou,⁴ el secretario de la Presidencia, había sido considerado por un tiempo como su probable sucesor, pero, finalmente, Luis Echeverría⁵ fue elegido como el candidato del PRI.

Ante la perspectiva de quedarse sin trabajo, Gustavo acepta la invitación de un compañero de escuela, Ignacio Pichardo,⁶ para trabajar temporalmente con él en el gobierno del Estado de México. En seguida, por invitación de otro amigo, empieza a trabajar en la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo), donde con suma rapidez escala los peldaños de la organización hasta ocupar un puesto muy alto, coordinador ejecutivo del sistema. Vale la pena recordar que el sexenio de Echeverría se caracterizó por una profunda transformación del aparato estatal, especialmente en su relación con el campo y el campesinado. Se dieron cambios sustantivos en los tratos entre el gobierno y los campesinos, entre ellos la reforma agraria y el reparto de

² José López Portillo (1920-2004) fue un político mexicano, abogado titulado de la UNAM, académico y presidente de México durante 1976 a 1982. El papel de este personaje en la vida de Gustavo Esteva será muy relevante, como se indica en el texto.

³ Gustavo Díaz Ordaz (1911-1979) fue un abogado y político mexicano y presidente de México de 1964 a 1970. Ordenó la represión del Movimiento del 68 en Tlatelolco.

⁴ Emilio Martínez Manatou (1919-2004) fue un político mexicano, secretario de la Presidencia durante el sexenio de Díaz Ordaz, secretario de Salubridad y Asistencia con López Portillo y gobernador de Tamaulipas de 1981 a 1987. De su familia nacería lo que posteriormente se conocería como el Partido Verde Ecologista.

⁵ Luis Echeverría Álvarez (1922-2022) fue presidente de México de 1970 a 1976. Durante su mandato Gustavo Esteva se desempeñó más activamente en el gobierno, para retirarse al finalizar el sexenio.

⁶ Ignacio Pichardo Pagaza (1935-2020) fue un abogado y político mexicano miembro del Partido Revolucionario Institucional. Durante su trayectoria ocupó varios cargos de importancia dentro del partido. Entre ellos, se desempeñó como gobernador sustituto del Estado de México.

tierras. La Conasupo también jugó un papel fundamental en estos cambios, la organización pasó de tener tres empresas filiales a tener 17. En aquellos años, a Gustavo Esteva le tocó diseñar, concebir e implementar campañas que movilizaron a millones de campesinos.

Uno de sus primeros desafíos importantes en la Conasupo fue la lucha por los precios de garantía de los granos básicos. Mientras la Secretaría de Hacienda estaba en contra de elevar los precios, Gustavo y su equipo defendían la necesidad de aumentarlos. Finalmente, se incrementaron los precios utilizando una estrategia política clásica de Echeverría: cuando en su oficina se tomó la decisión de subir los precios, se solicitó a la Confederación Nacional Campesina (CNC) que movilizara a la mayor cantidad posible de campesinos para que enviaran telegramas solicitando el aumento de los precios de garantía. De esta manera se creaba artificialmente un amplio movimiento campesino que “exigía” el aumento de los precios y el presidente Echeverría “respondía” a estas demandas. Ésta fue una forma de fortalecer a los movimientos campesinos, pues creaba la fachada de que podían hacer peticiones y el gobierno de Echeverría estaba dispuesto a satisfacerlas.

Un programa del cual Gustavo estaba particularmente orgulloso, debido a su éxito y demanda entre los campesinos, fue el de comercialización colectiva de las cosechas. Este programa duró más de 25 años, manteniéndose incluso durante la época neoliberal, y brindó ayuda a los campesinos en contra de los caciques. El programa permitía la administración de las bodegas de Conasupo por los grupos campesinos, quienes las manejaban como si fueran propias, asegurando así su control.

Otro programa consistió en la ampliación de una red de tiendas minoristas que ofrecían productos básicos y estaban en manos de grupos autónomos. Esta red llegó a contar con 17 000 tiendas en todo el país, convirtiéndose en la red de menudeo más grande del continente y una de las más grandes del mundo. Aunque

las tiendas pertenecían a Conasupo, eran administradas por grupos locales, ejidales, populares y comunitarios. Para operarlas, se crearon filiales de Conasupo que administraban cada una de las líneas de actividad. La Distribuidora Conasupo (Diconsa) operaba la distribución de productos subsidiados para estas tiendas.

Un ejemplo de los aprendizajes de esa época es el siguiente. “Por razones obvias —nos narró Gustavo— habíamos quitado la Coca Cola de estas tiendas.” En cierta ocasión, viajaron a San Luis Potosí para hablar con los locales. En medio de la carretera los detuvieron y prácticamente los secuestraron. La razón principal era preguntarles por qué no tenían el derecho de vender Coca Cola, sobre todo en tiendas, que supuestamente, ellos mismos administraban. Es decir, por qué y de dónde venía la prohibición. Fue una discusión muy difícil, pues ellos eran en rigor los dueños de las tiendas donde se vendían los productos subsidiados por Conasupo. Tenían razón al cuestionar ¿por qué no permitir la Coca Cola? Sin embargo, también existían razones y argumentos en contra de su venta.

Ésas eran las nuevas condiciones en las que Gustavo trabajaba. Asistía al menos dos veces por semana a Los Pinos para platicar con el presidente y presentarle avances y proyectos. También asistía a sesiones de gabinete, desde donde pudo conocer muy bien el funcionamiento del gobierno, para qué era y cómo se manejaba, así como comprender cómo operaba el aparato sindical y el campesino, en particular a través de la CTM y la CNC.

En este proceso, su amigo Francisco Javier Alejo,⁷ quien era secretario del Patrimonio Nacional, nombró a Gustavo como director de Cecomsa (Central de Comunicaciones S. A.), una empresa de comunicación que estaría directamente bajo las órdenes

⁷ Francisco Javier Alejo López (1941) es economista, escritor y funcionario público. En su carrera ha sido desde presidente del CIDE, de 1973 a 1975, hasta director general del Fondo de Cultura Económica, de 1972 a 1974. También fue secretario del Patrimonio Nacional (1975-1976), cónsul de México en Texas (2002-2005) y director de la maestría en Economía de El Colegio de México.

del presidente. De hecho, según nos contó, Gustavo obtuvo la designación por parte del presidente antes de que se le consultara al respecto. La función de esta empresa era “simple”: controlar todos los medios de comunicación privados y operar todos los medios de comunicación públicos. Había ahí una cuestión de poder. Echeverría había creado la empresa porque parecía que la sucesión presidencial se le estaba escapando de las manos. Quería tener el control de todos los hilos. Aunque no fue necesario utilizarla, pues Echeverría mantuvo el mando de la sucesión, Gustavo consideraba que esta empresa era un aparato peligrosísimo.

En ese mismo periodo nombran a López Portillo como candidato presidencial y éste invita a Gustavo a formar parte del consejo consultivo del Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales (IEPES) del PRI, junto con otras 12 personas. Este consejo asesoraba al futuro presidente y comenzaba a concebir su programa de gobierno. El IEPES era el aparato teórico-técnico del PRI; desde ahí se generaban los discursos que marcaban la línea de gobierno del partido.

Gustavo se encontraba, entonces, en el órgano supremo del PRI, y desde allí contribuía a conducir al país. Parecía que estaba “condenado”, como él mismo lo calificaba, a convertirse en secretario de Estado, lo que entre otras cosas quería decir que había logrado su objetivo: tomar el poder. Parecía posible hacerlo con una cierta base social, construida sobre todo durante su gestión en Conasupo y con colegas y amigos del aparato estatal. Finalmente, de los 12 miembros del consejo consultivo, 11 de ellos fueron secretarios de Estado, siendo Gustavo la única excepción.

Este momento marca otro punto de inflexión y un quiebre importante en el recorrido de Gustavo Esteva. En pocos años, había logrado escalar hasta la cumbre del poder político en México, desde donde, según se lo habían planteado, era posible tomar el control del Estado para reformar de forma profunda las instituciones y así instituir la revolución. Sin embargo, otras ideas comenzaban a cambiar su horizonte.

A fin de poner a prueba su hipótesis, aprovechó su cercanía con el presidente electo, López Portillo, para concertar una sesión de trabajo con él y su equipo, el llamado “grupo de los 25”, la mitad de los cuales ya habían sido designados secretarios de Estado, aunque no se hubiera oficializado su nombramiento. Gustavo asistió a la reunión junto con su amigo, el antropólogo Arturo Warman.⁸ La reunión tuvo lugar el 16 de noviembre de 1976, apenas 15 días antes de la toma oficial de posesión. La idea era presentar al presidente electo una serie de propuestas que permitirían dar un viraje en la política agraria y agrícola y lo comprometerían realmente con los campesinos. El hecho de que el presidente electo abriera su agenda para esta reunión de seis horas poco antes de tomar posesión reflejaba la gran estima que López Portillo tenía por Esteva y Warman. “Me consideraba uno de los suyos”, nos dijo Gustavo.

Después de seis horas, el presidente dio por concluida la sesión con su típico gesto: un golpecito en la mesa y la reunión había terminado. Tras ese gesto, era inútil seguir hablando. Durante la reunión, la mayoría de los 25 participantes habían criticado con agresividad las propuestas de Gustavo, pero, según él, “ni Arturo Warman ni yo éramos mancos y habíamos respondido eficazmente a todos sus argumentos”. López Portillo cerró la discusión en los siguientes términos: “En todo periodo de cambio acelerado como el que vamos a tener, hay un grupo social que paga los platos rotos; esta vez les va a tocar de nuevo a los campesinos”. No había posibilidad de engañarse: estaba muy claro cuál sería la política del gobierno de López Portillo.

Fue en este momento que Gustavo Esteva se dio cuenta de la imposibilidad de seguir por este camino, por lo que al terminar

⁸ Arturo Warman Gryj (1937-2003) fue un destacado etnólogo y antropólogo mexicano. Como académico se desempeñó principalmente en la Universidad Iberoamericana, en la Universidad Autónoma Metropolitana y en la UNAM. Ganó el Premio de Investigación de la Asociación Mexicana de Ciencias en 1976. Como político fue muy cercano a Carlos Salinas de Gortari y secretario de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural con Ernesto Zedillo.

la reunión decidió no volver a trabajar en el gobierno. Dicha reunión confirmó por completo su sensación: no había esperanza de instituir un proceso revolucionario a través del gobierno. El esfuerzo de tomar el poder del Estado parecía estar condenado a servir a los intereses de una pequeña élite. Cinco días después, Gustavo fundó dos asociaciones civiles junto con algunos amigos: el Fondo de Cultura Campesina y el Comité Promotor de Investigaciones para el Desarrollo Social. Para seguir sus ideas, decidió romper con el aparato gubernamental y trabajar desde la sociedad civil. Su finalidad era colaborar con los campesinos, un grupo social que desde los años cuarenta y cincuenta había mantenido una fuerte oposición tanto al Estado como al sector privado. Abandonar el gobierno también implicaba un esfuerzo para trabajar con ellos y para ellos, evitando las simulaciones promovidas por el gobierno, en las cuales los programas estatales terminaban desarticulándolos y dejando todas las ventajas en manos de los aparatos estatales.

III. El cuchillito zapoteco y primeros textos

La sociedad civil

La salida del gobierno fue realmente un cambio sustancial en la vida y el ámbito de trabajo de Gustavo. Recordaba con gusto el haberse librado de las oficinas para trabajar de manera directa con las comunidades campesinas y los marginales urbanos. Esta otra manera de vivir era muy distinta a la que había tenido.

Entre las principales realidades que surgieron a primera vista, se encontraba el hecho de que su trabajo no consistía en “ir a enseñarles algo o a salvarlos”, sino en aprender a vivir y trabajar con ellos. Sus empleos anteriores le habían permitido identificar que en el campo existía una gran necesidad de saber más, por lo que una de las organizaciones que creó recién salido del gobierno se llamó Comité Promotor de Investigaciones para el Desarrollo Rural (Coproinder).

Aunque para entonces ya existía una desilusión con el supuesto desarrollo, la ideología prevaleciente sostenía que el problema radicaba en el desarrollo impuesto por el gobierno. Pero, si se trabajaba en un diseño con la gente, con los propios campesinos, el

desarrollo sería una autoadscripción. En otras palabras, sería la propia gente quien definiría lo que era necesario para vivir bien.

La posibilidad de ayudar a definir este desarrollo autoadscrito fue la que motivó el trabajo de la organización. Sin embargo, al comenzar a trabajar con los campesinos, se hizo muy evidente que lo que necesitaban no eran más investigadores, reportes, expertos o dinero para la investigación, sino acceso a crédito. Esta petición movilizó lo que más tarde se conocería como “crédito a la palabra”, basado en la confianza entre campesinos. El trabajo de la organización consistía en obtener dinero para financiar y dar crédito directamente a los campesinos. Esto implicaba que un campesino, representante de los ejidatarios de algún ejido en particular, entraba a la oficina a solicitar el crédito y salía con el dinero.

El proceso tenía su sustento únicamente en la palabra, por lo que no se requerían los avales ni las garantías habituales. El crédito se basaba puramente en la palabra y básicamente se decía a los campesinos: “si ustedes no pagan, otros campesinos se quedarán sin este crédito”. La respuesta fue fenomenal y registró un porcentaje de recuperación altísimo, cercano al 95%. Incluso aquellos que no pagaban a tiempo solían hacerlo tarde o temprano, a pesar de que en ocasiones tardaban años en hacerlo, por lo general debido a problemas de índole más grave, como sequías. Mientras avanzaban los programas de crédito, Gustavo y algunos compañeros crearon el Fondo de Cultura Campesina (FCC) que fue, por una parte, una aventura desafortunada. La propuesta inicial era incluir a Rodolfo Stavenhagen,¹ un marxista ya reconocido, y a

¹ Rodolfo Stavenhagen (1932-2016) fue un académico originario de Alemania que terminó por convertirse en un importante pensador en México. Defensor de los pueblos indígenas, crítico de las políticas “integracionistas” que buscaban desindianizar a los pueblos originarios para hacerlos parte del Estado-nación. Publicó varios libros sobre el campesinado mexicano y recibió numerosos premios, entre los que destacan el Premio Nacional de Ciencias y Artes otorgado por el gobierno mexicano en 1997, así como el doctorado *honoris causa*, concedido por la Flacso en 2015.

Lorenzo Servitje,² que en ese entonces tenía una fundación llamada Fundación para el Desarrollo Rural (Fuderu). Ésta decía estar interesada en apoyar el desarrollo del campo. Poco tiempo después de su fundación, se volvió evidente que el Fondo era un cóctel imposible. No podían verdaderamente trabajar juntos, puesto que las intenciones de personajes como Servitje eran mucho más retóricas que reales, además de que trabajar con un académico como Rodolfo no era algo que tuviera mucho sentido, “si es que se quería hacer un cambio verdadero en la vida de las personas campesinas”, nos dijo Gustavo.

Una vez más experimentó de primera mano la imposibilidad de solucionar problemas a través de la dictadura de las abstracciones. Tanto las fundaciones, el Estado y la academia, como el sector privado, al regirse por abstracciones, contribuían a la legitimación que perpetuaba varios de los problemas que se intentaban solucionar en el campo. La experiencia revela que el trabajo no puede estar anclado en abstracciones como estadísticas, conocimientos y derechos, y que debe estarlo en las características que determinan la vida cotidiana. La experiencia no es sólo para el aprendizaje, sino para identificar, precisamente, lo que define las características y las “necesidades” en el territorio. En poco tiempo se crearon organizaciones que se acomodaron a lo que los campesinos deseaban, revelando que se podía tener una organización genérica que hiciera de todo. El trabajo de Gustavo comenzó a atender cada una de las “necesidades” de estos grupos.

Crearon así una organización dedicada a la comercialización, la cual utilizaba una bodega en la Central de Abasto para que los campesinos pudieran vender directamente sus productos. Se crearon mecanismos comerciales muy ágiles para ellos, así como

² Lorenzo Servitje Sendra (1918-2017) fue un empresario mexicano cofundador de la Panificadora Bimbo y del Grupo Industrial Bimbo en 1945. También fue vicepresidente de la Cámara Nacional de Comercio de la Ciudad de México (1965) y del Consejo Coordinador Empresarial (1982-1985), además de presidente del Consejo Nacional de la Publicidad (1986-1987) y de la Comisión de Estudios Sociales del Consejo Coordinador Empresarial (1986-1992).

una organización distinta para el ganado, ya que requería cosas muy diferentes. En cuanto al trabajo, se conformaron distintas organizaciones adaptadas a lo que cada grupo campesino pedía. Esto requirió la fundación de una organización centralizada de coordinación nombrada Análisis de Desarrollo y Gestión (Anadeges). “Se eligió este nombre —recuerda Gustavo— porque creíamos que esto era lo que estábamos trayendo al mundo campesino: nuestra capacidad analítica, nuestra idea de desarrollo y la capacidad de gestión.” Aunque poco tiempo después

nos dimos cuenta de que había sido un error, que a los campesinos no les interesaba mucho nuestra capacidad analítica, que su idea no era el desarrollo. Por lo que, aunque ya era muy famosa la organización —estaba en más de 20 estados de la República y tenía un cierto prestigio e imagen— le dejamos el nombre, aunque lo que hacíamos era en realidad algo distinto.

El cambio de mentalidad venía desde su ingreso a la sociedad civil. Por ejemplo, el Coproinder, que inicialmente se propuso operar de forma autónoma con los campesinos, experimentó un cambio sustancial cuando éstos expresaron que no querían estudios, sino fondos para sus actividades. El Comité se convirtió entonces en un fondo de crédito a la palabra campesina con bastantes recursos. El Coproinder, el FCC y otras muchas organizaciones crecieron en respuesta a las demandas de los campesinos. Fue preciso crear una organización sombrilla que coordinara todo el empeño; ésta llegó a extenderse en 20 estados de la República. Así nació la ya mencionada Anadeges: Análisis, Desarrollo y Gestión. Sin embargo, a medida que abandonaron la noción original, el nombre fue cambiado a Autonomía, Descentralismo y Gestión.

Ya nos habían enseñado que no querían el desarrollo y que nuestras capacidades analíticas les valían madres. Lo que estaban buscando era la autonomía; el descentralismo, que es lo contrario a la descentralización: cada grupo es autónomo, no tienen un centro para todos al cual referirse. Cada grupo es autoridad en sí mismo. Así es como empiezo los años ochenta, con la nueva Anadeges.

La organización se dio cuenta claramente de que lo que los campesinos deseaban era autonomía y autogestión, es decir, el control de sus propios aparatos institucionales. Además, buscaban un descentralismo, algo contrario a la descentralización de origen británico, que sugiere que el centro se traslade a la periferia para administrar, como lo hacía el virrey, que iba a la India estableciendo un aparato descentralizado de gestión de las colonias desde Inglaterra. El descentralismo implica lo contrario, no hay un centro. Esto se observó una y otra vez con los campesinos; no querían ni necesitaban tener un centro político-ideológico o un aparato de gestión de ninguna especie. En cambio, querían ser el “centro” de sí mismos. Negar, rechazar el centro, combatir los centros, negociar con los centros, pero no tenerlos como propios.

Anadeges se convirtió en Autonomía, Descentralismo y Gestión y empezó a consolidarse y extenderse, convirtiéndose en un aparato útil que los campesinos empleaban de manera inteligente. La organización se destacó por su capacidad para establecer los términos que los campesinos deseaban. Aunque Gustavo reconocía que el proceso estuvo lleno de errores, la estructura poco rígida de la organización permitió corregir muchos de estos problemas. Fue gracias a los propios campesinos, ante una importante migración de la población a zonas marginales urbanas, que la organización comenzó a trabajar en este ámbito con grupos marginales urbanos. “Aprendí muchísimo con unos amigos que hicimos en el barrio de Tepito y los alrededores. Un grupo realmente formidable”. recordaba Gustavo.

Primeros libros

En este punto de su vida, Gustavo ya había aglomerado una importante experiencia a partir de su trabajo y sus investigaciones autodidactas. Esto lo impulsó a producir los primeros textos publicados que serán obras significativas tanto para él como para su papel en la vida política de México. A continuación, dedicaremos

unos cuantos párrafos a cinco de sus libros que salieron a la luz en esta época, lo cual nos dará un mejor acercamiento a su pensamiento.

Inflación y democracia

Para fines de la década de 1970 e inicios de la de 1980, la inflación se convirtió en tema de discusión a nivel mundial. Surgió la pregunta: ¿qué hacer ante la inflación? Se volvía urgente analizarla desde un punto de vista alternativo al entendimiento liberal, que la considera como un fenómeno estrictamente monetario, dependiente de la masa de dinero en circulación; así, la forma de reducir la inflación era restringir la cantidad de dinero circulante. Gustavo se propuso plantear una visión marxista de la inflación, viéndola como la expresión monetaria de la lucha de clases. En otras palabras, la consideraba como una forma del capital dirigida a reprimir la revuelta de los trabajadores.

Al no ser economista, Gustavo se alió con su amigo David Barkin,³ un economista marxista bien reconocido, para redactar un libro sobre la inflación que tuviera las referencias técnicas y la fortaleza de un doctor en economía de Yale. Este libro se presentó en la Asociación Nacional de Economistas y recibió el Premio Nacional de Economía en 1978. El premio fue controversial, ya que muchos de los textos habían sido presentados con un seudónimo y, al revelarse que Gustavo no era economista, la asociación trató de retractarse. A pesar de ello, el premio ya había sido otorgado. El libro, titulado *Inflación y democracia. El caso de México* (Barkin y Esteva, 1979), constaba de una teoría muy innovadora que comenzó a ser discutida en otras partes del mundo con la

³ David Barkin (1942) es estadounidense, naturalizado mexicano. Es un distinguido economista y profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana. Doctor en Economía por la Universidad de Yale, es reconocido como impulsor de la *economía ecológica* (EE) y, particularmente, por proponer la *economía económica radical* (EER), según la cual el sujeto revolucionario son las propias comunidades. Autor de varios libros y artículos.

misma tesis unos 10 años después. Sin embargo, en ese tiempo nadie le hizo mucho caso.

Como ya mencionamos, la tesis principal de Esteva y Barkin sostiene que la inflación no es un mero asunto monetario, sino un problema de clase utilizado por los gobiernos como una herramienta para ejercer presión y represión contra los trabajadores. Si bien la inflación no sólo afecta a los trabajadores, sí se emplea como una forma de reprimirlos. Sin embargo, este mecanismo termina siendo muy costoso para el propio capital, por lo que se usa de forma programada. En América Latina, históricamente ha sido más explícito y crudo, sin tanta máscara, sin encubrir sus actos más siniestros.

Para Esteva y Barkin, el análisis tradicional de la inflación, que la reduce a un fenómeno monetario y de circulación del dinero, deja de lado algunas características fundamentales para comprender cómo opera el capitalismo contemporáneo y cómo la inflación juega un papel clave en la articulación de las fuerzas económicas en la lucha de clases. Para los autores, la inflación parecía ser una forma en la que el capital lograba reprimir a la clase obrera, pero su comprensión requería el estudio de múltiples perspectivas y variables concatenadas. Este estudio suele ser dejado a economistas y no recibe la atención necesaria desde el pensamiento marxista.

Durante la década de los sesenta, la inflación operaba de forma interna dentro de cada país. En la economía, las industrias de los países negociaban con la clase obrera a través de sindicatos, estableciendo así las tasas salariales y las tasas de plusvalía (o ganancia). La inflación surgía como resultado de una negociación que buscaba sostener un equilibrio entre el incremento de estas tasas. Para que esto funcionara, tanto la industria como el sindicato estaban protegidos de presiones externas. Sin embargo, la apertura económica y la desregularización de la protección permitieron al capital utilizar las crisis económicas como una forma de separar la tasa de los salarios de la tasa de acumulación de plusvalía.

De esta manera, las crisis del capital que afectaron a México y América Latina durante las décadas de los ochenta fungieron como piezas clave en la desarticulación de la fuerza laboral en estos países. Estas crisis dieron origen a las primeras formas de desregulación del capital, a la inversión extranjera y a la eliminación de las protecciones que respaldaban la negociación entre la industria y los sindicatos. Lo anterior permitió que la tasa de acumulación de plusvalía se disparara sin un incremento proporcional de la tasa salarial, lo que, a su vez, hizo posible controlar la inflación en algunos lugares (como Estados Unidos), pero se utilizó como un método para desestabilizar otras economías, entre ellas la de México.

La inflación también era una forma que posibilitó que otras modalidades económicas se reavivaran. Gustavo recordaba cómo, cuando los precios de los alimentos subían y las familias ya no podían acceder al mercado regulado por la oferta y la demanda, otras formas de gestión económica regresaban. En la Ciudad de México, por ejemplo, las personas arreglaban zapatos de puerta en puerta, algo que dejó de hacerse durante décadas cuando resultaba más barato comprar unos nuevos que arreglar los viejos. La crisis inflacionaria propiciaba la gestión común y colectiva, reviviendo prácticas que buscaban una alternativa al mercado. Sin embargo, esto representaba un riesgo para el capital, por lo que la respuesta era promover un mayor acceso a la deuda, eliminando otras formas de economía solidaria.

Gustavo recordaba con buen sabor haber ganado el premio, pero lamentaba que su libro nunca hubiera sido estudiado lo suficiente ni se le hubiera tomado en serio, a pesar de que aún existen algunos pocxs locxs que ven en la inflación algo más mórbido que un simple asunto monetario.

El Estado y la comunicación

Hemos mencionado previamente el papel que jugó Gustavo en Cecomsa, la empresa que supuestamente manejaría todos los medios de comunicación públicos y privados en tiempos de Luis Echeverría. Gustavo fue nombrado director de la empresa, pero, a pesar de que nunca llegó a operar por completo y fue desmantelada rápidamente, esto le acarreó numerosas críticas y señalamientos. Con todo, el ámbito de la comunicación rondó por su vida durante toda su trayectoria.

Cuando tenía 19 años y trabajaba como jefe de personal, participó en distintas campañas publicitarias en televisión, ayudando en la elaboración y ejecución de programas. Incluso estuvo involucrado en la creación de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC), donde se perfila en las actas como parte del consejo consultivo en sus inicios.⁴

Años después criticó el concepto de *comunicación* y su sentido institucional como mera transmisión de información o de hacer *pro-moción* de ideas. Desde la Universidad de la Tierra, Gustavo prefería hablar de *compartmentencia* (compartir) y de *con-moción*, lo que implicaba *moverse con*, a través de la inspiración y el contagio, en lugar de obligar a alguien a moverse. Por este motivo no le agradaba que lo catalogaran como “activista”, ya que decía que él no activaba nada. Además, paulatinamente abandonó la noción de *planeación*, que en algún momento había sido parte de su vocabulario político.

En 1979, publicó un libro titulado *El Estado y la comunicación* en la editorial Nueva Política. Dicha editorial pertenecía a un amigo suyo, quien también dirigía una importante revista con el mismo nombre. En ese momento, Gustavo se encontraba muy involucrado en el tema de la comunicación, todavía no lo abandonaba. Fue su amigo quien le propuso compilar algunos de sus

⁴ Véase Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación, disponible en: <https://www1.amic.mx/> [consulta: 25 de junio, 2023].

textos sobre comunicación para armar un libro. El resultado fue un compendio de cinco ensayos escritos entre 1974 y 1978 que giran alrededor de la comunicación. Algunos de estos ensayos eran conferencias, mientras que otros eran artículos. Su propósito era reflexionar acerca del papel de la comunicación en la sociedad mexicana.

A lo largo del libro, Gustavo expone una reflexión crítica sobre la tecnología y los medios. Busca encontrar una salida a lo que él nombra la encrucijada o “falsa disyuntiva” entre el “liberalismo a ultranza o autoritarismo burocrático; libertad de expresión o derecho a la información” (Esteva, 1979, p. 7). Además, ofrece un recuento histórico sobre Cecomsa, correspondiente a su intervención en el Primer Encuentro Nacional de Comunicación Rural (1976) y un análisis sobre la difusión cultural en las universidades.

Este libro se nos antoja particularmente interesante en la historia de las ideas de Gustavo Esteva. En primer lugar, como señalamos más adelante, es el primer texto en que cita a Iván Illich, a quien todavía no conocía personalmente. Asimismo, en sus cinco ensayos refleja varias aristas de su actividad durante los años sesenta, en especial su transición del gobierno a la sociedad civil.

Los primeros textos del libro dan cuenta de su rol como director de Cecomsa, del papel de los medios y la comunicación en el Estado, así como de su implicación en el desarrollo; además, explora su trabajo con campesinos. En estos textos encontramos al Gustavo político o funcionario público, lo cual es fascinante tanto a nivel biográfico como intelectual. Podemos apreciar que, incluso en esa época, muchas de sus inquietudes más vitales ya se encontraban latentes.

El Estado y la comunicación no alcanzó la circulación esperada. La empresa cerró por circunstancias y problemáticas ajenas al libro, lo que dificultó su distribución. Sin embargo, a pesar de la limitada circulación, logró dejar una buena impresión en sus lectores. Gustavo consideraba este libro como una obra importante

que marcó una etapa de su vida, en particular todos los años empeñados en la comunicación. Al mismo tiempo, fue algo que abandonó críticamente para pasar a otras cosas.

Economía y enajenación

Este libro quizá sea uno de los más relevantes de Gustavo, como también uno de los menos leídos, y tiene una historia no tan afortunada. *Economía y enajenación*, publicado en 1980 por la Universidad Veracruzana, en realidad es tan sólo un resumen muy apretado de una investigación que Gustavo inició más de una década antes. Se podría decir, como el propio autor señaló en varios momentos, que se trata de su único libro concebido y escrito como tal. El resto de sus publicaciones previas, contemporáneas o posteriores, consisten en reflexiones que aparecen en libros colectivos, revistas o compilaciones. No fueron pensados como libros en sentido estricto, mas éste no es el caso de la obra que estamos tratando ahora.

Este libro es importante, entre otras razones, porque supuso el inicio de uno de los grandes proyectos vitales de Gustavo Esteva. Sin embargo, a su parecer, nunca llegó a completarlo. Se trata del esfuerzo por desmantelar de una vez por todas la “mentalidad económica”. Vale la pena recordar una anécdota que Gustavo solía contar: en una ocasión, Iván Illich le dijo que su tarea sería justo ésa, desmantelar la lógica económica, y que algún día se escribiría en los libros de historia que la economía inició con Adam Smith y terminó con Gustavo Esteva. Este libro fue escrito antes de su encuentro con Illich, pero ya encierra la génesis de la crítica a la economía compartida por ambos pensadores.

Si decimos que Gustavo no logró completar este proyecto es porque así lo afirmaba él mismo. No obstante, consideramos que puede hacerse un esfuerzo de investigación y lectura atenta de sus reflexiones dispersas en artículos y conferencias para delinear los esbozos de esta crítica radical. Aunque él jamás llegó a escribir el

libro que daría el golpe de gracia a la economía, con *Economía y enajenación* sentó las bases para realizar esta labor, misma que puede ser completada con la obra de sus amigos Iván Illich y Jean Robert, quienes seguían la misma línea.

Economía y enajenación es un libro oscuro y complejo. A diferencia de sus otros textos, éste emplea un lenguaje más filosófico y difícil de seguir. Originalmente, la obra era extensa, con cientos de páginas y miles de citas bibliográficas. El esfuerzo de Gustavo consistió en comprimir un argumento bastante extenso en escasas 120 páginas.

En la introducción escribió: “[este] ensayo aborda el tema de la construcción de una sociedad democrática posible y contiene una proposición de un programa de transformación social” (Esteva, 1980a, p. 9). Fiel a Marx y a García Bacca (este último impulsor e inspirador del libro), nuestro autor se propone buscar una teoría que realmente transforme la sociedad y “cambie la forma de cambiar”. En otras palabras, se trata “de la verdad de la transformación, más que de la transformación de la verdad” (Esteva, 1980a, p. 10).

La obra plantea una cuestión profundamente filosófica, lo mismo que política, económica, epistemológica y antropológica. Parte de una concepción del ser humano como un ser racional que transforma el mundo y, por ese medio, se aventura en la realidad. Gustavo pretendió crear un programa de transformación del mundo cimentado no sólo en reivindicaciones partidarias, sino también en un hondo análisis de la realidad humana. Buscó replantear la racionalidad económica llevando a fondo la crítica de la enajenación individual producto de la mercancía y el capital, para apuntar hacia una nueva racionalidad que aún continuó llamando “económica”, aunque claramente tiene un carácter más político.

Si bien todos los libros y textos de Gustavo ameritan un análisis más detallado, éste en particular requiere una aproximación más cuidadosa. Nuestro objetivo con estos breves párrafos es sólo

señalar la importancia del libro y su dirección, con la esperanza de que provoque su lectura directa. Lamentablemente, al igual que otros de sus libros, *Economía y enajenación* no tuvo buena distribución. Esto se debió, en parte, a la complejidad propia del libro, que alejó a muchos lectorxs que lo consideraron casi ilegible. A ello se agregaron problemas de gestión editorial con la Universidad Veracruzana, lo que dificultó aún más la obtención del libro incluso a quienes sí querían leerlo y discutirlo. Sin embargo, guardamos la esperanza de que este libro pueda ser retomado, estudiado y discutido como se merece, pues creemos que todavía tiene mucho que decirnos.

La batalla por el México rural

Durante el periodo de la vida de Gustavo que estamos narrando, Rodolfo Stavenhagen lo invitó a formar parte del comité organizador del V Congreso Mundial de Sociología Rural, que él encabezaba (7 a 12 de agosto de 1980). Gustavo aceptó con mucho entusiasmo y se unió al comité organizador. Poco tiempo después, cuando Stavenhagen fue convocado por la UNESCO a París, asumió mayor responsabilidad en el congreso y fungió como vicepresidente. Aunque más tarde se dieron cuenta que no era un sociólogo rural, ya había sido nombrado vicepresidente. El evento fue todo un éxito. Rompió con la tradición de los congresos anteriores, los cuales habían repetido el clásico esquema de este tipo de eventos: académicos hablando entre académicos sobre las cuestiones del campo. El congreso organizado por Gustavo recibió a un número importante de destacados académicos en este ámbito y además logró ser un verdadero congreso de sociología rural en el que los participantes principales fueron los propios campesinos.

Antes de su salida, Stavenhagen solicitó la elaboración de un texto que explicara a los visitantes extranjeros la enorme complejidad del mundo rural mexicano. Varios colaboradores aportaron sus reflexiones, entre ellos, David Barkin, Alejandro Betancourt,

Oscar Colman, Andrés Lambert, Víctor Palacio, Rosa Miriam Ribeiro y Javier Rodríguez. Sin embargo, fue Gustavo Esteva quien finalmente recopiló toda la información y redactó el libro *La batalla por el México rural* (1980b) presentado durante el congreso. El texto se publicó en inglés y en español, convirtiéndose en la principal forma en la que se expresó su trabajo en el campo y de abrir el sentido de la lucha que seguía.

El libro planteaba los problemas del campo de una manera distinta a la habitual. Gustavo lo consideraba de suma relevancia en su pensamiento. “En aquel entonces el contenido del libro se volvió uno de mucha importancia, principalmente por la capacidad que tuvimos de anticipar las condiciones de lo que sucedería y proponer un análisis que hasta la fecha sigue siendo muy actual.” En efecto, una de las aportaciones sustanciales de este libro fue la conclusión de que el principal actor en el campo mexicano no es mexicano ni está en México, sino que es el agronegocio transnacional. En ese entonces, nadie había dicho algo semejante. Esto significó una anticipación de lo que hoy por hoy es una realidad incuestionable.

La obra se presentó en 1980 durante el congreso y rápidamente ganó mucha fama entre los pensadores de izquierda. No obstante, cobró mayor relevancia cuando el agronegocio entró al campo mexicano para dominarlo y el gobierno se dedicó a dismantelar todo lo que quedaba del campo cardenista. En retrospectiva, el libro jugó un papel crucial en el trabajo del campo, además de ofrecer una de las primeras críticas a la lógica de la revolución verde que definió las políticas agrarias durante las décadas siguientes.

Gustavo recordaba este texto como valioso. A diferencia del texto sobre la inflación, que tuvo más de 10 ediciones, o de sus otros libros escasamente leídos, *La batalla por el México rural* logró incidir en las luchas campesinas y se convirtió en un instrumento de consulta, cuando los economistas simplemente desecharon la teoría de la inflación. Esta condición refleja muy bien su intención de desarrollar herramientas que se dirijan

directamente a la práctica y que, de manera radical (es decir, desde la raíz), se distancien de la constante imposición de abstracciones como forma de organizar y entender la realidad.

La batalla por el México rural es, quizá, el libro más conocido de Gustavo, al menos en México. Se hicieron numerosas reediciones y reimpressiones posteriores, que en México aparecieron siempre en la editorial Siglo XXI. Además, ha trascendido las fronteras, existiendo también ediciones en otros países y traducciones a diferentes idiomas. Hacia el final de su vida, Gustavo tenía planes de escribir una versión actualizada del libro, en la que se incluyeran importantes aspectos que no aparecían en la primera edición, por ejemplo, el papel de las mujeres campesinas. Aunque este esfuerzo no logró concretarse, creemos que el libro original continúa siendo una obra de consulta obligada para quienes trabajan dichos temas.

Mitos de la inflación... y otros

Llegamos finalmente al último libro del cual hablaremos en este apartado. Se trata de *Mitos de la inflación... y otros*, un compendio de artículos escritos por Gustavo y publicados en el periódico *El Día*. El libro fue publicado bajo el sello del mismo periódico por indicación de Socorro Díaz Palacios,⁵ quien invitó a Gustavo a dirigir el suplemento de *El Gallo Ilustrado*. Dicho suplemento fue muy importante en la trayectoria de Gustavo, ya que le brindó una gran visibilidad y una plataforma para publicar, en años

⁵ Socorro Díaz Palacios (1949) es periodista y política mexicana. Se desempeñó en el periódico *El Día* de 1970 a 1993. Fue la primera mujer en dirigir un periódico y en recibir el Premio Nacional de Periodismo de México (1977). Del periodismo pasó a la administración pública cumpliendo funciones en instituciones como el ISSSTE y Liconsa. Dió clases en la UNAM, trabajó con la Organización de las Naciones Unidas y fue senadora y diputada federal por el PRI. Posteriormente, después de decepciones internas, dejó el partido y se relacionó con el PRD y posteriormente con Morena hasta el 2012. Ha escrito varios libros, entre los que destacan *El huevo de la serpiente* (2012), *Dinero, política y comunicación: la trama del poder* (2016), *Muro de ira y humo. El presente de la relación México-Estados Unidos* (2019) y *La pandemia en una crónica* (2021).

posteriores, a muchos de los amigos que conoció gracias a Iván Illich, quienes de otra manera no habrían sido leídos en México.

Este libro tampoco fue pensado como tal, pero posee un gran valor no sólo para darse una idea de lo que Gustavo pensaba en aquella época, sino también para comprender lo que sucedía en México en ese entonces. Ofrece una síntesis de varios de los grandes temas que le preocupaban, como el campesinado, la inflación, la comunicación, la planeación y la lucha social. Además de enfocarse en temas mexicanos, aborda asuntos relativos a Nicaragua, Francia y Polonia. Consideramos que éste es un muy buen libro para conocer qué pensaba Gustavo Esteva en la década de los setenta e inicios de los ochenta. Por lo demás, se trata de escritos coyunturales que comentan temas de interés inmediato, pero que no por ello dejan de ofrecer reflexiones pertinentes que todavía vale la pena tomar en cuenta. Asimismo, presenta una compilación del Gustavo columnista, una labor que continuó por el resto de su vida en otros periódicos, como *The Guardian*⁶ y, más notoriamente, *La Jornada*.

El resurgir de un recuerdo

En los años siguientes a la publicación de estos libros, la vida de Gustavo comenzó a cambiar. Continuó trabajando en organizaciones autónomas que, por un lado, hicieron posible que accediera a algunos recursos que le permitían seguir trabajando sin ceder en sus compromisos y mantener una relación separada del gobierno. Por el otro, Gustavo recordaba sentirse entusiasmado con lo que veía y experimentaba en el campo, en las organizaciones y con los tepiteños, aunque sin entenderlo por completo. Desde finales de los años setenta y principios de los ochenta, se dedicó al estudio de la sociología, la antropología, la economía y la ciencia política, para tratar de interpretar lo que observaba en

⁶ De hecho, en *The Guardian* escribió poco. Encontramos únicamente dos títulos: “The arrogance of Cancun” y “México goes back to the land”, ambos todavía disponibles en el portal virtual del diario.

el día a día. Pronto se dio cuenta de que cuanto más estudiaba, menos comprendía, y que lo que aprendía de los libros y consultas no le permitía entender qué era lo que estaba viviendo y experimentando en el campo, con la gente, especialmente con las comunidades indígenas.

No es sino hasta comienzos de 1983, como suele recordar en varios de sus escritos y conferencias, que a través de un proceso de introspección, comenzó a recordar a su abuela de otra manera. Más allá del cariño y la condición emocional que estaban en la superficie, percibía algo oculto que había sido sepultado en su subconsciente, una cuestión que yacía dormitante. Eran las lecciones recibidas de su abuela zapoteca cuando de niño la visitaba en Oaxaca. Estas lecciones le dejaron muchas de las enseñanzas que, poco a poco, transformaron su forma de pensar. Una anécdota que Gustavo escribió en algunas ocasiones refleja bien las enseñanzas de su abuela y marca el inicio de una nueva etapa que abordaremos en el siguiente capítulo:

Todos los días de ese verano iba con mi abuela al mercado del 20 de Noviembre, donde ella ayudaba en un puesto. Un día pasamos delante de un amigo de ella, un señor zapoteco que tenía unos cuchillitos oaxaqueños maravillosos con grabados y había uno en particular que me fascinaba. Pero como yo era un niño muy *educado*, no me atrevía a pedirle el cuchillo a mi abuela, aunque ella sabía de mi interés. El último día de una de mis visitas, al pasar frente al puesto, mi abuela le dijo al señor en español: “Mi nieto está interesado en ese cuchillito”. Entonces el señor tomó el cuchillito, lo retiró del mostrador y lo puso a un lado. Pero no pasó nada, no me lo dieron y simplemente siguieron hablando en zapoteco. No fue sino hasta el año siguiente cuando volví a verlo. El primer día de mi visita al mercado, mi abuela me llevó de nuevo al puesto y le dice al señor: “mi nieto viene ahora por su cuchillito”, el cual estaba ahí esperándome. Quiere decir que durante un año entero el cuchillo salió de comercio porque el comprador interesado era un amigo.

Ésta es una lección que, sin aparecer como lección, me da mi abuela y que representa una cultura completamente distinta a la

que aprendí como un niño, una cultura que no entendí en ese entonces y que tampoco entendí más tarde. Fue en 1983 que comienzo a pensar en esa historia y en cómo mi abuela, que no tenía permiso de enseñarme zapoteco, sí pudo dejarme y compartir conmigo otros aspectos de su cultura. Aspectos que yo había sacrificado ante el altar del desarrollo al estar arraigado en la Ciudad de México y formateado por la escuela y por las experiencias de la vida. La operación del cuchillito es económicamente aberrante, es decir, va contra toda la lógica comercial capitalista. Obviamente, sacar del mercado un cuchillito porque un niño está interesado en él no tiene sentido comercial, pero sí lo tiene en una cultura donde los valores no son de intercambio. Yo vi cuando esto ocurrió, pero no vi ni entendí su valor por muchos años. Entonces, cuando en los años ochenta yo estaba decepcionado de lo que leía en los libros de la ciencia dominante porque no me explicaban lo que pasaba en los pueblos, empezaron a brotar a la superficie estos recuerdos, vivencias que tenía de existir en una cultura distinta. Cuando pienso que hay una cultura radicalmente distinta a la mía, a aquella a la que yo tengo y que se trata de explorar, de aprender a escucharla, es cuando comienzo a explorar la posibilidad de un diálogo, de una forma de relacionarse distinta y que va más allá del desarrollo. Es entonces cuando conozco, enteramente por accidente, a Iván Illich.



Foto de la escuela primaria, 1946. Tomada del original por Elías González.



Diploma de bachillerato del Centro Universitario México, 1954. Tomada del original por Elías González.



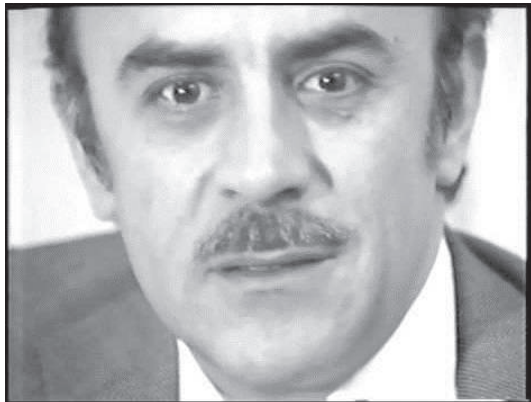
Título de Relaciones Industriales por la Universidad Iberoamericana, 1958. Tomada del original por Elías González.

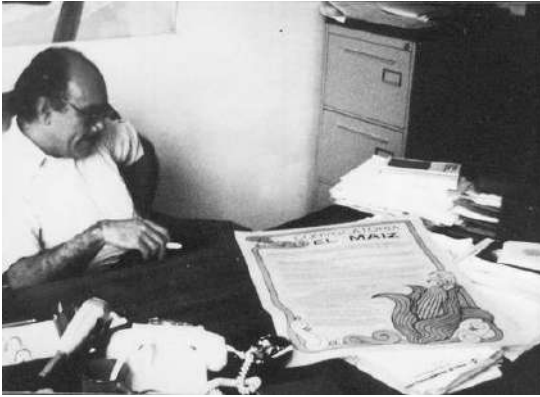
Gustavo Esteva en el circo con sus hijas, 1975. Proporcionada por Claudia Esteva.



Gustavo Esteva representando a México en la Conferencia Mundial de la Alimentación de la FAO de 1974. El legado de Gustavo Esteva (elsalmon.com.co).

Gustavo Esteva en 1979. Tomada del video *Testimonios zapatistas*: Gustavo Esteva.





Gustavo Esteva en su despacho en los setenta. Tomada de internet.



Foto de pasaporte, 1983. Tomada del original por Elías González.

Gustavo Esteva en Chimalapas, 1990. Tomada de documento en el despacho de Gustavo Esteva por Elías González.



Gustavo Esteva reunido con amigos, entre ellos, Iván Illich y Bárbara Duden (segundo y tercera de izquierda a derecha), 1998. Tomada de "Hola, Gustavo!" *A personal tribute to Gustavo Esteva.* Radical Ecological Democracy.

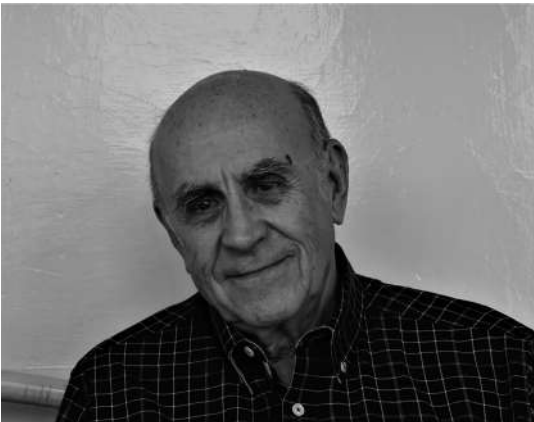
Gustavo Esteva en el II Seminario Internacional de Reflexión y Análisis, Cideci, Unitierra Chiapas, 2012. Tomada de *Gustavo Esteva Had a Vision.* Radical Ecological Democracy.





Gustavo Esteva y Daniel Inclán durante el Seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, Cideci Unitierra, Chiapas, 2015. Tomada de internet.

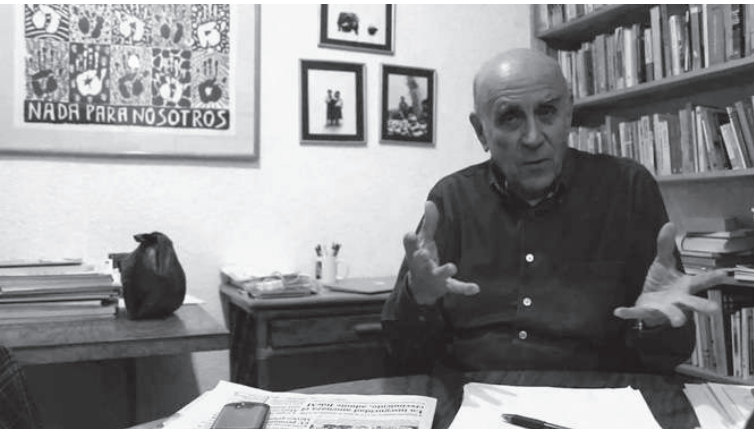
Gustavo Esteva y Elías González Gómez durante el North American Interfaith Network Connect, Guadalajara, 2016. Tomada por la Fundación Carpe Diem Interfé.



Gustavo Esteva, Guadalajara, 2016. Tomada por Elías González.



Gustavo Esteva afuera del CEDI-Unitierra. Imagen de Jared Olson.



Gustavo Esteva en su oficina en la Unitierra Oaxaca. Tomada del video *Rabia Digna*.



Caricatura de Gustavo Esteva realizada por Ronimund Schwanninger. *Many Peaces Magazine*.

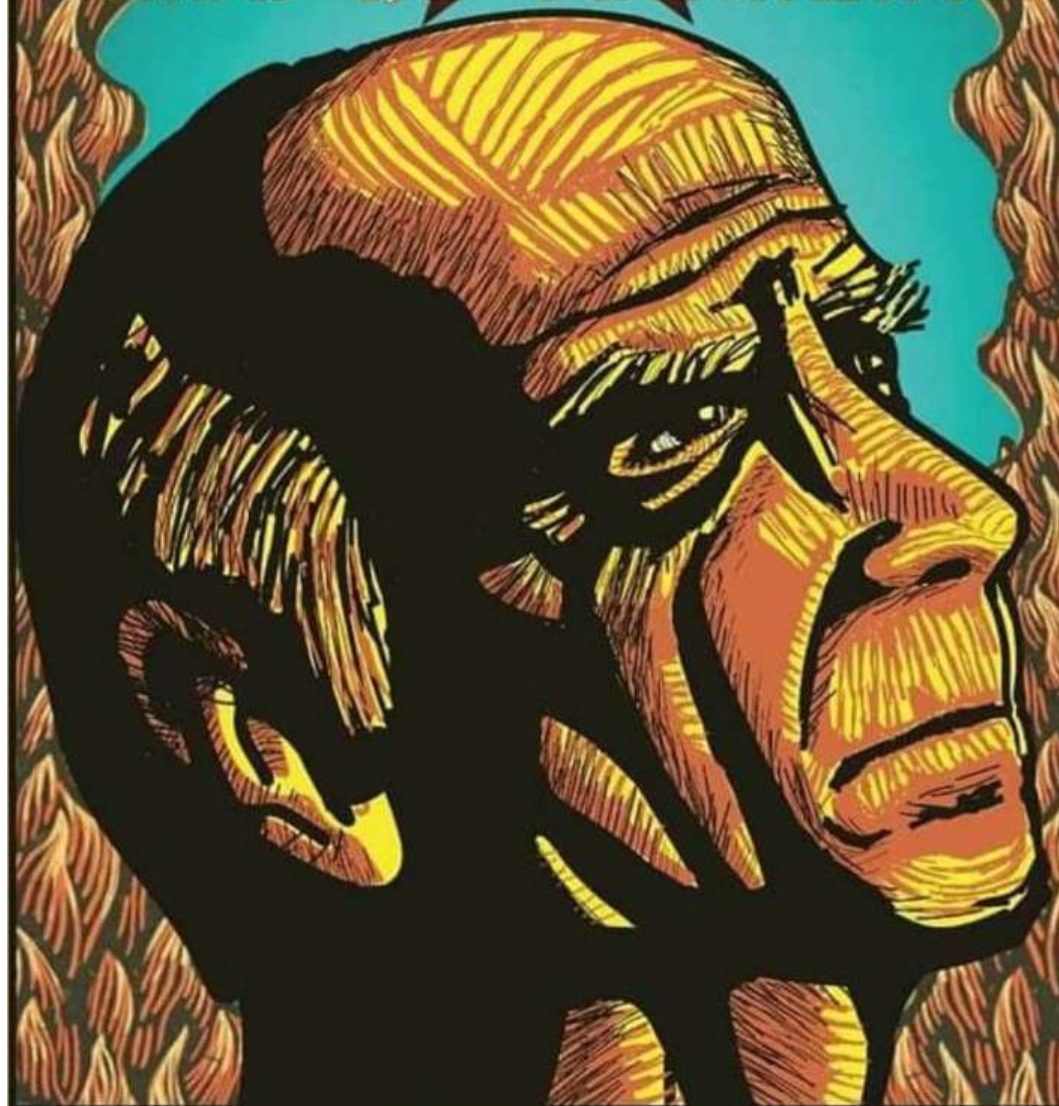


Gustavo Esteva con el entonces subcomandante Marcos. Tomada de "*Hola, Gustavo!*" A personal tribute to Gustavo Esteva. Radical Ecological Democracy.



Gustavo Esteva en su despacho en San Pablo Etlá, Oaxaca. Tomada por Claudia Esteva.

AÚN CAMINAMOS BAJO LA TORMENTA



GUSTAVO ESTEVA
¡VIVE!

IV. El encuentro con Iván Illich

En 1983, gracias a una invitación de Rodolfo Stavenhagen, Gustavo asistió a un seminario en El Colegio de México. El presentador principal le era desconocido: Wolfgang Sachs;¹ además, el tema no era de su particular interés: la construcción social de la energía. Con todo, la asistencia a dicho seminario repercutió profundamente en su vida y su pensamiento. Entre el público se encontraba Iván Illich, quien había sido invitado a comentar las tesis de Sachs.²

Iván Illich (1926-2002) fue uno de los pensadores más importantes de la segunda mitad del siglo xx. Proveniente de una

¹ Wolfgang Sachs (1946) es un destacado autor alemán especializado en la crítica al desarrollo, las problemáticas ambientales y la globalización. Fue colaborador cercano de Iván Illich, editor del *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, autor de varios libros y profesor en distintas universidades en varias partes del mundo

² David Barkin nos comentó que en 1975 él presentó a Gustavo y a Illich durante un conversatorio, del cual surgieron algunas ideas para el libro *Inflación y democracia*. Gustavo no nos mencionó este encuentro, y tampoco tenemos constancia de que lo recordara, tal vez porque en ese momento mantenía su opinión sobre Illich como alguien reaccionario. Con todo, no dudamos de que el encuentro de 1983 fue el definitivo en la vida de Gustavo.

familia judía convertida al catolicismo, pasó su juventud en varios países europeos, en parte por dinámicas familiares y a fin de resguardarse en medio del régimen nazi. Si bien fue ordenado sacerdote católico, decidió no formar parte de la cúpula eclesial a la que fue invitado y emigró a Nueva York, donde tuvo un encuentro significativo con la comunidad puertorriqueña.

Más tarde, Illich ocupó puestos importantes en el sector educativo de Puerto Rico, incluyendo el de vicerrector de la Universidad Católica de Puerto Rico, hasta que un problema con el obispo lo empujó a abandonar la isla. A partir de entonces, comienza un arduo trabajo intercultural que lo llevó a fundar el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) en Cuernavaca, instituto que tenía como finalidad recibir a estudiantes extranjeros y ayudarles a adaptarse a la lengua e idiosincrasia latinoamericanas.

Estos años coincidieron con la Alianza para el Progreso, impulsada por el presidente Kennedy. En paralelo, la Iglesia católica creó un proyecto que consistía en invitar a las diócesis de Estados Unidos a enviar a un porcentaje de los integrantes de su clero como misioneros al sur del continente. Illich consideraba que esta medida sería terriblemente perjudicial para América Latina, por lo que buena parte del trabajo del Cidoc se concentró en filtrar, lo más posible, a estos bienintencionados misioneros.

Pronto, el Cidoc se convirtió en un referente del pensamiento crítico tanto en la región como en el mundo. Logró convocar a importantes pensadores de la época, entre ellos, Paulo Freire, André Gorz, Erich Fromm, Paul Goodman y Peter Berger. También atrajo a jóvenes intelectuales y activistas que darían de qué hablar en el futuro, como Jean Robert, Sylvia Marcos, Jean-Pierre Dupuy y Boaventura de Sousa Santos. Durante los años del Cidoc (1966-1976), Iván Illich, tras haber abandonado la vestidura eclesiástica y dedicarse a una crítica radical de la sociedad industrial, escribió sus textos más conocidos: *La sociedad desescolarizada* (1971), *La convivencialidad* (1973), *Energía y equidad* (1974) y *Némesis médica* (1976). Para muchas personas, esos años del

Cidoc representaron una época dorada de pensamiento crítico y formación intelectual.

Sin embargo, esta etapa no fue tan significativa para Gustavo, como veremos más adelante, ya que en esos años se encontraba en su etapa de trabajo gubernamental. Tras el cierre del Cidoc, Illich continuó sus investigaciones, aunque con mucho menos visibilidad. En 1982 se publicó el que quizá es uno de sus libros más importantes pero menos apreciados, *El género vernáculo*, en el que replantea la historia de la escasez como la transición histórica del género vernáculo al sexo económico.³

Cuando se encontraba en la cumbre de su fama, a principios de los setenta, Iván Illich, a pesar de ser visitado y convocado por personas de todo el mundo, era visto por la izquierda marxista mexicana como un “cura reaccionario”. Así lo veía también Gustavo Esteva en aquellos años. Illich hablaba mal de la educación y de la salud, algo que para los militantes marxistas era una crítica muy obvia y superficial. A nivel de la izquierda no había duda de que estas instituciones eran pésimas, pero lo eran porque estaban bajo el régimen capitalista. Una vez que se lograra tomar el control del Estado, sería posible reformarlas y volverlas instituciones adecuadas. El ejemplo más claro en ese entonces era Cuba, que había podido establecer un sistema educativo y de salud regidos por un Estado socialista. Por lo tanto, los libros de Iván pasaban desapercibidos en ciertos círculos.⁴

La primera ocasión en que Gustavo cita a Illich es en su libro *El Estado y la Comunicación*. La cita en cuestión es la siguiente:

³ Para adentrarse en la influencia de Iván Illich en México, véase *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México* (González Gómez, 2021). Asimismo, para conocer más la vida y obra de Iván Illich, recomendamos el libro de David Cayley, *Ivan Illich. An Intellectual Journey* (2021), así como el libro coordinado por Gustavo Esteva, *Repensar el mundo con Iván Illich* (2012).

⁴ Para profundizar tanto en la opinión de Gustavo Esteva sobre el pensamiento de Iván Illich en los años setenta como en la recepción de la obra de Iván en México, véase “Iván Illich en México. Conversación de Jean Robert con Gustavo Esteva” (Robert y Esteva, 2000, pp. 13-26).

¿Fue una cuestión de número y dimensión? ¿Fue el número creciente de máquinas y su creciente complejidad lo que hizo de ellas invasoras imperialistas? ¿Será cierto, como sostiene Illich, que “cuando las herramientas sobrepasan una cierta dimensión y una cierta potencia su utilización lleva consigo la dependencia, la explotación y la impotencia”, y que así “los hombres son puestos al servicio de las máquinas”? (Esteva, 1979, p. 12).⁵

Aunque Gustavo utilizó esa primera cita con el fin de criticar lo que en ese momento consideraba un infundado miedo a la tecnología, más adelante, en el mismo libro, volvió a citar a Illich, tanto en *Alternativas* como en un artículo del año anterior titulado “Nueva sociedad, nueva vida”, publicado en *Excélsior* en agosto de 1973. Gustavo se valió de estas citas para mostrar las incoherencias de la política nacional en materia de transporte automotriz. Con todo, es claro que utilizó estas citas con fines expositivos y no porque hubiera leído a fondo a Illich.

Fue sólo cuando Illich participó en aquel congreso en El Colegio de México que Gustavo prestó atención a lo que decía: “Posiblemente Iván no habló más de 20 minutos, pero yo quedé fascinado. Esa misma noche fui a adquirir varios de sus libros y desde entonces no paré de leerlos”. También esa noche, un amigo muy cercano de ambos, José María Sbert, los invitó a cenar en su casa. Fue entonces cuando Gustavo conoció personalmente a Iván e inmediatamente se dio cuenta de que la impresión que había tenido de él durante los setenta era por completo errónea. A partir de esta nueva mirada, empezó a interesarse en sus ideas y poco a poco se fue construyendo una amistad y una colaboración que persistió hasta el final de la vida de Illich.

Para Gustavo, el encuentro con Illich significó posiblemente uno de los quiebres más importantes en su pensamiento y en su vida. En ese momento, ya se encontraba desencantado de la posibilidad de capturar el poder del Estado y algo frustrado por no

⁵ La cita de Illich corresponde a su libro *Alternativas*, en la edición de Joaquín Mortiz de 1974.

contar con un marco teórico que le permitiera comprender sus experiencias en el campo y con los marginados urbanos. En este contexto, el encuentro con Illich no podría haber llegado en mejor momento.

En este periodo, Gustavo vivía en un departamento en la colonia Condesa de la Ciudad de México, en la planta baja de una vieja construcción. Sin embargo, tanto él como su compañera, Nicole, ya habían definido que su lugar estaba en el campo, no en la ciudad. Esto los llevó a estudiar varias posibilidades en Xalapa o Morelia, pero finalmente, debido en parte a la tradición familiar, decidieron que el lugar adecuado era Oaxaca. No obstante, ya habían intentado dejar la ciudad anteriormente. Intentaron mudarse a Jiutepec, Morelos, que en ese entonces era un pueblo pintoresco cercano a Cuernavaca. Además, el académico y demógrafo Raúl Benítez Zenteno vivía allí y había comprado un terreno con la intención de formar una pequeña comunidad. Sin embargo, la proximidad con la Ciudad de México no les permitió deslindarse de las actividades laborales, lo que hizo que la casa se convirtiera rápidamente en una residencia de campo para el fin de semana.

A inicios de los años ochenta, también comenzaron a producirse algunas rupturas en el ámbito de la sociedad civil. En ese momento, Rodrigo Medellín, quien había estado junto a Gustavo en la coordinación de Anadeges, rompió con el modelo de operación de la organización. El principal desacuerdo entre Gustavo y él residía en si la organización debía recibir o no créditos y préstamos de instituciones gubernamentales como el Banco de México. Finalmente, se decidió que Rodrigo se encargaría de continuar con la operación de la organización, mientras que Gustavo trabajaría directamente con el Fondo de Cultura Campesina.

Según la versión narrada por Gustavo, la participación del Banco de México fue complicada para Anadeges, a pesar de contar con una buena cantidad de “capital semilla”. El Banco había ofrecido incrementar sustancialmente los préstamos, lo cual generó protestas por parte de muchas personas que habían sido

parte de la creación de la organización, incluyendo a Gustavo. A pesar de estas objeciones, Rodrigo Medellín decidió aceptar los préstamos.

La enorme cantidad de dinero recibida pronto dificultó gestionar los recursos como se había hecho anteriormente, con base en la palabra, la buena voluntad y solidaridad de los campesinos. Los préstamos otorgados fueron muy grandes y, con la desafortunada participación de algunos ejidatarios, la organización se encontró en una situación en la que no pudo pagar sus deudas y quebró.

La labor de Gustavo en el Fondo de Cultura Campesina comenzó a enfocarse en el trabajo con comunidades de las montañas de Guerrero y Oaxaca, en un proceso que dio buenos frutos. Sin embargo, poco tiempo después de este cambio, sucedió el terremoto de 1985 en México, que afectó muy gravemente no sólo a la capital, sino también a las comunidades en donde estaban trabajando. Este desastre llevó a Gustavo a colaborar con grupos de poblaciones marginales en las periferias de la Ciudad de México, en especial en la zona de Tepito, donde buena parte de la gente había perdido sus casas y se encontraba en una situación particularmente crítica. Desde los años cuarenta, se había logrado congelar las rentas en la zona, pero el derrumbe de muchos de estos edificios en el terremoto propició la entrada del sector inmobiliario para construir nuevos edificios al servicio del capital.

Antes del temblor, lxs tepiteñxs pagaban cerca de \$10 pesos al mes por sus locales, lo que implicaba que los dueños de los terrenos o edificios no los repararan y esperaran a que se cayeran para quitárselos. Sin embargo, el espíritu de la comunidad estaba muy presente en la zona. La gente reparaba y mantenía vivos los espacios y edificios. Cuando las casas se cayeron debido al terremoto, los dueños, siguiendo el viejo dicho capitalista de “no dejes pasar una buena crisis sin aprovecharla”, vieron una oportunidad para capitalizar la zona mediante la construcción de nuevos edificios. La estrategia consistía en ocupar los terrenos, ya que para que exista una renta congelada debía existir un edificio. Estos

terrenos tenían una enorme plusvalía, pues estaban en pleno centro de la Ciudad de México. Desde entonces se activó una lucha muy grande de lxs tepiteñxs para evitar que se los quitaran, proceso que llevó a muchas personas a vivir en casas derrumbadas.

Esta lucha fue fascinante, ya que involucraba el derecho a decidir cómo reconstruir la ciudad y estuvo repleta de conflictos con las autoridades y los intereses capitalistas. La reconstrucción se dio de formas muy distintas, con el trabajo de la gente y, a veces, con el apoyo y la participación de varias fundaciones que daban dinero para la reconstrucción. No obstante, en algunas ocasiones las donaciones de dinero terminaban por arruinar los esfuerzos de la gente, ya que la lógica dominante era contratar constructores para que levantaran nuevas casas. Ante esta situación, varios amigos de Gustavo en Tepito le pidieron que viajara a Europa y se reuniera con los principales centros financieros, para decirles que dejaran de mandar dinero ya que eso estaba arruinando los esfuerzos locales. Querían dejar claro que, en lugar de ayudar a la reconstrucción, estaban obstaculizando el proceso, dándole más control al Estado y al sector inmobiliario en la zona.

Entonces me fui a Europa, en donde tuve un enorme éxito —nos contó Gustavo—. La gente estaba esperando a que alguien fuera a explicarles de qué forma donar su dinero, pero cuando llegué a decirles que no queríamos dinero, sino que ése era el problema, el tema se convirtió en todo un suceso, a tal grado que apareció en la primera plana en varios de los periódicos de estos países.

Este mensaje era muy distinto al que esperaban los fondeadores. A su regreso, Gustavo se encontró en una posición complicada, pues se convirtió en el punto de referencia y la voz que pedía que el dinero respetara las reglas de la gente. Varios de los fondeadores habían instruido a sus representantes en México a fin de que se comunicaran con él como puente para movilizar los fondos.

A raíz de estas ofertas, Gustavo y lxs vecinxs de Tepito organizaron un retiro de tres días en el que se sentaron a pensar

incesantemente sobre cómo utilizar esos fondos de manera que beneficiaran a la gente. Estos días de reflexión dejaron claro que las formas del gobierno y las empresas inmobiliarias estaban destruyendo los modos de organización comunal existentes en Tepito. Por lo que decidieron que el dinero sólo se entregaría si los fondeadores estaban dispuestos a respetar las formas, el diseño y los procesos de reconstrucción conforme las costumbres y necesidades de la población local.

Este ejemplo constituye una excelente manera de repensar la forma en que la ciudad se ha convertido en un espacio de extracción de plusvalía en lugar de ser uno donde existe el arte de habitar, como habría dicho Illich. En ese entonces, lxs vecinxs de Tepito aún conservaban y buscaban conservar, precisamente, ese arte de habitar, de transformar la ciudad según sus propias necesidades colectivas, definidas por la colectividad y no por el valor del mercado. Al presentar las reglas a los fondeadores, sólo dos (una fundación alemana y la Cruz Roja de Suiza) aceptaron las condiciones tal y como se les plantearon, cediendo por completo el control de los fondos a las organizaciones de Tepito. La reconstrucción hecha por la gente era algo totalmente distinto a lo que hacían el gobierno o las empresas privadas

El sismo propició un momento de reflexión sobre la vida en la ciudad. En 1988, Gustavo y Nicole decidieron comprar un terreno en Oaxaca y, al año siguiente, comenzaron a construir la casa en la que Gustavo vivió hasta sus últimos días. Este cambio derivó de las reflexiones sobre su trabajo con las comunidades de las zonas aledañas a la Ciudad de México y de su contacto con Illich, cuyas ideas comenzaron a influir paulatinamente en su pensamiento. Eso que lo había estado incomodando por tanto tiempo, la realidad que no embonaba en la teoría, apareció de forma muy viva en el pensamiento de Illich. Como Gustavo solía decir, Iván hablaba el discurso de la gente: “cuando yo llegaba con estas ideas a los pueblos, la reacción que siempre tenía era lo que llamamos el efecto ‘ajá’. Cuando explicaba a Illich, la respuesta a todas las

observaciones era ‘ajá. Ya sabían bien de lo que se estaba hablando a pesar de a veces expresarlo de forma muy distinta’.

En algunas ocasiones, Illich escribió sobre esto, mostrando cómo se sentía conectado y reflejado en las actitudes de la gente. Una cuestión particular le fascinaba sobremanera: hablar sobre la organización de las personas, como campesinxs y marginales urbanxs, en el mundo “informal”. En ese entonces, éstos enfrentaban una brutal crisis económica en el contexto de la “economía nacional”. Lo curioso es que dicha crisis representaba una gran oportunidad para ellxs. En realidad, la mayoría experimentaba un periodo de prosperidad gracias a la crisis económica. Tenemos que recordar que éstos fueron los 10 años que la CEPAL denominó como “la década perdida” en América Latina, en la cual no hubo “desarrollo” para la región. Fueron también años de ajustes estructurales que tuvieron impactos realmente terribles en la vida de millones de personas.

Los ajustes llegaron con el cambio de gobierno de López Portillo a Miguel de la Madrid, quien también mostró poco interés en el campo. El nuevo gobierno empezó a apuntalar las bases del ejercicio neoliberal, que se tornaría más evidente décadas más tarde. En ese momento se instituía con la cancelación del modelo económico de importaciones y la suscripción de México al Acuerdo General de Tarifas y Aranceles (o GATT, por sus siglas en inglés). Después del éxito de los programas campesinos en los setenta y parte de los ochenta, la nueva administración liquidó el Sistema Alimentario Mexicano (SAM)⁶ y anunció la cancelación de más de un millón de créditos rurales.

El argumento era que los programas destinados al campo eran corruptos, no generaban un retorno económico y, por ende, eran un desperdicio. Los recursos asignados, que a veces eran mínimos, representaban un ingreso que, a pesar de todo, ayudaba a lxs campesinxs. Sin embargo, cuando la crisis económica llegó, pasó algo

⁶ Esteva dedicó varios artículos al SAM y a su proceso de liquidación. Los artículos aparecen compilados en su libro *Mitos de la inflación... y otros* (1982).

en apariencia contraintuitivo e igualmente inaudito. Gracias a esa crisis, la gente adoptó nuevas formas de empleo, pudo reaccionar mejor y redescubrió formas de subsistencia que se habían perdido con los créditos.

Durante los años de López Portillo, cuando la abundancia y la prosperidad emergían del dinero petrolero y gracias al avance de la clase media, era común que la gente cambiara muy fácilmente sus cosas viejas por otras nuevas.

Si tenían un poco ya raspados los zapatos, o si se había hecho un agujero, la gente tiraba los zapatos y se compraba unos nuevos. Era algo muy normal, puesto que los zapatos les resultaban baratos y porque tenían dinero. Durante la gran crisis de los años ochenta y los ajustes estructurales en los principios del neoliberalismo, fue particularmente catastrófico para mucha gente, sobre todo esa clase media que se había construido. De pronto no tienen dinero y entonces empiezan a reparar de nuevo sus zapatos, lo que hace que un oficio que había desaparecido resurja para reparar zapatos.

Yo recuerdo todavía de niño —nos dijo Gustavo— que a mi casa llegaba el señor a preguntar si había zapatos. Mi madre le ofrecía un jugo de limón y le daba un lugar donde sentarse a reparar nuestros zapatos. Allí, en el patio de nuestra casa. Ésta era una gente amiga, que se conocía y que nos visitaba periódicamente para reparar nuestros zapatos.

La idea de reparar había sido desechada por la supuesta abundancia, pero con el surgir de la crisis, el oficio reapareció de inmediato. La gente volvió a reparar zapatos y estos hombres tuvieron, otra vez, una forma de ocuparse. Éste es un ejemplo muy representativo, que deja muy claro lo que sucede cuando una cultura completa, que el desarrollo había erosionado, renace en el mundo entero. Se restablece la suficiencia y la capacidad colectiva de reparación.

Un elemento importante durante este periodo, previo a la mudanza permanente a Oaxaca, fueron las tertulias que se realizaban cada jueves por la noche en las oficinas del Fondo de

Cultura Campesina, localizadas en San José Insurgentes. En éstas participaban personas como Jean Robert⁷ y José María Sbert.⁸ Tales reuniones permitieron que se mantuvieron vivas distintas discusiones que, de cierta forma, se detonaron a partir de las relaciones con Illich. Este tipo de actividades se convirtieron en una tradición para Gustavo, quien continuó convocando círculos de diálogo dondequiera que fuera, principalmente en la Universidad de la Tierra Oaxaca, donde por más de dos décadas, todos los miércoles a las 4 de la tarde tenía lugar el conversatorio “Caminos de autonomía bajo la tormenta”. A través de este tipo de participaciones, aunado a sus encuentros con los pueblos y comunidades, Gustavo nutrió su pensamiento, y no tanto a partir de la academia o de la erudición.

Otro elemento importante a subrayar, correspondiente a un periodo previo al encuentro de Gustavo Esteva con Iván Illich, tiene que ver con la práctica académica de la docencia. Por alguna razón, quizá debido a su distancia respecto a las formas tradicionales de educación, Gustavo no solía mencionar que durante varios años, desde 1957 hasta 1982, impartió clases en distintas universidades. Si bien nunca fue un académico de tiempo completo, nos parece relevante hablar del Gustavo profesor. Fue

⁷ Jean Robert (1937-2020), es un filósofo mexicano nacido en Suiza. Fue amigo cercano de Iván Illich y esposo de la feminista mexicana Sylvia Marcos. Ambos se convirtieron en colaboradores de Illich en el Cidoc y en años posteriores. Robert es conocido principalmente por su crítica al transporte, plasmada en su obra *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo* (Itaca, 2021), así como por su cercanía con el EZLN, la lucha de Atenco y el Casino de la Selva en Cuernavaca, entre otras luchas. Para profundizar en la vida y obra de Jean Robert, véase el capítulo dedicado a su pensamiento en *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*, escrito por Alberto Elías González Gómez (2021, pp. 57-74).

⁸ José María Sbert (1945-2006) fue economista y filósofo. Fue secretario de Ramón Xirau y miembro del consejo de redacción de la revista *Nuevo Cine*. Participó en el Cidoc en los años setenta. Desde entonces fue amigo y cercano colaborador de Iván Illich. Fue subsecretario de Programación y Presupuesto en la administración del presidente López Portillo. En París fue paciente y admirador de Lacan. Su cercanía al psicoanálisis le llevó a fundar una escuela psicoanalista y la revista *Astubar*, que posteriormente se llamó *Luzt*.

maestro de licenciatura y posgrado y dictó las materias de historia del pensamiento económico, administración de sueldos y salarios, teoría de la organización, doctrinas económicas, economía del sector público, comercio exterior, planeación social, administración y desarrollo, sociología rural, entre otras. Impartió estas clases en la Universidad Iberoamericana, el Instituto Politécnico Nacional, la Escuela Nacional de Antropología y la Universidad Nacional Autónoma de México, específicamente en las facultades de Economía y Ciencias Políticas. Años después, continuó dando conferencias en varias universidades del mundo. Algunos, como Aureliano Ortega, discípulo de Bolívar Echeverría y profesor en la Universidad de Guanajuato, recuerdan verlo en los pasillos de la UNAM, como también su serio conocimiento de la obra de Marx. Nos parece curioso que dejara de dar clases justo en 1982, temporalidad en la que comienza a dudar seriamente del conocimiento teórico que él mismo impartía. Especulamos, pues Gustavo nunca nos lo confirmó, que su decisión de abandonar las aulas tuvo que ver precisamente con esa decepción. Un año después se encontró con Iván Illich, lo cual inauguró una nueva etapa en su pensamiento.

La crítica al desarrollo

En lugar de cortar una cabeza de la hidra capitalista, sólo para ver cómo regenera otras cabezas, la gente está secando el suelo en el que la hidra puede crecer, es decir, escapando del hábito de las “necesidades” y disolviendo así su dependencia del mercado y del Estado.

GUSTAVO ESTEVA (en Esteva y Escobar, 2017, p. 2569).

Veamos ahora algunos ejemplos de las conversaciones entre Gustavo e Iván Illich, las cuales formaban parte de sus exposiciones, ya que corresponden muy claramente al argumento de Illich sobre la necesidad de establecer otro tipo de relaciones, de sociedad y de forma de hacer las cosas. En este contexto, Iván extendió una invitación para viajar a Amatlán, a la que acudieron varios

amigos, entre ellos, Jean Robert y el propio Gustavo, con el fin de dialogar sobre una pregunta que arrojó con mucha provocación: ¿después del desarrollo, qué?

En una de nuestras conversaciones, Gustavo nos dijo lo siguiente:

Al contar con la bendición de alguien como Iván, yo me empecé a atrever a decir muchas cosas que antes mantenía calladas. Por ejemplo, en el 85, invitado por Wolfgang Sachs, fui a Roma al gran mitote de la Sociedad Internacional para el Desarrollo, que en ese entonces era la ONG más grande del mundo. Ahí vi a muchos miles de personas de todo el mundo trabajando sobre una “empresa” del desarrollo que se había creado en torno a este concepto. Fue en ese evento en donde me permití presentar una crítica radical del desarrollo. Presenté allí un primer artículo que se multiplicó mucho y que se llamaba “Desarrollo: metáfora, mito y amenaza”. Ese texto se convierte en la base de una escuela de pensamiento que comienza a denominarse la escuela del posdesarrollo, o lo que hay después del desarrollo.

En una de las primeras reuniones que tuvieron lugar en la casa de Illich en Ocotepc, donde se encontraban Jean Robert y otros invitados, Illich planteó una pregunta a Gustavo, que él recordaba con mucha claridad cuando nos lo contó: “Si tú tuvieras solamente una palabra para decir qué cosa es lo que hay después del desarrollo, ¿cuál es la palabra que usarías?”. Gustavo respondió inmediatamente: “hospitalidad”. El razonamiento detrás de la elección de esta palabra, según Gustavo, era que una vez que el “monólogo” del desarrollo llegara a su fin, se tendría que aprender a aceptar distintas maneras de vivir bien. Algo que es sumamente distinto a simplemente tolerarse o a sufrir con paciencia. Después del desarrollo, se debe aprender a ser hospitalarios, a recibir y a escuchar mundos diversos de existir y hacer las cosas.

La elección de la palabra “hospitalidad” no fue una ocurrencia, aclaró Gustavo, sino que surgió de su propia experiencia. A principios de los años ochenta, aquellos pueblos clasificados como subdesarrollados se sentían frustrados y enfadados por

estar siempre al final de la fila. En ese entonces ya se sabía que el “desarrollo” como universalización del *American way of life* era imposible y que los pueblos “subdesarrollados” se quedarían atrás de forma permanente, a pesar de las promesas hechas por Truman. Para muchos, esta constatación fue una revelación, pues todavía existían nociones propias de lo que era vivir bien y éstas sí eran factibles. Así, en lugar de continuar la insensata carrera hacia ninguna parte, la propuesta de la escuela del posdesarrollo consistía en reorientar los esfuerzos hacia otras y múltiples alternativas. En este sentido, no fueron las vanguardias disidentes las que intentaron proponer “alternativas” al desarrollo sino diversos grupos que, desde lo comunitario, reafirmaron su propio camino y, en muchos casos, su propia supervivencia durante los dramáticos años ochenta —lo que luego se llamó “la década perdida” en América Latina—. Fue en ese contexto donde realmente fue posible desarrollar una verdadera alternativa a la visión monológica del mundo.

La crítica al desarrollo de Gustavo se convirtió en una forma de destacar cómo éste impone una única forma de vivir, una única manera de ver el mundo, un modo único de existir en el planeta, que finalmente es el mismo *American way of life*, que se había expandido por casi todo el globo hacía no más de 30 años en ese entonces. El desarrollo era (y sigue siendo) la manera en la que se debe vivir y todo lo demás debe descalificarse, despreciarse o destruirse. Gustavo recordaba cómo, al creerse subdesarrollado (como mencionamos en el capítulo II), asumía plenamente ciertas “carencias” que, a su vez, se traducían en “necesidades”: “Quería el desarrollo para mí, para mi familia y para mi país, para satisfacer todas las ‘necesidades’ que en realidad fueron creadas de repente”.

Illich capturó de forma magnífica el pensamiento de Gustavo. Cabe señalar que, al mismo tiempo que tenían lugar las discusiones sobre el desarrollo y la hospitalidad, una artista de San Francisco amiga de Iván habló con él sobre este concepto. Fue

entonces que Illich desarrolló un texto abogando por la hospitalidad: *Hospitality and Pain*. Suele tenerse mucha claridad respecto a cuánto influyó Illich en el pensamiento de Gustavo, pero poco se ha hablado de la influencia que Gustavo tuvo en él. Era normal en Illich dejarse influenciar por sus amigos; nunca publicaba algo que no hubiera pasado por la lectura y la discusión en amistad. No es extraño que siendo uno de sus amigos y colaboradores cercanos durante años, Gustavo haya influido en su pensamiento. Lo dicho brevemente sobre la hospitalidad es uno entre otros tantos ejemplos que esperamos puedan salir a la luz mediante futuras investigaciones.

Para Gustavo, la hospitalidad es la clave que permite la existencia de un umbral en el que se puede recibir bien a aquellxs que llegan de afuera, siempre y cuando no traspasen ciertos límites. Ese umbral, también clave en el pensamiento de Illich, demuestra cómo el huésped se rige por una serie de reglas no escritas: no ir a la recámara, no entrar a ciertas partes de la casa, etc. No está en la intimidad.

La visión de Gustavo sobre el desarrollo puede catalogarse muy bien utilizando la metáfora de “el desarrollo de acuerdo con los tres Sachs”. El primer enfoque, el de “Goldman Sachs”, se expresa como el consenso general dominante en gobiernos e instituciones internacionales. Dicho enfoque define el desarrollo que tiene lugar a partir de mesas de negociación, del libre comercio, la producción de materias primas, proyectos de infraestructuras y unidades de exploración. “Significa una plataforma petrolera situada a 10 km de la costa, a salvo del acoso de los militantes indígenas locales” (Esteva y Escobar, 2017, pp. 2259-2572).

En segundo lugar, está el enfoque de “Jeffrey Sachs”, que cree ciegamente en el desarrollo y el capitalismo, pero se preocupa por el hambre y la miseria masivas. Paradójicamente, estos problemas no se ven como consecuencias del modelo, sino como insuficiencias del mismo. En otras palabras, estos problemas existen porque no hemos sido lo suficientemente dogmáticos como capitalistas

y no nos hemos comprometido del todo con el modelo de desarrollo. Personas bienintencionadas como Sachs, Bill Gates y las principales ONG del Norte global se concentran en aliviar el sufrimiento obvio: “defienden un pollo en cada olla, un mosquitero en cada cama y un condón en cada pene” (Esteva y Escobar, 2017, pp. 2259-2572). Este modelo de desarrollo podría llamarse “el desarrollo de los gatopardismos”, un modelo en el que todo debe cambiar para que, de manera paradójica, todo se mantenga igual.

Finalmente, está el enfoque de “Wolfgang Sachs”, que transita en los círculos y departamentos de estudios críticos sobre el desarrollo, así como entre líderes indígenas, intelectuales independientes y un grupo variopinto de personas que básicamente son ignoradas por el mundo académico y el 1%. Este enfoque se corresponde con el pensamiento de Gustavo, así como con la conciencia y experiencia, no necesariamente con el discurso, de millones de personas comunes y corrientes de todo el mundo que están cada vez más “más allá” del desarrollo.

El diálogo en torno a este tema que, comenzó con Illich en Amatitlán, se extendió durante años en al menos cuatro países. Finalmente, después de una reunión en la casa de Illich en Foster Avenue, Pensilvania, Wolfgang Sachs quedó a cargo de editar estas reflexiones en el libro que hoy conocemos como el *Diccionario del desarrollo* (1996). En éste, Gustavo abordó nada más y nada menos que la palabra “desarrollo”, mientras que Illich asumió la entrada “necesidades”, un concepto que se convirtió en un horizonte fundamental para las posteriores reflexiones de Gustavo. Además, este breve texto de Illich es clave para definir el trabajo del autor desde entonces hasta su muerte.

Illich se refirió al mundo de las herramientas —a aquello que teorizó durante la década de los setenta— y a la importancia de recuperar su uso adecuado en nuestra dimensión y escala. Para él, una herramienta puede usarse según unx quiera; el martillo debe obedecer las órdenes que se le dan. Sin embargo, el mundo de las herramientas terminó en los años ochenta. A

partir de ese momento entramos en “la era de los sistemas”.⁹ En esta era, el usuario de la herramienta se vuelve un subsistema de un sistema en el que ya no hay un afuera. Un ejemplo clave para Illich era la invención del texto en el siglo XII, un acontecimiento que cambió la condición humana y nos convirtió, de pronto, en seres textuales. La textualidad nos hizo perder cosas maravillosas que sólo existían en el mundo oral, pero la enseñanza radica en el hecho de que este mundo textual posee una serie de características y ventajas que definieron la condición humana durante los últimos 800 años. Con todo, la textualidad está siendo destruida ahora por algo que podría llamarse “civilización de la pantalla”, una condición en que las personas son reducidas a subsistemas que dependen enteramente de los sistemas, ahora virtuales. Los siguientes años de la vida de Illich se enfocaron en trabajar en lo que él llamó “el proyecto de la proporción” o cómo vivir en términos proporcionales. Ello respondió a su preocupación por cómo escapar del mundo de los sistemas y cómo resistirlo.

Un punto clave a esclarecer en el pensamiento de Gustavo es el papel de las necesidades. Gustavo solía decir que, cuando él era niño, la palabra “necesidad” sólo se aplicaba en un sentido práctico: cagar. “Se utilizaba cuando mi madre nos decía: ‘Cuando lleguen a casa de su tío, pregúntenle en dónde pueden hacer sus necesidades.’” De forma algo perversa, el modelo de desarrollo le dio la vuelta a esta forma de pensar, según la cual “nosotrxs” (un nosotrxs abstracto) creamos las “necesidades” pero no las tenemos. Gustavo argumenta que antes del desarrollo las “necesidades” estaban realmente definidas por nuestras propias capacidades y podían ser atendidas mediante herramientas que promovían, a la vez, la convivialidad por la forma en que las utilizábamos. De manera progresiva, el modelo de desarrollo nos fue quitando las posibilidades de satisfacer nuestras propias necesidades, que eran estrictamente personales, imponderables e

⁹ Para profundizar en la era de los sistemas según Iván Illich, véase *La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío* (Robert, 2022).

incommensurables, convirtiéndonos en individuos “necesitados”, medibles y controlables.

En un diálogo inherentemente illichiano, Gustavo vuelve a poner en discusión la forma en la que lxs profesionales y expertxs definen las necesidades y nos clasifican en función de ellas. Retomando a Foucault, se refiere repetidamente a la insurrección de una gran diversidad de saberes subyugados, cuando el conocimiento erudito se yuxtapone con el conocimiento empírico para generar saberes históricos de lucha. Desde los setenta, el consenso era atender las necesidades básicas, pero, paradójicamente, nunca se llegó a un consenso sobre cuáles eran esas necesidades. Sin embargo, estos modelos de desarrollo —los de Goldman Sachs y Jeffrey Sachs— que presumen contar con un aparente consenso, siguen rigiendo la empresa del desarrollo a nivel mundial, hoy embebida en los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).

Gustavo jamás se autodefinió como escritor ni académico; por lo que sus reflexiones, escritos y textos siempre buscaron explorar el pensamiento, las ideas e incluso el vocabulario de la experiencia en las comunidades campesinas, indígenas y de marginales urbanos. A raíz de su ruptura con el gobierno a finales de la década de los setenta, su trabajo durante la siguiente década mostró una creciente conciencia de los fracasos de la empresa del desarrollo y de la insensatez que suponía adoptar una definición universal de “buena vida”. Veía cómo la gente reclamaba sus propias formas factibles de vivir bien. Así, no sorprende que se expresara del desarrollo en términos de pasado: “Yo veía el desarrollo en mi pasado, no en mi presente y menos aún en mi futuro. Estaba explorando esas ruinas en mi propio mundo y buscando ya la hospitalidad para nuestras formas de ser” (Esteva y Escobar, 2013, p. 2562).

En una ocasión, el sociólogo estadounidense Salvatore Babones¹⁰ se acercó a Gustavo con la idea de escribir un libro sobre

¹⁰ Salvatore Babones (1969) es un sociólogo cuantitativo estadounidense, profesor asociado de la Universidad de Sídney y experto en las áreas de economía y sociedad

el posdesarrollo, partiendo de la premisa de que la escuela del posdesarrollo no utilizaba estadísticas. Este esfuerzo se convirtió en el libro *The future of development. A radical manifesto* (Esteva, Babones y Babcicky, 2013). La reacción inicial de Gustavo fue negarse, pues, efectivamente, dentro de la escuela del posdesarrollo existía un rechazo casi inmediato a las estadísticas. Sin embargo, Babones buscaba desentrañar varias de estas estadísticas para tratar de comprender por qué las buenas intenciones de quienes insistían en el desarrollo habían fallado. Además, jugando en su propio juego de números, pretendía combatir la lógica perniciosa que producen conceptos abstractos como bienestar, humanidad y necesidades, proponiendo algo radicalmente distinto.

Salvatore me dijo, “¿acaso no les cerramos la puerta a estas personas proclamando un firme NO al desarrollo, ¿no podríamos abrirles una puerta decente?” —recordaba Gustavo—. En ese momento yo estaba adoptando, junto con muchos otros, la posición de “Un no y muchos síes”, siguiendo la sugerencia zapatista de crear un mundo en el que se puedan abrazar muchos mundos.

Partiendo de esta visión, la propuesta del libro consistió en compartir un “No” común al desarrollo, pero abrirse a muchos “Síes”, es decir, a los diversos caminos que la gente está siguiendo en todo el mundo para ir más allá del desarrollo.

En este libro, ilustran cómo se diseñan y producen los intereses e ideologías de las instituciones que *producen* las estadísticas del desarrollo. Éstas suelen dejar de lado el bienestar realmente existente de las personas vivas para sustituirlo por una idea predefinida del mismo. Los autores demuestran cómo se puede ofrecer una imagen del mundo radicalmente diferente de las percepciones convencionales que suelen utilizarse para diseñar estas estadísticas. Dicha visión es al mismo tiempo reforzada por una crítica a conceptos como el de *escasez*. Hasta entonces, los

china y estadounidense. Sus investigaciones están relacionadas con la estructura a nivel macro de la economía mundial, con especial atención a la integración económica global de China.

economistas contemporáneos habían educado al mundo con la idea de que la economía y la escasez eran condiciones inevitables. Los padres fundadores de la economía (Malthus, Smith y Ricardo) postularon esta idea como una condición universal de la sociedad humana. La enorme dificultad radica en que esta forma de pensar está tan inmersa en el sentido común de buena parte de la gente que hace muy difícil percibir que la premisa de la escasez es, en realidad, una fabricación de origen social y no natural. Los economistas neoclásicos predicaron la ley de la escasez sobre el supuesto técnico de que los deseos de las personas son infinitos, mientras que sus medios son limitados. Esto crea el problema económico por excelencia, en el que persiste (y persistirá) la discusión sobre la forma más eficiente de distribuir los recursos (a través del Estado o del mercado).

Discutir conceptos como “necesidades” y “escasez” requiere reconocer, posiblemente hoy más que nunca, que éstos se construyen a través de lo que el geógrafo marxista David Harvey¹¹ llamó “acumulación por desposesión”. Esta noción, retomada de lo que Marx denominó como proceso de “acumulación originaria (o primitiva)”¹² en *El capital*, también es clave para comprender el origen y el funcionamiento del capitalismo contemporáneo.

En la tradición clásica del marxismo, el *encercamiento* de los bienes comunes es lo que da origen a la burguesía y a la sociedad del mercado, que opera mediante la creación de escasez, y ésta, a

¹¹ David W. Harvey (1935-) es un geógrafo económico británico marxista, profesor distinguido de antropología y geografía en el Centro de Postgrado de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY). Es autor de numerosos libros y ensayos que han destacado en el desarrollo de la geografía moderna como disciplina.

¹² Marx recupera este concepto, junto con el de la real sumisión del trabajo al capitalismo, en los capítulos 26 a 31 de *El capital*. En estos capítulos, explica cómo el capitalismo tiene un origen que está intrínsecamente ligado a la empresa colonial de la modernidad europea: a partir de la acumulación originaria, el capital puede apoderarse de los bienes comunes para, entonces, convertir a aquellos que eran sus “dueños o usuarios” en dependientes de un salario, sin el cual no tienen acceso a esos bienes comunes. Ésta es la lógica fundacional (junto con otros conceptos como la alienación y el fetichismo de la mercancía) a partir de la cual el capital puede producir y acumular plusvalía.

su vez, da forma a todas las necesidades, generalmente a través de la acumulación por desposesión. Los comuneros, desposeídos de sus medios de subsistencia, se convierten en *personas necesitadas* de trabajo, vivienda, comida, etc., y dependientes de un salario para obtenerlas. Como explicó Illich en el *Diccionario del desarrollo*, el desarrollo cambió la condición humana al transmutar las necesidades y los deseos en “necesidades” prescritas. Para la mentalidad dominante es difícil entender que los comuneros, antes de perder sus vínculos con el entramado comunitario y los bienes comunes, comían, aprendían, se curaban, se establecían, etc., dentro de los límites impuestos por la naturaleza, su cultura y sus propios deseos y necesidades.

El libro (*The future of development*) es igualmente significativo para reafirmar el pensamiento crítico de Gustavo frente al desarrollo. Por un lado, denota la forma en que miles (tal vez millones) de personas están tomando acciones en sus propias manos —lo que Gustavo llamó la *insurrección en curso* (como describimos en el capítulo VI)— frente a la reconfiguración del modelo capitalista a través de la acumulación por desposesión. Siguiendo el pensamiento crítico de la tradición anarquista de otros pensadores como Murray Bookchin¹³ y James C. Scott,¹⁴ Esteva, Babones y Babcicky argumentan que los verdaderos cambios sociales no se producen a través de una serie de momentos cataclísmicos asociados con grandes líderes o revoluciones políticas, sino que

¹³ Murray Bookchin (1921-2006) fue un teórico social, autor, orador, historiador y filósofo político estadounidense. Como pionero del movimiento ecologista, Bookchin formuló y desarrolló la teoría de la Ecología Social y la planificación urbana dentro del pensamiento anarquista, socialista libertario y ecologista. Entre sus obras más importantes se encuentran *El anarquismo post-escasez* (1971) y *La ecología de la libertad* (1982).

¹⁴ James C. Scott (1936-) es un politólogo y antropólogo estadounidense especializado en política comparada de las sociedades agrarias y no estatales, política subalterna y anarquismo. Su investigación se ha centrado principalmente en los campesinos del Sudeste Asiático y sus estrategias de resistencia frente a diversas formas de dominación.

surgen a través de la transformación cotidiana concebida y puesta en práctica por la gente común y corriente.

En este sentido, la cotidianidad, en la cual las personas sustituyen los sustantivos (educación, alimentación, vivienda, medicina, comercio) por verbos (comer, aprender, curar, habitar e intercambiar), es clave para entender las formas en que los entramados comunitarios¹⁵ surgen para resistir al capitalismo contemporáneo, que sigue un proceso cíclico de *encercamiento* de los bienes comunes. Como afirman los autores:

Algunas personas pudieron resistir el encercamiento y conservar sus entramados comunitarios y ahora trabajan para regenerarlos. Otras personas perdieron sus bienes comunes, pero recientemente han conseguido recuperarlos. Y otras más, que no tienen nada que puedan llamar bienes comunes o entramados comunitarios incluso una comunidad, están recreando sus realidades sociales y dando a la palabra un nuevo significado en la creación de nuevos bienes comunes (Esteva, Babones y Babcicky, 2013, p. ix).

Esta visión es un supuesto clave radical para comprender el pensamiento de Gustavo y su ruptura con el marxismo ortodoxo. Mientras la mayor parte de los marxistas aún hoy continúan argumentando que es esencial capturar el poder del Estado para propiciar una transformación social, el método sugerido por Gustavo es tanto prefigurativo como radical, pues se origina en el ámbito de la cotidianidad, la amistad y las posibilidades de acción en relación con los verbos. Actuar de esta forma imbuye

¹⁵ Gustavo rechazó el término “bienes comunes”, traducido del inglés como *commons*, ya que consideraba que había sido mal utilizado, tanto por Garrett Hardin en su artículo seminal y equívoco “La tragedia de los comunes” de 1968, como por Elinor Ostrom, quien, según la crítica de Esteva, no había rechazado por completo ideas como los “recursos” (que inevitablemente reducen a la naturaleza a simples recursos) que pueden ser gestionados o gobernados adecuadamente. El compromiso de Ostrom con la economía y sus términos tradicionales y neoclásicos dificulta y problematiza el concepto de los comunes, que, en realidad, surge desde la organización colectiva y es fuente de la (re)interpretación ontológica de la realidad misma. En otras palabras, no se puede reducir a términos económicos, como intentó hacer la señora Ostrom, según solía llamarla Gustavo.

de una dimensión política al verbo, convirtiéndolo en la base de una forma de emancipación. Según su visión, lidiar con el Estado siempre fue una estrategia de defensa, atención y resistencia, pero nunca una carrera para capturar el poder del Estado o regresar al viejo paradigma liberal de la reforma o la revolución. A partir de su propia experiencia, Gustavo comprendió que capturar el poder del Estado siempre termina volviéndose, sin importar lo bienintencionados que sean los dirigentes, una manifestación del modelo capitalista, colonialista y patriarcal al que se debía resistir. “Revela al fascista que todos llevamos dentro”, solía decir Gustavo.

Finalmente, vale la pena recuperar la crítica que Gustavo continuó haciendo al desarrollo hacia el final de su vida. El desarrollo, decía, dejó de ser un mito, un tabú, una promesa o una amenaza, y “se convirtió en una obsesión, una adicción, una manía patológica que algunos padecen, en su mente, en sus emociones o en su comportamiento; así como en una herramienta de dominación y control” (Esteva y Escobar, 2017, p. 2562). Aunque en el momento de escribir estas líneas el desarrollo sigue siendo, como lo ha descrito Wolfgang Sachs, “la ruina en el pensamiento moderno” (Sachs, 2019, pp. xi-xvi), Gustavo entendió muy bien que ya no estamos en la época en la que el monólogo del desarrollo continúa dictando nuestras vidas —como solía capturar la frase de Margaret Thatcher “No hay Alternativa” (o TINA¹⁶ por sus siglas en inglés)—; ahora vivimos en la época del TAMA (“There Are Many Alternatives”, que en español podríamos traducir como “existen miles de alternativas”), según el cual las personas

¹⁶ TINA o “There is no Alternative” es una frase que se atribuye a Margaret Thatcher, quien fue primera ministra del Reino Unido en la década de los ochenta. La dogmática y fanática lectura de Thatcher por parte de pensadores como Friedrich Hayek y Milton Friedman, además de otros políticos con una orientación ideológica similar, como el presidente Ronald Regan en Estados Unidos, hizo que se convirtieran en los artífices del llamado periodo neoliberal, que se esparció esa misma década y persiste hasta nuestros días. Para un análisis detallado, véase *A Brief History of Neoliberalism* (Harvey, 2005) y “Time to enclose the enclosures with Marx and Ivan Illich” (Esteva, 2015, pp. 70-96).

articulan y producen alternativas al desarrollo o expresan condiciones más allá del mismo, a pesar de la ominosa marcha de los bienhechores en gobiernos, instituciones internacionales, ONG y academias que aún amenazan o acosan a las mayorías y al planeta mismo.

Illich y Marx

El encuentro con Iván Illich no sólo fue esencial para ofrecerle a Gustavo una nueva perspectiva sobre la situación en México y en América Latina; también le permitió cuestionar profundamente la visión ortodoxa del marxismo con la que había estado luchando buena parte de su vida adulta. En gran medida, Gustavo ya había tenido roces con el ortodoxismo, tanto religioso como marxista —a los cuales, incidentalmente, solía catalogar bajo el mismo estandarte— porque, en sus propias palabras, “había algo en la teoría que no encajaba del todo en la realidad”.

El marxismo ortodoxo se había topado con pared en el declive y posterior colapso del socialismo realmente existente. Las revoluciones de 1968 sacudieron las bases del pensamiento marxista ortodoxo y la posibilidad que el socialismo realmente existente tenía de proponer una alternativa socialista al capitalismo. Para Gustavo, quien había seguido la vieja doctrina leninista, la propuesta marxista se derrumbó ante sus propios ojos con la ruptura del grupo guerrillero al que había pertenecido.

En 1972, en el Cidoc, cuando estaba en el pico de su fama, Illich —junto con Valentina Borremans— sentó las bases de lo que se convirtió, de cierta forma, en el epítome de su obra. En “La necesidad de un techo común (el control social de la tecnología)”, Illich y Borremans formularon una crítica al “imperativo tecnológico” que había pasado a dominar las políticas económicas tanto de los bloques del Oeste como del Este, como también del Norte y el Sur.

Para Illich, el socialismo realmente existente del modelo soviético había tomado un camino erróneo, ya que si bien cuestionaba una de las características fundamentales del capitalismo —la propiedad de los medios de producción— dejaba intactos otros aspectos del mismo, como el fetichismo de la mercancía, la industrialización y el continuo empuje e ímpetu del crecimiento económico.¹⁷ Lúcidamente, siguiendo el trabajo de otros pensadores del siglo xx como Gandhi, Illich reconocía que los países que en ese momento se catalogaban como el Tercer Mundo, que pronto comenzarían su proceso de inmersión en la carrera interminable por y en nombre del desarrollo, aún tenían la oportunidad de evitar seguir el mismo proceso de industrialización que inició en 1949 con el discurso de Truman, el cual se convirtió en la ideología dominante en la posguerra.

Esta crítica era esencial, ya que describía cómo el imperativo tecnológico había dejado a las sociedades desarrolladas y del Tercer Mundo, fueran capitalistas o socialistas, en manos de tecnócratas. Para Illich, el control social de la tecnología dicta la posibilidad de una verdadera sociedad convivial, pues permite a las personas recuperar aquellas herramientas que pueden sentar los límites bajo los cuales desean vivir, al tiempo que elimina la alienación y la abstracción impuestas por el imperativo tecnológico.

En ese momento, se reconocía que el Estado-nación se había vuelto obsoleto para producir las condiciones que permitieran a las sociedades experimentar una sociedad convivial. En cambio, éste se había transformado en un aparato utilizado por empresas y profesionales para determinar las leyes, normas y formas de desarrollo que beneficiaran los intereses del capitalismo y establecieran un orden social en consonancia con ellos.

Para Gustavo, la discusión sobre la tecnología y la crítica de Illich al modo industrializado de producción revela cómo éste supo continuar el proyecto que Marx echó a andar un siglo antes.

¹⁷ Para un análisis detallado sobre esta discusión, véase “Fetishism and narcissism —the base of capitalism?” (Jappe, *Estudios de filosofía*, núm. 62, 2020, pp. 165-173).

Durante buena parte de su vida, Marx dejó de ser considerado un “marxista”.¹⁸ Desde la década de 1850, Marx comenzó a identificar algunos huecos en el argumento teleológico de la historia que heredó directamente de Hegel de manera casi acrítica. Según este argumento, las sociedades que no habían desarrollado los medios industrializados de producción ni una clase burguesa no podían crear un movimiento obrero capaz de tomar los medios de producción e instituir una dictadura del proletariado.

Por lo tanto, no es una sorpresa que Marx y Engels consideraban que lugares como América Latina se encontraban completamente “fuera de la historia”, donde las guerras independentistas se veían más como conflictos reaccionarios que como bases de una verdadera alternativa para la revolución proletaria.¹⁹ El apoyo de Marx a la rebelión de Taiping, así como su interés renovado en lugares como India y Rusia (en las décadas de 1860-1870), comenzaron a resquebrajar el argumento teleológico, algo que para algunos marxistas de la época significaba que el propio Marx había dejado de considerarse un marxista.

Este debate entre los marxismos ortodoxo y heterodoxo es relevante incluso en nuestros días, ya que ha sido clave para sostener argumentos sobre una visión extendida del capitalismo y su interacción con otras fuerzas hegemónicas o estructurales, como el patriarcado o el colonialismo.²⁰ Aun así, Marx observó que los

¹⁸ La frase la utilizó Gustavo, pero también aparece en la obra de otros pensadores, como Teodor Shanin.

¹⁹ Para un análisis detallado, véase “(Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge” (Castro-Gómez, 2008, pp. 259-281), *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies* (Anderson, 2010), “Marx and the Global South: Connecting History and Value theory” (Pradella, 2017, pp. 146-161) y “¿Comunalizando a Marx? La aportación de lo común y lo convivial desde Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna” (Tornel y González, 2022).

²⁰ Para una visión detallada de este modelo, véase “Behind Marx ‘s Hidden Abode” (Fraser, 2015, pp. 55-72), *Capitalism. A conversation in critical theory* (Fraser y Jaeggi, 2018), “Climates of Capital. For a Trans-Environmental Eco-socialism” (Fraser, 2021, pp. 94-127) y “Critique of Techno-Feudal Reason” (Morozov, 2022, pp. 89-126).

movimientos campesinos de Rusia que no habían sido influenciados por las fuerzas colonizadoras de Occidente, como sí sucedió en India y China, tenían la oportunidad de configurar un comunismo campesino sin necesidad de pasar por el capitalismo. Esto abrió las posibilidades de una transformación social más allá de la visión tradicional y ortodoxa del marxismo.

Illich conocía bien esta etapa de la vida de Marx; tanto es así que había leído *La guerra civil en Francia*, un texto de Marx que no se publicaría en español o en inglés hasta bastante tiempo después. En este texto, Marx ya había adoptado una posición sobre el Estado y las tareas de la revolución proletaria que muy pocos marxistas parecen reconocer. Aquellos que la conocen, como Lenin, rechazan o abandonan ideas de ese libro que contradicen abiertamente su obsesión por tomar el poder y utilizar los aparatos del Estado para la revolución (Esteva, 2015: 71). Aun así, la gran distinción entre el pensamiento de Illich y el de Marx radica en que, incluso en esta etapa de su vida y su pensamiento, Marx consideraba que el movimiento campesino en Rusia tendría que tener algún contacto con el movimiento obrero en Occidente, como también alguna forma de transferencia tecnológica que le permitiera sostener una revolución hacia el socialismo (Anderson, 2010).

En 1982, Theodore Shanin —quien también sería un amigo cercano de Illich y de Gustavo—, publicó *El Marx tardío y la vía rusa*, presentando algunas de las ideas que Illich ya había comenzado a formular una década antes. Gustavo recordaba que en una ocasión Shanin invitó a Illich a dar una conferencia en la Universidad de Haifa, en Israel, en la cual Illich sustentó su argumento en la lógica del valor de uso, siguiendo el concepto desarrollado por Marx en el volumen I de *El capital*. Illich supo articularlo con una enorme claridad al regresar a su razonamiento sobre las herramientas conviviales.²¹

²¹ El suceso aparece en un texto de Shanin y también es reproducido por Gustavo Esteva y David Cayley. El texto citado de Shanin se encuentra en “Un hombre para

En 1983, cuando Gustavo conoció a Illich (ese cura reaccionario, como solía decir) y comenzó a acercarse a su obra, constató que su pensamiento parecía acertar exactamente en aquello que lo había incomodado sobre el marxismo ortodoxo. Vale la pena reproducir aquí en su totalidad el pasaje en el que Gustavo reflexiona sobre cómo Illich transforma su pensamiento en relación a su formación marxista:

Leyendo atentamente a Illich, no pude encontrar ninguna contradicción fundamental con mis convicciones teóricas y políticas, durante mucho tiempo basadas en mi lectura de Marx, particularmente para entender y trascender el modo de producción capitalista. Mi fascinación por Iván nació del hecho de que sus ideas, sus palabras, sus escritos, eran una presentación brillante y articulada del discurso de la gente común y corriente. Describía formas de vivir y de ser que yo encontraba todo el tiempo en la comunidad, en el mundo de mi abuela zapoteca; el mundo de otros pueblos indígenas; el mundo de los campesinos o marginales. “Vernáculo” y “convivencial”, dos palabras que son centrales en la obra de Iván, fueron símbolos magníficos para los mundos de mi pueblo. Las escuché allí primero, no al leer a Iván. Durante todos esos años anteriores a Iván, sentí, percibí, olí, toqué y experimenté esas palabras y lo que simbolizaban, en los pueblos y en las comunidades (Esteva, 2015, p. 76, traducción propia).

Aun así, los marxistas no leen a Illich y los illichanos tienden a no leer a Marx. Como bien habría señalado Gustavo, esto ocurre porque el lenguaje de uno y de otro no suele articularse con el de sus respectivas “iglesias”, en especial en el caso de Illich, quien abandonó y activamente evitaba reproducir cierta jerga marxista en sus pensamientos. Esto significa que, antes de separar a Illich de la tradición marxista, es necesario identificar cómo utilizó el pensamiento de Marx y, al mismo tiempo, comprender por qué rechazó el uso de categorías marxistas, como la de socialismo, en su propio pensamiento.

todos los tiempos” (Esteva, 2012). Mientras que la discusión de Shanin sobre Marx y Rusia se encuentra en su obra *Late Marx and the Russian Road* (Shanin, 2012).

Cuando Illich comenzó a formular las bases de una sociedad convivial y del “hombre austero”, su argumento principal se basó en la idea de que las instituciones modernas, centradas en la tecnología, se habían vuelto empresas contraproductivas. No sólo dejaban de cumplir su propósito inicial, sino que, además, empezaban a ser destructivas (Illich, 2006). Para él, la posibilidad de evitar la industrialización de dos tercios de la población del planeta implicaba evitar la misma lógica teleológica que había cegado a Marx y su argumento revolucionario durante buena parte de su vida. En el caso del desarrollo, la perspectiva de Illich suponía evitar que la mayor parte del mundo en desarrollo tuviera que pasar por una etapa de alto crecimiento económico, estilos de vida y bienestar basados en altos índices de consumo y la creación de una visión del progreso medida a través de bienes y servicios (Cayley, 2021, p. 144).

Según Gustavo, Illich supo interpretar la importancia que Marx dio al valor de uso en su análisis, pero también encontró diferencias significativas en su pensamiento. Para Illich, la cuestión de la convivialidad no se limitaba solamente a poner el valor de uso en el centro, sino que conllevaba una transformación de la sociedad, repensando el papel de la tecnología y lo que él llamó “austeridad”, es decir, la forma en que las sociedades pueden vivir dentro de ciertos límites para asegurar una vida plena. Asimismo, Illich reconoció como problemática la idea marxista-leninista de utilizar las instituciones del Estado para lograr una transformación social. Para él, la respuesta radicaba en identificar los umbrales en que dichas instituciones podrían ser realmente útiles, pero el riesgo de transgredir esos umbrales debía significar el abandono de las instituciones y del Estado como fuentes de emancipación.

Gustavo encuentra una similitud entre la lógica del comunismo del campesinado que Marx pensó hacia el final de su vida y la propuesta de sociedad convivial de Illich. David Cayley, por ejemplo, argumenta que las ideas de Illich podrían catalogarse

como propuestas neomonásticas, principalmente en lo que respecta al concepto de austeridad, ya que para Marx el control de los medios de producción era la cuestión central, no la discusión de los límites. Sin embargo, Gustavo argumenta que, en ambos casos, es el rompimiento con la lógica teleológica —en el caso de Illich con respecto al concepto de desarrollo— lo que da continuidad a sus proyectos y permite articularlos bajo una única propuesta crítico-teórica (Cayley, 2021, pp. 140-144).²²

Todo esto es esencial para comprender cómo Gustavo pudo articular en su propio pensamiento ideas como la de *insurrección en curso* y formular una respuesta a la pregunta “¿después del desarrollo, qué?” (la misma pregunta formulada por Illich en varias conversaciones durante la década de los ochenta). Los conceptos de lo *vernáculo* y la *convivialidad* son clave en el pensamiento de Gustavo, pues describen cómo millones de personas están regenerado sus propios mundos y transformando sus realidades desde lo local y lo comunitario, más allá de las estructuras del Estado y el mercado. Estas características demuestran cómo las personas “asumen nuevos horizontes políticos más allá de los derechos humanos y del Estado-nación; adoptando un pluralismo radical; y aspirando a crear un mundo en el que se puedan abarcar muchos mundos utilizando la democracia representativa y participativa como formas de transición hacia la democracia radical” (Esteva, 2015, p. 82).

²² El tópico de la relación entre el pensamiento marxista y los planteamientos de Illich ha despertado intensas discusiones entre amigxs y colaboradorxs suyos. Además de la ya mencionada discusión entre Cayley y Esteva, vale la pena resaltar la que tuvo Esteva con Jean Robert. Este último leyó a Marx tardíamente y no se formó en el marxismo ortodoxo, a diferencia de Gustavo. Robert no compartía la estrecha relación que Esteva encontraba entre Marx e Illich, diferencia que incluso provocó un largo silencio y distanciamiento durante algún tiempo entre los dos amigos y colaboradores. En el ambiente illichiano se puede decir que, así como David Cayley es conocido por enfatizar los rasgos cristianos de Illich, Gustavo Esteva suele subrayar los aspectos marxistas del pensador austriaco. Con todo, se trata de lecturas y aproximaciones que responden a intereses diversos entre los amigxs de Illich, demostrando la enorme riqueza y fecundidad que este pensador del siglo xx impulsó y continúa impulsando.

Para Gustavo, el proyecto actual ya no supone demandar el control de los medios de producción para eliminar a las clases dirigentes y vivir bajo la cornucopia que los capitalistas desarrollaron; la gente está subvirtiendo las instituciones —más en línea con el pensamiento de Illich—. Ignoran o incluso desmantelan las estructuras que sustentan y perpetúan el capitalismo. Aun aquí, existe una diferencia con respecto a lo que Illich había formulado, que a su vez es crucial para comprender el pensamiento de Gustavo.

Para Illich, las estructuras de la emancipación vendrían de una sociedad en control de las herramientas. El hombre convivial sería aquel capaz de determinar el uso de esas herramientas. En este sentido, los ideales socialistas no podrían alcanzarse sin una inversión de nuestras instituciones y la sustitución de las herramientas industriales por las conviviales. Como alternativa al desastre tecnocrático, Illich propuso una sociedad convivial que sería “el resultado de arreglos sociales que garanticen a cada miembro el más amplio y libre acceso a las herramientas de la comunidad y limiten esta libertad sólo a favor de la libertad igual de otro miembro” (Illich, 1975, p. 25). De esta forma, la transformación de la sociedad sólo puede lograrse si se adoptan los ideales socialistas y la crítica institucional y tecnológica.

Continuando con esta lógica, el trabajo de Gustavo con comunidades campesinas e indígenas (como detallaremos en el siguiente apartado), y en especial con el movimiento zapatista en México, es clave para determinar cómo el pensamiento de Gustavo da continuidad al de Illich y Marx. Según él, ambos eran esenciales para describir y entender la crisis que enfrentamos, a saber, el reconocimiento del avance de la crisis ecológica, la conciencia de la gravedad de la destrucción de la naturaleza, así como el progresivo desgaste de la legitimidad de las instituciones políticas dominantes y las soluciones tecnológicas que se gestaron durante el siglo xx.

Así, a partir de la construcción de la autonomía, la hospitalidad, la amistad, la sorpresa y la esperanza (palabras clave para comprender el pensamiento de Gustavo, como veremos más adelante) surgen espacios autónomos de producción de conocimiento que se convierten en las bases de los saberes que determinan cómo la gente puede y “sabe” gobernarse a sí misma (Foucault, 2003). El resurgimiento de lo que Michel Foucault denominó como los “saberes sometidos” se expresa en lo que Gustavo contraponía con el ya mencionado argumento del TINA (No hay alternativa), que se convirtió en el discurso hegemónico. Esto propició una reacción mucho más apegada al también ya citado TAMA, según el cual existen “miles de alternativas”. De esta forma, lxs subalternxs, lxs empobrecidxs y lxs excludxs por la visión colonial, capitalista, patriarcal y moderna de *un solo mundo* se convierten en las bases de lo que, siguiendo a lxs zapatistas, puede denominarse un pluriverso: un mundo donde quepan muchos mundos. Sobre esto continuaremos hablando en el siguiente capítulo.

El esfuerzo emprendido por Gustavo en favor de lograr una síntesis entre Illich y Marx, reconociendo sus diferencias, representa un aporte significativo a los estudios illichianos. Como mencionamos anteriormente, los marxistas no suelen leer a Illich y los illichianos poco se detienen en estudiar a Marx, e incluso en muchas ocasiones lo rechazan. Esto le valió a Gustavo más de un debate y una que otra riña intelectual con representantes de ambas corrientes. Sin profundizar demasiado en las discusiones internas entre los lectores de Illich, consideramos fundamentales los aportes de Gustavo sobre la influencia de Marx en la obra de Illich. Si la consideración de esta influencia por parte de Gustavo es exagerada o no, dejaremos que los “expertos” lo determinen.

Regresando a finales de la década de los ochenta, la llegada de Gustavo a Oaxaca abrió la puerta para experimentar la comunidad y la convivialidad de forma mucho más arraigada: “Poder trabajar en el campo, poder producir la propia comida, poder construir y vivir en la casa de adobe enraizado en un pueblo indígena

y llegar a ocupar cargos en el pueblo, apenas a unos ocho kilómetros de donde nació mi abuela me dieron una posibilidad enteramente distinta de vida”, nos dijo Gustavo. Es esta parte de su vida y su pensamiento sobre la que volteamos nuestra atención en el próximo capítulo.

El regreso a la mesa

Uno de los ámbitos que siempre estuvo presente en el pensamiento y trabajo de Gustavo fue el de la comida. Consideramos importante incluirlo en esta sección, puesto que el tema aparece como un común denominador desde el inicio de su labor con el gobierno. Sin embargo, es a partir de su enfoque en el papel de las organizaciones de la sociedad civil en las décadas de los setenta y ochenta en México cuando el campo y la comida comienzan a desempeñar un papel cada vez mayor. Para él, la comida constituía una de las formas materiales más claras y precisas a través de las cuales era posible concebir la autonomía. Lo anterior fue cierto durante buena parte de su vida, pero cobró un papel aún más significativo después de su encuentro con Iván Illich en 1983 y de la insurrección zapatista en 1994.

Por un lado, la modernidad capitalista en el ámbito alimentario resonaba claramente con la imposición del modelo de desarrollo en América Latina. Las grandes corporaciones transnacionales y los “ajustes” impuestos por instituciones como el Banco Mundial y el FMI comenzaron a transformar la comida en alimento, es decir, en una mercancía. Más aún, esto implicaba una transformación tanto en el campesinado como en la persona consumidora de alimentos: separar la comida del alimento supone producir un sujeto con cada vez menos capacidad para tomar decisiones sobre su forma de comer, rompiendo así con años de tradiciones, fiestas, conocimientos y costumbres y relaciones con el territorio.

La distinción entre comida y alimento era, para Gustavo, una de las lógicas centrales que permitían comprender la diferencia

entre el tecnodesarrollismo dominado por expertos y consultores de las Naciones Unidas, por un lado, y las tradiciones culturales asociadas al territorio y a una forma de vida común y colectiva, por el otro. Según la visión de Gustavo, *regresar a la mesa* implicaba recuperar estos conocimientos enraizados en la producción de la comida. Cuando el verbo “comer” se reemplaza por el sustantivo “alimento”, las capacidades para producir, cocinar, mantener y comer, que son centrales en la vida cotidiana y existen en forma vernácula, son sustituidas por profesionales de la alimentación, instituciones y grandes apoyos gubernamentales, una producción masiva de alimentos en líneas industriales, cadenas de valor internacionales y una enorme demanda de combustibles fósiles para sostener un modelo agrícola que, además de generar grandes cantidades de desperdicio, contaminación y degradación de la vida y el suelo, se convierten en una forma de eliminar otras formas de existir y ser en el mundo (Esteva, 2008, pp. 9-40).

Para Gustavo, la palabra “comida” trascendía el acto mismo de comer o el alimento en sí. La *comida* representaba una compleja relación con la tierra, que no se limitaba a la producción técnica o tecnológica de alimentos, sino que incluía las prácticas culturales vinculadas al acto de comer. El concepto de *comida* debía entenderse como una expresión social de sentimientos, entre ellos, la unidad, la consideración, el afecto y el cuidado. En contraste, alimento era una palabra inmersa en la esfera económica y se asociaba únicamente con la escasez. Gustavo utilizaba el término *enraizamiento* para describir esta relación, un proceso mediante el cual las comunidades resisten el avance del modelo de desarrollo que, con una visión universalista, pretende avasallar a toda la población del planeta, imponiéndole una misma forma de producción y consumo de alimentos.

La cadena productiva necesaria para la producción de alimentos es, en la percepción de Gustavo, una forma de estructurar una crítica al modelo de producción capitalista. Al igual que Marx, identifica en este proceso la necesidad de una acumulación

originaria o primitiva.²³ Ésta no sólo asegura la alienación o la apropiación de la plusvalía; además garantiza que los medios que antes eran comunes se vuelvan inaccesibles para aquellxs que han sido despojadx de ellos. El argumento de Marx resuena fuertemente para Gustavo en el carácter de la producción de alimentos: las personas pierden la capacidad de producir su propia comida.

Para Marx, la cuestión no es sólo la separación del sujeto de los medios de producción, sino también que el capitalismo se constituye como una estructura que busca transformar al sujeto. Gustavo vincula esta noción con el concepto del “trabajo fantasma” desarrollado por Illich (2006) —que se utiliza para describir actividades no remuneradas impuestas a las personas con el pretexto de ahorrarles trabajo doméstico—. El trabajo asalariado y el trabajo fantasma nacen al mismo tiempo, pero a medida que el trabajo asalariado disminuye, se estanca o incluso se vuelve innecesario, el costo real en términos de tiempo, dinero y esfuerzo necesarios para producir nuevas tecnologías —que desplazan a los trabajadores asalariados— aumenta. Al mismo tiempo, el trabajo doméstico sufre una transmogrificación en la cual “se reproduce un tipo de sumisión para las mujeres que no es comparable a la carga a la que se enfrentaban en el pasado. Lo más preocupante, al igual que en el caso del ‘subdesarrollo’, es que esta transformación se percibe como una liberación: [mientras que el peso del] trabajo fantasma permanece oculto” (Esteva, 2022, p. 101).

Al igual que Marx, quien señaló que la búsqueda de la producción de objetos útiles conduce a la inutilidad de las personas, el sujeto pierde la capacidad de producir su propio alimento y depende cada vez más del trabajo fantasma relacionado con el cuidado, que tradicionalmente ha sido adjudicado al sexo femenino. Mientras tanto, el agronegocio ha logrado moldear los paladares (o a lxs sujetxs mismxs) de buena parte de la población, produciendo un sujeto convertido en *homo economicus* o un sujeto

²³ Véanse los capítulos 26 a 31 del primer tomo de *El capital* (Marx, 1975).

necesitado. Como resultado, muchas personas ya no definen por sí mismas lo que desean o necesitan beber y comer; sino que permiten que las corporaciones lo hagan por ellas:

La mitad de los mexicanos ya no tiene sed, algo que puede satisfacer un vaso de agua; sólo pueden calmar su ansiedad con un refresco de cola, por eso, se han convertido en los campeones mundiales de su consumo por persona. No es una sorpresa que Coca-Cola presente el caso del sistema legal mexicano como modelo a seguir en otros países (Esteva, 2022: 95-96).

El *enraizamiento* es precisamente la forma en que varias personas y grupos están resistiendo estas tendencias. A través de la comida y del comer, pueden identificarse iniciativas que buscan construir un nuevo sentido ante la catástrofe que implica el gran saqueo de los recursos necesarios para sostener el modelo de desarrollo globalizado. Estas propuestas buscan revivir los medios comunes de los que han sido despojadas y, poco a poco, constituir relaciones y formas de producción que no sólo eliminan la dependencia de las estructuras del capitalismo global, sino que les permiten demandar respeto a su forma de ser y existir en el mundo.

Gustavo solía decir: es realmente sorprendente que cuando Cuba entró en crisis alimentaria al desaparecer la Unión Soviética, la gente reaccionó recuperando viejas tradiciones y aprovechando los intersticios de los edificios, los techos de las casas, los patios, cualquier espacio donde se pudieran producir alimentos. En la actualidad, La Habana produce 60% de los alimentos que se comen ahí. Por el contrario, el caso de México ejemplifica el problema desde otro punto de vista: en 1971, el país exportaba maíz y frijol a Estados Unidos; en la actualidad importa, principalmente de ese país, la mitad de sus alimentos básicos. Es un desastre natural y humano a ambos lados de la frontera de estos dos países, que ha reportado inmensos beneficios a un puñado de corporaciones (Esteva, 2022, p. 97).

Los ejemplos anteriores demuestran cómo el modelo tecnocorporativo del agronegocio ha invadido buena parte de las esferas de la vida cotidiana, social, económica y política. Parte de esta visión surge del ya explicado concepto de escasez. La lógica del desarrollo no sólo depende de la posibilidad de manejar esta discrepancia a través del mercado y la eficiencia, sino que implica la producción de “personas necesitadas”, es decir, aquellas que, al no adecuarse al canon de lo que en este caso debe ser la *dieta recomendada* por instituciones y profesionales, se convierten en personas con carencias que deben ser provistas por aparatos privados o públicos, los cuales a su vez generan dependencias sin las cuales no sería posible alimentarlas.

La discrepancia entre comida y alimento, entre escasez y enraizamiento, se hace aún más extrema cuando la cuestión alimentaria se discute en el plano de la seguridad. Siguiendo de nuevo a Illich y retomando la interpretación de Giorgio Agamben sobre el uso del concepto de seguridad, Gustavo asegura que la vieja noción de seguridad, empleada contra el terrorismo a principios del siglo XXI, ha adquirido ahora peligrosos apellidos.

La seguridad alimentaria es un dispositivo de despojo y control, una gesta anticampesina, que produce hambre y sobreproducción; la seguridad sanitaria cumple una función semejante en otro campo más amplio. En nombre de la salud pública, una noción de contenidos extravagantes y peligrosos, se tomaron medidas y se impusieron normas de efectos devastadores, que han sido dócilmente obedecidas por buena parte de la gente (Esteva, 8 de marzo de 2021).

La noción de seguridad implica, entonces, no sólo la creación de dependencia, sino también la eliminación de libertades, capacidades y alternativas que, además de ser viables, constituirían otras formas de existencia. Según Gustavo, la transformación de estos regímenes reduce a la población, principalmente en el campo y las zonas semiurbanas, a merxs productoxs de alimentos, necesarios para garantizar la enorme demanda de productos que

hoy provienen de las zonas urbanas. A su vez, estas últimas comienzan a constituir una nueva configuración en torno a la distinción entre comida y alimento.

La noción de seguridad alimentaria ha sido sistemáticamente cuestionada desde que, en 1973, el secretario de Agricultura estadounidense, Earl Butz, acuñó la expresión *food power* (el poder alimentario). Con base en el poder alimentario, Estados Unidos convirtió a los alimentos en un arma política. Como alguna vez dijo George Orwell: “Puede que a la larga descubramos que la comida enlatada resultó ser un arma más mortífera que la ametralladora” (Orwell, 1958, p. 90). Los países desarrollados utilizaron sus capacidades productivas de alimentos, a menudo a un alto costo fiscal y ambiental, para ejercer una nueva forma de dominio sobre los países subdesarrollados. Para Gustavo, la apuesta en contrasentido surge de forma globalizada en 1993, con la creación de la Vía Campesina.

A pesar de haber sido fundada en Bélgica, la Vía Campesina agrupa hoy a más de 200 millones de campesinxs en aproximadamente 183 organizaciones independientes en todo el mundo. La construcción de este organismo cobra un sentido esencial al introducir la noción de *soberanía alimentaria*, con la que se buscaba una ruptura con las políticas y prácticas dominantes de los mercados y las instituciones internacionales, las cuales hacían hincapié en la disponibilidad de los alimentos independientemente del lugar donde se produzcan. Desde entonces, la noción de soberanía alimentaria se ha utilizado en otro sentido: la capacidad para definir por nosotrxs mismxs lo que comemos y la capacidad para producirlo nosotrxs mismxs en distintas proporciones, ya sea a nivel familiar, comunitario, regional o nacional (lo cual está vinculado a la idea de autosuficiencia).

De esta forma, la Vía Campesina prueba cómo pequeñxs campesinxs, principalmente mujeres, alimentan actualmente a 70% de la población mundial. Esto significa que el gran agronegocio, que incluye a empresas como Monsanto, Walmart y ahora

Amazon (dueño de Whole Foods), controla 60% de los recursos alimentarios del planeta y sólo alimenta a 30% de la población mundial. Aunque en la porción del restante 70% es donde existe hambre y no se tienen suficientes alimentos de la calidad necesaria, el hecho es que recuperar las prácticas de siembra y producción puede conducir a un movimiento emancipatorio. Ésta es la opción que se ha estado extendiendo en algunos países del Norte global como Japón, Alemania, Estados Unidos y Canadá, donde la “agricultura apoyada por la comunidad” (Community Supported Agriculture) busca vincular a grupos de consumidorxs urbanxs con productorxs agrícolas para controlar de forma autónoma lo que se cultiva y se come. En este proceso, se observa en muchos casos que la relación se convierte en una posibilidad real de creación comunitaria (Esteve, 8 de marzo de 2021).

No es una sorpresa que, para Gustavo, la frase de Eduardo Galeano sobre la comida siempre haya ejercido un papel claro en la forma en que entendemos hoy la diferencia entre alimento y comida: “Hoy, quien no tiene miedo al hambre, tiene miedo a la comida (Galeano, 1998, p. 52). El surgimiento de la Vía Campesina no sólo cuestiona las estructuras del Estado-nación y su complicidad con las estructuras globales del capitalismo —representadas en este caso por las grandes empresas transnacionales de la agroindustria—; también cuestiona las formas en que el Estado-nación actualmente es incapaz de producir una alternativa democrática que permita liberarnos de la pesadilla que implica la organización industrializada de la producción de alimentos.

La posibilidad de enraizar la comida implica, entonces, una forma radical de cuestionar las posibilidades que tiene el Estado-nación de proponer alternativas democráticas y dar paso a un pluralismo radical. El Estado-nación se constituye formalmente como un pacto entre individuos homogéneos que reclama plena soberanía sobre todos ellos; se basa en el monopolio y el uso de la violencia, así como en la validez universal de las normas jurídicas, eliminando las posibilidades de un pluralismo jurídico que

es inherente al reconocimiento de la pluralidad cultural (Vachon, 1990, pp. 163-173).

Una de las formas más claras en las que Gustavo logró plasmar estas características del verbo comer proviene de un escenario que solía compartir con frecuencia: la posibilidad emancipatoria de la comida existe en la forma en que decidimos relacionarnos con ella. Es decir, “podemos sembrar tomates reaccionarios”, aquellos que adquirimos de grandes cadenas transnacionales para sembrar como una moda en el patio de nuestra casa, o podemos “sembrar tomates revolucionarios”, aquellos que, mediante la compartencia, el intercambio, el cuidado y la amistad, pueden convertirse en una fuente de autonomía y nuevas relaciones.

Este proceso revolucionario se encuentra inscrito hoy más que nunca en el carácter urbano y cotidiano de la producción de comida, el cual ha sido tomado sobre todo por las mujeres. Por un lado, el fenómeno de la urbanización durante este periodo también comenzó a jugar un papel esencial en su crítica al desarrollo y a los impactos que este modelo de vida implicaba para el campo y los nuevos espacios que se constituían, como las zonas periurbanas. Desde los años ochenta, muchxs campesinxs y marginales urbanxs han intentado desconectarse de las instituciones dominantes y evitado establecer vínculos con ellas. A esta profunda transformación social se le ha llamado la *revolución de los nuevos comunes* o la *insurrección en curso* (como veremos en la última parte del libro). El proceso conlleva una transformación radical de la producción de alimentos mediante la aplicación de la sabiduría campesina, posibilidad tradicional de *volver a la mesa*, es decir, de recuperar las bases del tejido social que ha sido poco a poco desmenuzado y deshilachado por las estructuras de producción de alimentos globalizadas.

El enorme proceso de urbanización que ha surgido desde finales del siglo XIX siempre ha sido a costa de los barrios y las zonas periféricas. De esta forma, la diversidad cultural y su condición multifuncional, que tienden hacia la autosuficiencia, como el

caos histórico de la Comuna de París, se encuentran en constante despojo y confrontación con la lógica económica de la urbanización. Se arrasan barrios enteros que son sustituidos por espacios especializados para dormir, trabajar, comprar bienes y servicios, que se interconectan mediante vías rápidas que permiten a lxs urbanitxs cumplir con las funciones que se han previsto para ellxs.

La posibilidad de reconstituir el espacio urbano es una de las grandes aportaciones de Gustavo, tanto a la discusión sobre la autonomía en los barrios marginales como al estudio de las sociedades en movimiento, que, al instaurar las posibilidades materiales de la emancipación, constituyen conceptos de organización política. Cultivar alimentos en la ciudad cambia sustantivamente las actitudes y formas de relacionarse con la naturaleza y con lxs demás. Es decir, son los tomates revolucionarios los que “no sólo cambian las relaciones con la Madre Tierra y en la familia, sino también con vecinos y amigos, e implican una ruptura radical con la forma en la que el capital moldea deseos y comportamientos de las personas” (Esteva, 2022, p. 82).

Finalmente, aunque abordaremos con mucho más cuidado el papel del zapatismo en la vida y el pensamiento de Gustavo en la siguiente sección, vale la pena resaltar aquí su especial importancia para la discusión sobre la comida y la autonomía. Por un lado, la propuesta zapatista de construir un mundo en el que quepan muchos mundos supone que, en lugar de seguir disolviendo pueblos y culturas para integrar a todxs en un diseño universal y uniforme, debemos apuntar hacia un horizonte político más allá del Estado-nación, reformulando el sentido de las luchas democráticas y recuperando definiciones autónomas de *la buena vida* que surgen de centros autónomos de producción de conocimiento.

Es por esta razón que desde el levantamiento zapatista en 1994 no parece realmente factible que el régimen del Estado-nación permita un verdadero pluralismo radical. Quizá el aspecto más notable de la insurrección en curso se manifiesta en la comida,

con prácticas alternativas a la alimentación tóxica, costosa y ambientalmente destructiva impuesta por el agronegocio.

Lxs zapatistas han demostrado que todas las esferas de la vida cotidiana comienzan a convertirse en zonas de guerra. Pero también es desde ahí que se vuelve posible articular una insurrección, para recuperar las formas de subsistencia y re-existencia. Es precisamente a través de la configuración de la comida, más allá de la intención de las grandes cadenas productoras y del agronegocio, y a pesar de la creciente presión por alimentarnos hasta la puerta de nuestra casa (lo que algunas compañías y plataformas como Uber Eats pretenden hacer), que podemos recuperar una forma alternativa de convivencia. Además, es posible evidenciar cómo se agrieta lo que parece ser el enorme monolito del agronegocio.

V. El imperativo intercultural

En la versión mexicana del libro *Los ríos al norte del futuro* (Illich, 2019), que recopila las últimas conversaciones entre Iván Illich y David Cayley, aparece a modo de *post scriptum*¹ un texto de Gustavo que citamos como preámbulo de este capítulo. El texto en cuestión forma parte de un importante debate sobre la legitimidad de la lectura actual de la obra de Iván Illich. Según ciertas interpretaciones, como la de David Cayley, Charles Taylor y Giorgio Agamben, Illich fue siempre, en el fondo, un teólogo apofático que buscó exponer su visión particular de la teología católica en un lenguaje secular. Para Illich, las instituciones contraproductivas de la modernidad industrial eran herederas de la Iglesia, de tal manera que un recorrido histórico pudiera demostrar el hilo conductor entre la medicina moderna y la teología de los siglos XII y XIII. Illich consideraba que Occidente había institucionalizado la novedad del amor cristiano, un amor de libre elección más allá de los límites impuestos por la pertenencia nacional,

¹ Este *post scriptum* apareció al inicio porque Gustavo no accedió a tener “la última palabra”.

cultural y religiosa. Sin embargo, en lugar de ser una opción libre, la Iglesia lo convirtió en una obligación que debía ser cubierta por instituciones que manifestaban el *corruptio optimi pessima*, o “la corrupción de lo mejor es lo peor”. Si bien es cierto que Illich plantea este argumento, autores como Cayley parecen deducir de ahí que el único afán de toda la obra de Illich era desglosar esta intuición a lo largo de varias décadas de investigación, como si su único interés, o por lo menos el más importante, fuera teológico.²

La lectura de Gustavo se encuentra en las antípodas de esta interpretación. Él consideraba que esa postura condenaría a Illich a la irrelevancia, ya que la cristiandad ha colapsado y pocas personas hablan su lenguaje. Gustavo sostenía que el apofatismo de Illich no respondía a un esfuerzo personal por transmitir un dato teológico en términos seculares, sino justamente al enorme impacto que tuvo en Iván percibir los horrores cometidos por la Iglesia y la sociedad occidental contra el resto de los pueblos del mundo. Para Gustavo, el *factum* illichiano no sería teológico, sino intercultural. Apelando a la experiencia de Illich en la parroquia puertorriqueña de la Encarnación en Nueva York, Gustavo explica que el gran esfuerzo de Illich fue dar cuenta de cómo Occidente devino en algo sumamente inhospitalario y destructor de la cultura. Por lo tanto, su apuesta, ya sea por la convivialidad de los años sesenta y setenta o por la proporcionalidad y la amistad a partir de los años ochenta, en el fondo, era un llamado a la interculturalidad. Dicho en sus propios términos:

Quiero proponer como núcleo y trama de la vida y obra de Iván —según he llegado a entenderla— su intervención activa en la cuestión intercultural. Buscaba construir teórica y prácticamente una relación respetuosa con “el otro”, “la otra”, en abierta rebelión con la condición occidental que lo empujaba en la dirección opuesta (Esteva , 2019, p. 73).

² Para adentrarse en dicha discusión, recomendamos la edición mexicana de *Los ríos al norte del futuro* (Illich, 2019), particularmente los textos introductorios de David Cayley, Charles Taylor, Jean Robert y Gustavo Esteva, así como los capítulos 1, 2 y 19.

Sin enredarnos en esta discusión entre lectorxs de Illich,³ lo que sí podemos afirmar es que Gustavo tomó esta “cuestión intercultural” como un imperativo. No únicamente a partir de Iván Illich, sino también de sus propias experiencias anteriores con los pueblos indígenas y posteriores con el EZLN. A continuación, reflexionaremos sobre el papel de la interculturalidad en la vida y obra de Gustavo Esteva.

Acoplándose a Oaxaca

Instalarse en San Pablo Etla significó mucho más que los meros trabajos de construir una casa o habilitar el terreno para su siembra. Formar parte del pueblo implicaba encontrar la apropiada relación con sus habitantes, lo que conllevaba cumplir con ciertos elementos. Arribar como extranjero a una comunidad representa un reto, puesto que por más hospitalaria que pueda ser la gente, es importante reconocer los límites y no traspasarlos. El primer límite era aceptar que, por más que se asentara en dicha comunidad, Gustavo jamás sería “uno de ellos”. Cabe decir que, aunque siempre cumplió con sus responsabilidades y obligaciones, incluso ocupando cargos dentro del pueblo, estaba claro que no debía pretender ciertas cosas que únicamente eran accesibles para quienes realmente eran de ahí.

Gustavo solía recordar una anécdota simbólica que representaba haber logrado integrarse a la comunidad, reconociendo los límites antes mencionados. En una ocasión acompañó a un amigo suyo, cuyo hijo había muerto, al cementerio. Al salir, un anciano de la comunidad se acercó a él para darle el pésame. El anciano le pasó la mano por encima del hombro y le dijo: “Oiga, don Gustavo, a lo mejor usted puede considerar la posibilidad de tener aquí su pedacito”. De inmediato, quien ya se había ganado el apelativo de “don Gustavo”, corrió a las oficinas del municipio para pagar la

³ Para profundizar en dicha discusión, consultar el libro de próxima aparición *Más allá de los sistemas. El pensamiento de Jean Robert con Iván Illich* (Marcos, Villegas y González Gómez, en prensa).

cuota correspondiente por un pedacito de tierra en el cementerio. El comentario del anciano venía de algo que habían platicado ya entre los viejos del pueblo. La intención era clara: ponerlo a prueba para ver si su presencia en la comunidad iba en serio, es decir, en cierta forma, era una invitación a que él decidiera si quería formar parte de la comunidad y ellos lo aceptarían, pero él debía responder. La respuesta de Gustavo fue igualmente clara. Con el gesto de correr al municipio, estaba ya diciendo: “De San Pablo Etna no me sacan ni muerto”.

Durante los primeros años, la relación con el pueblo estuvo llena de vida. Gustavo y Nicole cumplían con todos sus tequios y además ayudaban en las gestiones para conseguir los apoyos que el pueblo requería. Sin embargo, paulatinamente esta relación se volvió más laxa. San Pablo Etna no está lejos de la capital de Oaxaca, por lo que la ciudad y sus respectivos males fueron poco a poco llegando al pueblo. Las autoridades dejaron de operar de manera tradicional, las calles se pavimentaron y se llenaron de comercios, muchxs jóvenes se fueron, creció la inseguridad. El desarrollo trajo consigo males comunes a otros pueblos, alterando el nivel de relación que Gustavo tenía con el pueblo donde habitó sus últimas décadas. Este cambio no fue causado por algo relacionado con él, sino por la transformación de las relaciones sociales en la comunidad, un problema general en la evolución de las comunidades de Oaxaca.

Además de la instalación social y cultural en San Pablo Etna, también estaba el tema del trabajo. Cuando Gustavo llegó a Oaxaca, ya contaba con una buena red de relaciones, particularmente con aquellas organizaciones construidas con Anadeges, sobre todo Opción, la cual ya había estado dirigiendo desde la Ciudad de México años antes y llevó consigo a Oaxaca. También tenía otras relaciones con lo que quedaba de Anadeges en Oaxaca, aunque después de que la organización se alió con el Banco de México nunca trabajó ni hizo nada relacionado con ella, ya que buscaba seguir un camino diferente.

Una de sus mayores complicaciones tuvo que ver con defenderse del gobierno del estado. Cuando hablamos de defensa, nos referimos no a una persecución o algo por el estilo, sino a que el gobernador insistía de manera constante en que Gustavo Esteva trabajaba para él, cosa que jamás sucedió. En varias ocasiones el gobernador lo nombró sin consultarle previamente y, en cada una de estas ocasiones, Gustavo tuvo que renunciar públicamente al nombramiento.

También inició un proyecto junto con otros amigos en la Selva de los Chimalapas. La propuesta consistía en crear una especie de vocalía mixta que reuniera a representantes del gobierno y de la sociedad civil para defender la Selva de los Chimalapas. Gustavo no se involucró a tiempo completo, pero sí viajaba incesantemente a las comunidades para trabajar en el proyecto.

El levantamiento zapatista

Para finales de 1993, Gustavo ya se encontraba desenvolviéndose en Oaxaca, sobre todo en la Selva de los Chimalapas y en San Pablo Etla, cuando el 1° de enero de 1994 ocurrió el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El zapatismo es uno de los temas sobre los cuales Gustavo escribió de manera extensa y por los que es más conocido. No nos referimos exclusivamente a lo que algunxs han llamado “neozapatismo”, sino al zapatismo en su sentido más amplio, como lxs herederxs de Emiliano Zapata. Gustavo participó junto con Diego Zapata Piñero (1916-2008), hijo mayor de los reconocidos descendientes del famoso revolucionario Emiliano Zapata, en las movilizaciones que darían lugar a la formación de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala.

En relación al EZLN, escribió una amplia gama de artículos y publicó varios libros sobre el tema. Entre ellos se incluyen *Crónica del fin de una era* (1994), publicado escasos meses después del levantamiento, *Celebration of Zapatismo* (2004), *Zapatismo’Nun*

Kutlanisi (2005), *Zapatista Deneyimi ve Meksika'da Degisim* (2005) y *Nuevas formas de revolución. Notas para aprender de las luchas del EZLN y de la APPO* (2013). Como puede verse, muchos de estos libros fueron publicados en otros idiomas, como el inglés, el italiano e incluso el turco.

La relación de Gustavo con el zapatismo fue significativa. A continuación expondremos algunos aspectos relevantes de esta conexión. Habría que iniciar alrededor de 1992, un poco antes del levantamiento zapatista. Para ese entonces, Gustavo ya era colaborador y amigo cercano de Iván Illich. Juntos proclamaron la muerte del desarrollo, criticándolo como una continuación de la empresa colonizadora de Occidente, que destruye los valores vernáculos y las culturas propias de cada pueblo y territorio. Frente a esto, y retomando la discusión abordada en el capítulo anterior, Gustavo propuso la *hospitalidad* como una posibilidad para acoger “la otredad del otro”. Para él, el gran desafío que enfrentaban era el de la interculturalidad, un término crucial en su pensamiento que, tristemente y de manera progresiva, ha sido secuestrado por las instituciones capitalistas, que lo transformaron en una forma de “hospitalidad condescendiente” (en términos de Raimon Panikkar). A su vez, ésta fue traducida por instituciones de desarrollo internacional, como el Banco Mundial, bajo el nombre de “multiculturalidad”. En la actualidad, la palabra “intercultural” es un significante vacío, puesto que puede representar desde un auténtico esfuerzo por relacionarse con el otro hasta una palabra plástica utilizada en informes y para obtener becas. Gustavo ya tenía esta inquietud en mente antes y durante su mudanza a Oaxaca y su preocupación se confirmó con los sucesos que comenzaron a detonarse desde 1992.

En casi toda América y Europa se conmemoraban los 500 años del “descubrimiento” de América. Sin embargo, los pueblos indígenas de Abya Yala, particularmente en América Latina, aprovecharon el contexto para levantar la voz y evidenciar que lo sucedido medio milenio atrás no fue un descubrimiento ni

mucho menos algo que celebrar. Más bien, la conmemoración servía como momento para reflexionar sobre los intentos sistemáticos de exterminio de sus culturas y formas de vida, y era una oportunidad para reafirmar su identidad y recordar y fortalecer las formas en que continuaban resistiendo como pueblos y comunidades. Esto ocurrió en el inicio de una década que proclamaba el “fin de la historia” y afirmaba que la modernidad y el capitalismo neoliberal eran “la única alternativa”, lo que implicaba un descenso aún más marcado hacia la barbarie. Ante este contexto, “lxs otrxs”, aquellxs que habían sido “víctimas” del proyecto civilizatorio de la modernidad industrial, se negaron a seguir siendo invisibles.

El levantamiento zapatista de 1994 fue parte de esta ola expansiva que había comenzado un par de años antes en Ecuador, Perú, Bolivia, Venezuela y otros territorios. Para esas fechas, el discurso oficial en México era que ya no había indígenas, que el país estaba “en vías de desarrollo” y que, gracias al nuevo Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), pronto dejaríamos atrás el viejo apelativo del Tercer Mundo y se materializarían las bondades del primero en nuestras ciudades. Mientras tanto, en Chiapas las comunidades morían de hambre y estaban sumidas en la miseria a causa de las políticas neoliberales propias del despojo industrial impuestas por el Estado mexicano desde hacía décadas. Si bien el movimiento del EZLN nació antes del levantamiento del 94, fue ese año, ante la integración de México al TLCAN y su absoluta adhesión sin paliativos al orden neoliberal, cuando los pueblos y comunidades indígenas supieron que era ahora o nunca, pues no sobrevivirían a las nuevas políticas extractivistas y neoliberales que se veían en el horizonte. Así, aquel 1° de enero se levantaron, tomaron el control de varios puntos estratégicos e iniciaron un caminar que continúa enseñando e iluminando hasta el día de hoy.

Los distintos levantamientos de afirmación indígena ocurridos en el continente desde 1992 sacudieron la mentalidad de

varias personas y movimientos. La visión generalizada del indígena había sido que “era uno como nosotros”, con otra lengua, otro color de piel, pero un ser humano al fin de cuentas. A partir de lo sucedido en 1992 quedó al descubierto el racismo oculto tras esta visión. Se trataba de un racismo que no permitía ver la otredad del otrx y lo negaba bajo el común denominador de “lo humano”. El desafío intercultural iba más allá de meramente reconocer a otras culturas no-occidentales: implicaba reconocer la absoluta otredad del otrx. No obstante, muchas de estas demandas terminaron por convertirse en integraciones de otros grupos al modelo de desarrollo moderno, como veremos más adelante. A partir de esta constatación, Gustavo Esteva se planteó sumergirse seriamente en el diálogo intercultural para buscar formas de dialogar con personas que tienen otra racionalidad, otra manera de pensar, sentir, ser y ver el mundo. No estaba solo en este desafío, pues muchas personas en el continente, a raíz de los sucesos de enero de 1992 y 1994, se tomaron en serio esta tarea.

Gustavo se encontraba inmerso ya en estas discusiones cuando estalló el levantamiento zapatista. Al día siguiente, el 2 de enero, miles de personas se encontraban en las calles mostrando su apoyo. Él recordaba que las manifestaciones tenían al menos dos mensajes: el primero era mostrar a lxs zapatistas que contaban con el apoyo de la gente, mientras que el segundo era demostrar que se entendía lo que estaban haciendo y se aceptaba su comunicado inicial. Fue una muestra generalizada de solidaridad, un “no están solos”. Aunque también había opositores, el apoyo desde las calles era contundente.

Al tiempo que se mostraba apoyo al levantamiento, las manifestaciones también enfatizaban que no se deseaba violencia. Este mensaje no iba dirigido a los insurgentes, que para ese momento, después de tomar los territorios, habían abandonado el ejercicio de la violencia. En cambio, sí estaba dirigido al gobierno, para exigirle que no enviara al ejército a cometer atrocidades. En

la mañana del 12 de enero, en plena manifestación se anunció que Salinas de Gortari decretó un cese al fuego.

La revolución no sólo ocurría en la calle, sino también en el interior de Gustavo. Se preguntaba cómo era posible que siendo él mismo un ex guerrillero que había abandonado la lucha armada debido al horror presenciado, estuviera ahora tan entusiasmado por las acciones de un grupo que se autodenominaba ejército. Su elección de la lucha sin violencia le llevó, de inmediato, a revisar la obra de Gandhi, por quien sentía una gran admiración, aunque desde una mirada crítica. Descubrió un pasaje en el que Gandhi había sufrido un atentado, no el que lo mató, sino uno anterior. Tras el atentado, su hijo le preguntó si tenía que ser no violento con el asesino de su padre, a lo que Gandhi respondió que peor que ser violento era ser cobarde. La no violencia no era para los débiles, sino para los fuertes. Por esa razón, no entendía cómo tantos millones de indios le tenían miedo a unos cuantos cientos de miles de ingleses. Los indios eran los fuertes y, por esa razón, debían recurrir a la no violencia. Gustavo entendió la estrategia zapatista: la toma de las armas no fue otra cosa más que un llamado de atención necesario ante la enorme violencia que el Estado había ejercido en su contra, en sus múltiples formas, desde la colonia hasta el desarrollo. Era una forma de hacerse notar y ganar fuerza moral. Una vez que se sintieron fuertes, guardaron las armas. Prueba de ello es que el EZLN no ha vuelto a tomar las armas desde entonces.

A partir de ese momento, la vida y la actividad de Gustavo caminaron en paralelo con el zapatismo.⁴ El reto era grande, había mucho que hacer y el imperativo era hacer aún más cosas, todas ellas en apoyo al levantamiento. Ya no se trataba solamente

⁴ Las referencias que narramos a continuación fueron compartidas directamente por Gustavo Esteva durante las entrevistas que realizamos con él. Sabemos que lo que transmitimos aquí no sólo es el recuerdo personal de Gustavo, sino también su apreciación particular. No pretendemos afirmar que las cosas sucedieron exactamente como él las recordaba y narraba, ya que otras personas que testimoniaron algunos de estos acontecimientos pueden tener sus propias versiones de los hechos.

de salir a la calle. Gustavo participó de manera muy cercana en muchos de los procesos y negociaciones entre lxs zapatistas y los delegados gubernamentales. Estuvo junto con Manuel Camacho⁵ en el diálogo que se organizó en la catedral de San Cristóbal de las Casas, con el apoyo del obispo Samuel Ruiz.⁶ También formó parte de la cadena de manos entrelazadas alrededor de la catedral. Ésta era la primera cadena, delante se encontraba el ejército. Dicha acción y otras tantas eran, en el fondo, un ejercicio activo de solidaridad en respaldo a lxs zapatistas.

Las innumerables actividades en apoyo al zapatismo llevaron a Gustavo a ser convocado como asesor en los diálogos de San Andrés. Esto cambió por completo su relación con el zapatismo, puesto que ahora formaba parte del grupo de 130 asesores. Aproximadamente 20 de estos asesores fueron seleccionados para entablar un constante diálogo con lxs representantes del EZLN, incluido el entonces subcomandante Marcos, y los delegados gubernamentales. Gustavo nos mencionó que recordaba que frente a ellxs había por lo menos unos 12 o 14 comandantes zapatistas que escuchaban lo que lxs asesores decían y, en algunas ocasiones, hacían algunos comentarios puntuales. Raymundo Sánchez Barraza⁷ era el coordinador y enlace entre lxs zapatistas y lxs

⁵ Víctor Manuel Camacho Solís (1946-2015) fue un político mexicano que llegó a ser diputado y senador. Se le consideraba cercano al régimen de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y durante esa época fue designado como representante del gobierno para dialogar con el EZLN. En el año 2000 fue candidato presidencial por el Partido de Centro Democrático.

⁶ Samuel Ruiz García (1924-2011) fue un sacerdote católico que llegó a ser obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas desde 1959 hasta 1999. Se le reconoce como un impulsor de la teología de la liberación y, sobre todo, como promotor de la teología india. En 1994 fue candidato al Premio Nobel de la Paz, justamente por su rol como mediador entre el EZLN y el gobierno mexicano.

⁷ Raymundo Sánchez Barraza ha sido acompañante de los pueblos originarios durante muchos años. Tuvo un rol fundamental en los diálogos entre el EZLN y el gobierno en 1994. Fue coordinador del Centro Indígena de Capacitación Integral Fray Bartolomé de Las Casas (Cideci) desde su fundación en 1989, aunque llevaba trabajando en las comunidades desde años antes. Cabe señalar que Raymundo y Gustavo cultivaron una estrecha y significativa amistad e incluso compadrazgo. Raymundo mencionó en una entrevista con *In Motion Magazine* que Gustavo Esteva, como illichiano

asesores, pero las negociaciones recaían sobre todo en el diálogo y los intercambios entre los comandantes y sus asesores.

Conforme los diálogos fueron avanzando, las comisiones empezaron a configurarse. Gustavo se encontraba en la comisión más crítica, junto con el coordinador de la delegación gubernamental, Luis Villoro⁸ y Aristarco Aquino.⁹ Los tres asesores tenían el peso de la negociación final. Todas las otras mesas se habían detenido, ya que si en la mesa en que se encontraba Gustavo no llegaban a un acuerdo, todas las demás deliberaciones habrían sido en vano. En su mesa se discutían los 22 elementos centrales de lo que más tarde se conocería como los Acuerdos de San Andrés, mismos que hasta hoy continúan sin ser respetados, principalmente el reconocimiento de los pueblos como entidades de derecho público y la existencia de fórmulas de coordinación autonómica fuera del municipio.

Una vez concluidas las negociaciones, Gustavo regresó a Oaxaca. Tres días después, recibió una llamada urgente pidiéndole que volviera a Chiapas. Llegó a La Realidad, capital del zapatismo, junto con el resto de los asesores que acudieron al llamado. De inmediato, los zapatistas les agradecieron su asistencia, pero les advirtieron que para quedarse había una condición: era necesario que permanecieran ahí durante los siguientes 20 días, puesto que

mexicano, fue una gran inspiración para su trabajo en Chiapas. Véase la entrevista con Raymundo Sánchez Barraza disponible en: https://inmotionmagazine.com/global/rsb_int_esp.html [consulta: 25 de julio, 2023].

⁸ Luis Villoro (1922-2014) fue un filósofo nacido en Barcelona, pero radicado en México. Es quizá de los pensadores mexicanos más reconocidos. Su amplia obra gira en torno tanto a la filosofía continental como al diálogo con el pensamiento indígena. Fue muy cercano al EZLN, presidente de la Asociación Filosófica de México, profesor en las principales universidades del país y discípulo de José Gaos, además de haber recibido numerosos premios y reconocimientos. Gustavo Esteva colaboró con él en varias ocasiones, congresos y mesas de trabajo. De igual manera, Esteva y Juan Villoro, hijo de Luis y reconocido escritor, siguieron colaborando conjuntamente.

⁹ Aristarco Aquino Solís (1951-2017) fue maestro rural e importante líder sindical oaxaqueño y zapoteco. Fungió un liderazgo indígena importante durante muchos años y participó de manera activa con el EZLN en varias ocasiones. Posteriormente llegó a ser diputado federal, representando a Oaxaca entre 1992 y 1995.

se iba a realizar una consulta, tanto por parte del gobierno como de lxs propixs zapatistas. Para evitar cualquier eventualidad, lxs asesores decidieron quedarse en La Realidad. De cierta manera, se convirtieron en prisioneros voluntarios. Aunque la mitad de lxs asesores decidió retirarse, Gustavo y el resto de los que aceptaron pasaron los 20 días en condiciones muy difíciles, durmiendo en piso de cemento con un intenso frío. La principal razón para convocarlxs no era tomarlxs prisionerxs durante la consulta, sino dialogar con ellxs sobre una importante cuestión que había llegado a oídos de lxs zapatistas. La Secretaría de Gobernación les había informado que lxs asesores se estaban reuniendo en la Ciudad de México para decir que los Acuerdos de San Andrés eran una traición a los pueblos indígenas, pues la autonomía que se presentaba en ellos no era verdadera y, por lo tanto, había que deshacerlos para encontrar otras formas de llevar a cabo el proceso.

Gustavo recordaba que fue Marcos quien concretamente preguntó a lxs asesores sobre este hecho. ¿Por qué fue la Secretaría de Gobernación quien se los informó y no lxs asesores? Si los acuerdos eran tan malos, ¿por qué habían participado en ellos? Cada uno de lxs asesores expuso su punto de vista, hasta que llegó el turno de Héctor Díaz Polanco,¹⁰ quien tomó la palabra sosteniendo un documento impreso. Confesó, según narró Gustavo, haber estado en diálogos con otros asesores en la Ciudad de México. Subrayó que, como en todos los procesos históricos de gran envergadura, cada conquista es apenas un paso o principio hacia lo que sigue. Por lo que, había estado discutiendo con otrxs asesores era qué hacer después de los Acuerdos de San Andrés. En la entrevista que hicimos, Gustavo señaló que Díaz Polanco no contó la historia completa, pues el documento que sostenía en sus manos

¹⁰ Héctor Díaz Polanco es antropólogo y sociólogo de origen dominicano, pero radicado en México. Es un académico con una amplia producción de artículos, ensayos y libros. Profesor del CIESAS Unidad Ciudad de México. Fue consultor sobre temas indígenas (1993-1995) de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). Además, fue asesor de la Comisión Nacional de Autonomía (Managua, 1984-1987) y del EZLN (1995-1996).

era un artículo que había enviado al Senado de la República, en el que, si bien no decía exactamente que los Acuerdos de San Andrés eran una traición, sí señalaba que la noción de autonomía incluida en el texto estaba equivocada. Para Díaz Polanco, la auténtica autonomía tenía que definirse en los siguientes términos: una forma descentralizada del ejercicio del poder del Estado. Esta noción de autonomía fue la que pregonó en Nicaragua durante la época sandinista y la que defendió en su momento, junto con Gilberto López y Rivas.¹¹ Según esta idea, la autonomía se reducía a delegar el poder estatal a ciertas instancias locales que seguían afiliadas o sometidas al Estado.

Ésta claramente no era la autonomía que los zapatistas querían. Para las comunidades, la autonomía tiene más que ver con la libre determinación de su propia vida según sus culturas y tradiciones, no implicaba convertirse en lugartenientes del presidente. Ambas concepciones de autonomía se han disputado durante muchos años, siendo Gustavo una de las principales voces a consultar sobre el asunto. Díaz Polanco sostuvo su postura no sólo en aquella ocasión, sino también después, mientras que Gilberto López y Rivas abandonó esta noción estatista de autonomía y abrazó la propuesta del zapatismo. Hacemos mención de esto puesto que fue Gustavo quien, tras varios días de discusión, se encargó de dialogar para poder redactar un primer documento que fue firmado en conjunto por asesores y zapatistas. Gustavo recordaba estas discusiones como una verdadera pesadilla; sin embargo, por fin lograron encontrar una redacción que fuera aceptable tanto para Díaz Polanco como para la comprensión que representaba Gustavo. El documento, que se tituló *Punto y seguido*, aceptaba la idea de que, después de San Andrés, todavía había mucho por

¹¹ Gilberto López y Rivas es periodista y antropólogo mexicano, asesor del EZLN, comprometido socialista y participante en el movimiento estudiantil del 68. Ha sido profesor en instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Además de asesor del gobierno de Nicaragua y del EZLN, también fue diputado federal y miembro del Partido de la Revolución Democrática (PRD) hasta 2003, año en que públicamente se separó por no estar de acuerdo con el rumbo del partido.

hacer para garantizar la autonomía de las comunidades y pueblos indígenas. También señalaba una serie de compromisos y propuestas para continuar con la lucha. Así, este documento sería esencial para determinar el porvenir del movimiento zapatista y de otras luchas por la autonomía en México y en América Latina.

Los siguientes años estuvieron marcados por una activa participación de Gustavo en todos los eventos organizados por lxs zapatistas. Éstos influyeron enormemente en su pensamiento, pues el contacto y el diálogo con las propuestas y las ideas zapatistas fueron y han sido, desde el 94, uno de los interlocutores principales en su vida y su obra. En 1996 participó en el Encuentro Intergaláctico que dio vida a la Internacional de la Esperanza. Este último nombre fue la manera en que lxs zapatistas “le sacaron la lengua”, nos dijo Gustavo, a los miles de trotskistas, maoístas y marxistas de distintas índoles que querían crear otra internacional como las anteriores. Tales encuentros forman parte de la averción de lxs zapatistas a las propuestas modernas que buscaban reiterar un modelo surgido de la modernidad y sus procesos aünados, como el capitalismo y la colonialidad. Vale la pena recordar aquella frase que utiliza el subcomandante Marcos en su carta de respuesta a ETA, en la que declara cagarse “en las vanguardias revolucionarias de todo el planeta”. Gustavo cumplió funciones específicas en este y otros encuentros, incluyendo todo el trabajo de 2017 y 2018 con María de Jesús Patricio (Marichuy) como precandidata a la presidencia nacional impulsada por el EZLN y el Congreso Nacional Indígena (CNI).

Gustavo reconoció abiertamente —basta leer sus textos del 94 a la fecha— que su liga con lxs zapatistas fue decisiva para su pensamiento y su vida. La consideraba, junto con otros como Wallerstein, la iniciativa política más radical e importante del mundo en este periodo histórico. Su relación con lxs zapatistas no se quedó meramente en su filiación a la Sexta, sino que le llevó a una serie de intercambios y activas participaciones que marcaron

su camino desde entonces. A continuación, rescataremos algunas de sus reflexiones respecto sobre el EZLN.¹²

Los regalos del zapatismo

El último texto que Gustavo publicó en vida fue dedicado a pensar el zapatismo y a reflexionar sobre lo que el EZLN provocó en su pensamiento, su vida y su obra. Este pequeño libro, *Hacia una nueva era* (2021), es mucho más que un simple ensayo sobre la relevancia del zapatismo, ya que retrata el profundo quiebre que el movimiento zapatista significó en su vida. En sus propias palabras:

Desde 1994, no hay aspecto de mi vida cotidiana que no refleje de alguna manera el impacto de las iniciativas zapatistas, incluso en mis confusiones y contradicciones [...] [S]ólo en 1994 se me hizo posible afirmarme de otra manera y limpiar en mi cabeza, en mi corazón, en mi comportamiento, todas las modalidades del racismo que aún portaba y que de alguna manera definían las condiciones generales de la sociedad mexicana (Esteva, 2021, pp. 34-35).

Consideramos relevante incluir esta cita en su totalidad, pues refleja cómo el pensamiento zapatista significaba para Gustavo algo más que una ideología, un proyecto o una forma de pensar. Para él, el zapatismo era una forma de vida, una manera de entender el mundo y, a su vez, una forma de entender las relaciones con otros. El texto es posiblemente uno de los hallazgos más importantes de la obra de Gustavo, pues en poco más de 40 páginas logra transmitir una magnífica reflexión sobre su obra con respecto al zapatismo. Como mencionamos en el título de este subapartado, el zapatismo fue *un regalo* para él, pues le permitió transformar su forma de actuar y de pensar.

¹² La relación de Gustavo Esteva y el EZLN es más extensa y compleja de lo aquí narrado. Actualmente se encuentra en preparación una antología de textos de Gustavo Esteva en diálogo con el zapatismo, en el que se profundizará más en su relación.

Según Gustavo, hay al menos cuatro momentos esenciales que dan cuenta de las enseñanzas más profundas que hasta ahora nos ha dejado el zapatismo. El primero se remonta a los sucesos anteriores a 1994, cuando lxs zapatistas comenzaron a articular un camino propio. Partiendo de uno de los principios fundamentales del zapatismo —el de *caminando preguntamos*— el movimiento comenzó a transformarse a través de la escucha. Gustavo solía citar con mucha frecuencia tanto en sus textos como en sus charlas la frase del comandante Tacho: “Escuchar no consiste en simplemente oír al otrx, sino en estar dispuesto a ser transformadx por él”. Para Gustavo, la frase era precisamente una forma de encapsular de manera muy concisa la radicalidad y al mismo tiempo la simplicidad que es parte de la pluralidad.

Desde 1983 las comunidades indígenas del sur de México empezaron un proceso de escucha, pero no es sino hasta 1991 cuando, tras años de diálogo y de reafirmar su carácter indígena, acuerdan avanzar hacia una insurrección, la cual desembocó en el levantamiento del 1° de enero de 1994. Éste es el que podríamos considerar como el segundo momento clave del zapatismo. Los años 1994 y 1995 fueron esenciales para formular los principios fundamentales del movimiento (que hoy conocemos como los siete principios de gobierno zapatistas).¹³ Por un lado, el ejército se transformó en una estructura no jerárquica, lo que tiene su origen en la apuesta por la no violencia y en la forma en que las mujeres comenzaron a jugar un papel esencial en el cuestionamiento de las estructuras patriarcales, no sólo en las internas del movimiento, sino también en un contexto más amplio.

Para Gustavo, el cuestionamiento al sistema patriarcal desde sus jerarquías de organización y dominación por el hombre, es uno de los legados más transformadores del zapatismo. En gran

¹³ Para un análisis detallado de los siete principios, véase Gustavo Esteva, Diana Itzu e Irene Ragazzini, “Mandar obedeciendo en territorio zapatista”, *ALAI América Latina en Movimiento*, julio de 2014, pp. 29-31. Disponible en: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/94112/CONICET_Digital_Nro.f1a1789b-ab5e-4c5d-8ee2-60f37d0216b7_X.pdf?sequence=5&isAllowed=y

parte, el avance de la discusión zapatista tiene que ver con el rechazo de un feminismo que pueda ser compatible con el modelo y el sistema hegemónico. Es decir, para las zapatistas, la lucha debe estar enfocada en el desmantelamiento del sistema: “No se trata de esperar hasta que el sistema desaparezca, buscando por lo pronto reformas o condiciones de acomodo, sino de cambiar en el presente los rasgos patriarcales de los comportamientos, las estructuras políticas, las organizaciones sociales y el lenguaje, verbal y corporal” (Esteva, 2021, p. 24).

La trayectoria de las mujeres zapatistas en su búsqueda por formular un cuestionamiento al patriarcado, que a su vez está enraizada en una crítica profunda al capitalismo y a la organización colonial de las sociedades modernas, culmina en los levantamientos, las protestas y los movimientos del 8 de marzo de 2020, cuando millones de mujeres rompieron de una vez por todas con la normalidad patriarcal. Además, este rompimiento es clave para desestabilizar el modelo colonial que aún encuentra valor en la destrucción de lo natural (o lo vivo) al separarlo del ámbito de lo social. También ha significado un hito para romper con la explotación y acumulación del trabajo de cuidado, que en gran medida se hace posible mediante el uso de tecnologías (destacan las tecnologías digitales) que poco a poco han permitido institucionalizar las lógicas de control, mando y dominación propias del patriarcado. Decimos de una vez por todas, porque después del quiebre del 8 de marzo de 2020, regresar a la “normalidad” patriarcal es simplemente impensable.

Dijimos que los noventa estuvieron marcados por las distintas manifestaciones de afirmación indígena. En 1992 estas manifestaciones sucedieron en distintas partes del continente americano, conmemorando los 500 años de su conquista. Mientras tanto, en 1996 se llevó a cabo el Foro Nacional Indígena, del cual surge el Congreso Nacional Indígena (CNI), que adoptó los mismos conceptos y estructuras antipatriarcales. Ese mismo año se configuró la Internacional de la Esperanza. Éste es, quizá, el tercer momento

que podemos identificar como clave para el pensamiento de Gustavo y su relación con el EZLN.

La conformación de la Internacional de la Esperanza es la semilla que poco a poco se transformaría en lo que en 2021 se conoció como la “Gira por la Vida”. La visita de lxs zapatistas a Europa fue, según su propia explicación del suceso, “una forma de ver hacia afuera”. La larga historia de los diálogos del EZLN con el gobierno, que culminó en las negociaciones del Acuerdo de San Andrés en 1996, refleja la profunda reflexión de lxs zapatistas acerca de la figura del Estado y las formas de relacionarse con él. Para 2006 se había hecho más que evidente que era necesario superar el Estado-nación y la fantasía de una democracia participativa y representativa. Así, lxs zapatistas comienzan a vislumbrar otros horizontes que permitieran dar una nueva forma a la tradición democrática.

Para Gustavo, esta posibilidad se resuelve en uno de los encuentros del Congreso Nacional Indígena, cuando la lingüista e intelectual mixe, Yásnaya Aguilar, hace una pregunta a lxs zapatistas: “Por muchos años hablamos de nunca más un México sin nosotrxs pero, ¿no ha llegado el momento de pensar un *Nosotrxs sin México?*” (Aguilar, 2018, pp. 137-158). Gustavo solía decir que para lxs zapatistas que tenían la ilusión de hacer cualquier demanda al Estado o de presumir integrarse de alguna u otra forma a este proceso. Esta propuesta sería también clave para el pensamiento y la obra del propio Gustavo, quien desde antes había adoptado una postura similar al lidiar con el Estado: siempre vigilante de sus atrocidades, de sus violencias y de sus atentados contra la autonomía, pero nunca buscando tomar el poder o acercarse a sus estructuras.

Durante la Gira por la Vida, lxs zapatistas establecieron con claridad que su intención era escuchar a otros abajos, es decir, a otras sociedades en movimiento (Zibechi, 2003, pp. 137-158), con las que sería posible identificar las formas de avanzar en conjunto hacia una nueva era que se constituye en un horizonte más

allá del Estado-nación, de la democracia formal y de la organización patriarcal, colonial y capitalista.¹⁴ En este sentido, el viaje de lxs zapatistas constituía un ejemplo para Gustavo, pues abrió un nuevo horizonte de articulación entre los movimientos y los otros abajos; después de 27 años, lxs zapatistas enfatizan el tejerse con otrxs, el dejarse transformar por otrxs y comienzan a encarar esa pluralidad radical de la que hablaremos en los apartados siguientes.

La crisis de 2008 puso en evidencia lo que lxs zapatistas ya habían formulado en 1994 y luego, a lo largo de su trayecto: la denuncia del colapso del sistema democrático representativo —formulado a partir de una naturaleza oligárquica, opresiva, racista, sexista y clasista—,¹⁵ que había alcanzado un punto de no retorno. Esta pérdida de legitimidad se manifestó en frases icónicas y levantamientos: la Batalla de Seattle en 1999; las protestas en Argentina en 2001, cuando se escuchaba “¡Que se vayan todos!”; en España en 2011, con la frase “Mis sueños no caben en sus urnas”; en Grecia, con la declaración “No nos iremos hasta que se vayan todos”; y en Zuccotti Park (Nueva York), con el movimiento Occupy, que expresó contundentemente “Tienes demandas cuando confías en que los gobiernos puedan cumplirlas, por eso no las tenemos”.

Éstos son sólo algunos ejemplos de la influencia zapatista en *el descontento generalizado* con el modelo democrático representativo, como Gustavo lo definía, en el que “la idea de que este tipo de organización sociopolítica es verdaderamente democrático

¹⁴ En el comunicado del EZLN titulado “Sexta parte: Una montaña en altamar” (2021), que publicaron antes de salir hacia Europa se lee: “No para amenazar, reprochar, insultar o exigir. No para demandarle que nos pida perdón. No para servirles ni para servirnos. Iremos a decirle al pueblo de España dos cosas sencillas: Uno: Que no nos conquistaron. Dos: Que seguimos en resistencia y rebeldía”. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/> [consulta: 25 de julio, 2023].

¹⁵ El trabajo de Gustavo en este ámbito se benefició mucho de la amistad y el pensamiento de Douglas Lummis, así como de otrxs pensadorxs marxistas, como Silvia Federici, Peter Linebaugh, David Bollier y Silke Heinfrich.

aparece ya como un gigantesco engaño, una ilusión tonta y un instrumento de dominación” (Esteva, 2021, p. 12). El legado del movimiento zapatista en este ámbito revela la importancia de transitar de un modelo de democracia representativa a uno regido por la democracia radical; esto fue capturado por lxs zapatistas en el principio de *mandar obedeciendo*. Desde esta propuesta, la democracia rompe con las estructuras jerárquicas dominantes y, más aún, propone una alternativa a la creencia arraigada en muchas personas hasta hoy: que es posible alcanzar un cambio político a través del voto, rechazando al partido dominante o eligiendo a los representantes adecuados para influir en las políticas públicas.

No es una sorpresa que en la última década buena parte de los países del Norte y el Sur global hayan apostado por líderes mesiánicos que ofrecen salidas rápidas o balas de plata para hacer frente a problemas complejos con discursos y retóricas populistas. Si bien utilizan un lenguaje inclusivo, tienen las mejores intenciones y/o velan por el interés “del pueblo”, terminan reafirmando la contradicción inherente a la democracia representativa. Para Gustavo, esto representaba una forma en que la democracia estaba siendo desmantelada democráticamente.¹⁶ Para lxs zapatistas, continuar apelando al Estado es una empresa fútil e ilusoria. Su enseñanza es hoy uno de los llamados más claros a pensar en nuevos horizontes políticos que vean más allá del Estado-nación democrático.

Finalmente, el cuarto momento tiene que ver con la forma en que el zapatismo fue capaz de articular una política activa de la esperanza. Hacia el final de su vida, el trabajo de Gustavo se enfocó en abordar ciertas palabras como conceptos políticos, a saber: *sorpresas*, *amistad* y *esperanza*. Aunque hablaremos más al respecto en los siguientes capítulos, basta decir aquí que estas inquietudes están estrechamente vinculadas con el zapatismo.

¹⁶ Es una frase que Gustavo retoma de Boaventura de Sousa Santos, con quien entabló una serie de conversaciones y discusiones durante los últimos años.

A partir de la organización del Foro Estatal Indígena de Oaxaca de 1997, la confluencia con los conceptos y formulaciones del zapatismo fue clave para fundar y enraizar la Universidad de la Tierra en Oaxaca (Unitierra). Este proceso dio paso a una serie de acciones como la campaña “Sin maíz no hay país” y la creación de varios espacios como Otros Horizontes Políticos y Crianza Mutua.¹⁷ Sin embargo, el punto de partida del trabajo de la Unitierra, así como del pensamiento de Gustavo desde este momento, surge del rechazo colectivo y compartido del régimen dominante. De este “NO” en común, brota la pluralidad de los muchos “síes” hacia caminos y opciones de vida radicalmente diversos.

Este enfoque da paso a la lógica de *un mundo en donde quepan muchos mundos*, otra de las lógicas más radicales y esperanzadoras del zapatismo. Para Gustavo, lxs zapatistas abrazan una otredad o pluralidad radical, no sólo al reformular las particularidades de la democracia, sino al poner la autonomía en el centro. Ésta es una de las características más radicales y transformadoras del zapatismo, puesto que permite recoger principios y normas de múltiples tradiciones culturales sin perder su forma, modificándolas y adaptándolas de manera autónoma. Este proceso también enfatiza el ámbito de la transformación y la rebeldía en lo cotidiano.

Gustavo recupera esta ideas más tarde, en su formulación de lo que él llamaba “la insurrección en curso”, un proceso en el que la gente común y corriente, a través de la organización de la autonomía y de la emancipación de las instituciones y las estructuras, recupera capacidades que se habían perdido en nombre (o en manos) de los expertos. Es decir, verbos como habitar, comer y sanar regresan la agencia al sujeto, mientras que sustantivos como vivienda, alimentación y educación terminan por eliminar la autonomía.¹⁸

¹⁷ Hablaremos estos procesos con más detalle en el capítulo VI.

¹⁸ Ampliaremos la noción de *insurrección en curso* en el próximo capítulo.

Por último, consideramos que vale la pena señalar otro elemento que hizo que el zapatismo fuera clave para el pensamiento de Gustavo. Nos referimos a la teorización y la comprensión del capitalismo. Desde comienzos del siglo XXI, lxs zapatistas declararon esta época como la “Cuarta Guerra Mundial”, haciendo referencia a que la guerra contra el capitalismo se había expandido a casi todos los ámbitos de la vida cotidiana y, por tanto, la lucha es total y constante. Pensar al capitalismo como una hidra fue la forma en que lxs zapatistas pudieron articular la necesidad de una transformación radical y profunda del sistema, donde “cortar las cabezas de la hidra” sería emprender una empresa inútil. En este sentido, para Gustavo, el capitalismo se ha transformado en un régimen de zombis guiado por vampiros (aquellos que conducen la explotación sin detenerse a reflexionar y aquellos que se benefician de ella). Estas características han conducido a lo que podemos denominar como la “crisis terminal (es decir, la última) del capitalismo”, algo que para Gustavo no es una buena noticia, como retomaremos en el siguiente capítulo.

Nuestra intención no es proporcionar un resumen del enorme trabajo de Gustavo sobre y con el zapatismo, sino ofrecer algunos puntos de reflexión que consideramos relevantes para comprender la influencia de este vínculo en su vida, obra y pensamiento. Aunque no pretendemos ser exhaustivos en este recuento, consideramos que puede ser una breve introducción para quienes deseen ahondar en el pensamiento de Gustavo y su trabajo con el zapatismo.¹⁹

Encuentro con Raimon Panikkar

Una vez más, constatamos que el gran reto y el desafío con que Gustavo Esteva se topó una y otra vez fue el de la interculturalidad, en su caso, en relación con el mundo indígena. El imperativo

¹⁹ En el apéndice de este libro hemos agregado una serie de obras de Gustavo en las cuales su trabajo y pensamiento sobre y con el zapatismo se desarrolla de forma extensiva.

de la interculturalidad proviene, como hemos visto, de su propia vida, es decir, de su sentir y pensar, ligados no sólo a su abuela zapoteca, sino también a su interacción y su trabajo en las comunidades indígenas del país, principalmente en Oaxaca y con lxs zapatistas.

Sin embargo, no hay que olvidar, como mencionamos al inicio del capítulo, que este interés también fue compartido por Iván Illich. Buena parte de la obra de Illich se centró en dismantelar las certezas modernas sobre las cuales se fraguó el culturicidio sistemático emprendido por Occidente. No obstante, quien se había dedicado explícitamente a la filosofía intercultural desde algunas décadas atrás era el teólogo y filósofo indio-catalán Raimon Panikkar.²⁰

Gustavo llegó a conocer a Panikkar, primero en lecturas a través de Illich y posteriormente en persona, gracias a sus estancias en el Instituto Intercultural de Montreal (IIM), fundado por Robert Vachon.²¹ Si bien Vachon fue discípulo de Panikkar, Gustavo consideraba que fue más allá de él, encarnando la experiencia intercultural de manera mucho más práctica.

Gustavo recordaba gratamente sus encuentros con Panikkar y la influencia de su obra en su pensamiento fue fundamental.

²⁰ Raimon Panikkar (1918-2010) fue un filósofo, teólogo y místico intercultural e interreligioso. Originalmente miembro del Opus Dei, pertenecía a la segunda generación de sacerdotes de dicha institución fundada por Josemaría Escrivá de Balaguer. Después de más de dos décadas en el Opus Dei y de varias tensiones se rompió la relación y Panikkar comenzó a desempeñarse académicamente a nivel mundial. Ya había escrito numerosos libros y artículos, formaba parte del mundo intelectual romano y había pasado varias temporadas en la India. Enseñó en importantes universidades, como Harvard y Santa Bárbara, California. Su obra gira en torno al diálogo interreligioso e intercultural, como también alrededor de la mística, la historia de las religiones y la ciencia. Su pensamiento representa lo que él mismo llamó una “intuición cosmoteándrica”, la estrecha relación entre las distintas relaciones de la realidad y la posibilidad de construir otros horizontes y sociedades diferentes más allá del monólogo occidental.

²¹ Robert Vachon es uno de los tres pioneros fundadores del Instituto Intercultural de Montreal (IIM), del que fue director de 1971 a 1979. Además, fue editor de la revista *InterCulture* (1968) y autor de numerosas publicaciones, disponibles en: <https://iimarchives.org/history/robert-vachons-biography/> [Consulta: 25 de julio, 2023].

Aunque ambos se llevaban bien, en nuestro diálogo admitió que en ocasiones Panikkar podía llegar a ser algo arrogante en el ámbito público, mas no en el trato interpersonal. Aun cuando era una persona humilde, la forma en que se presentaba, no sólo al hablar sino incluso en la vestimenta, podía dar la impresión de lo contrario. La influencia de Panikkar en Gustavo proviene principalmente de su obra, más que de sus encuentros personales.

Conviene establecer un contraste entre la relación que Gustavo tuvo con Panikkar y la que tuvo con Illich. Nuestro afán no es compararlos en sentido negativo, sino simplemente ofrecer la apreciación que el propio Gustavo Esteva nos compartió al confrontar a dos de sus grandes pilares intelectuales y vitales. Por un lado, Illich recorrió América Latina caminando, ayudó a sacar a Paulo Freire de la cárcel, comía en el suelo de los mercados de Ocotepéc con los puesteros, llevaba en ocasiones el pantalón roto o la camisa desaliñada. Panikkar, por su parte, pasó buena parte de su vida en la India y aprendió algo de sánscrito y otras lenguas antiquísimas, pero jamás habló hindi, el lenguaje de la gente.

Las obras de ambos autores son descomunales. La de Panikkar consta de 18 tomos de obras selectas en castellano publicados por la editorial Herder, mientras que aún no contamos con las obras completas de Illich, aunque existe ya el proyecto de publicarlas en varios idiomas, principalmente en italiano. Ambos eran políglotas y sacerdotes católicos que decidieron alejarse de la estructura eclesial. Eran hombres de altísima erudición y agudeza increíbles, pero, en tanto Illich era claramente un pensador con la suela del zapato desgastada por caminar con la gente, Panikkar fue el teórico fascinante e insuperable. La amistad y colaboración entre Gustavo e Illich no podía replicarse con Panikkar. Aun así, la influencia de este último es bastante evidente en sus planteamientos. Gustavo nos confió su sensación de no haber terminado de estudiar a Panikkar. Al final de su vida, aún se encontraba estudiando su obra y sumergiéndose en sus fascinantes análisis.²²

²² Para profundizar en la vida y obra de Raimon Panikkar, véase *Panikkar. Una biografía* (Bielawski, 2014).

Solía subrayar que, más que Panikkar, fue Vachon quien le guio en el estudio y comprensión de la obra del primero. Vachon creó en Canadá el ya nombrado Instituto Intercultural de Montreal y pasó 40 años de su vida al lado de los mohawks, un pueblo originario de Canadá. Gracias a su trabajo con este pueblo y a su profundo estudio de la obra de Panikkar, logró crear una auténtica relación intercultural de la cual Gustavo bebió en sus varias visitas al Instituto. Gustavo consideraba al libro básico de Vachon, *Guswenta o el imperativo intercultural* (1993),²³ un clásico en la materia. La experiencia de Vachon es un ejemplo de lo que Gustavo buscaba: cómo entrar en relación con la otredad radical del otro desde una cultura totalmente distinta, sabiendo que nunca sería posible comprenderle por completo.

Entre las muchas aportaciones de Panikkar al pensamiento de Gustavo, nos gustaría resaltar principalmente cinco: la diferencia entre individuo y persona, la relación entre autonomía, heteronomía y ontonomía, la noción de diálogo, las muchas paces y el pluralismo radical. La primera se volvió fundamental en la vida y obra de Gustavo. La búsqueda por abandonar la condición de individuo moderno no representó un mero esfuerzo teórico para él, sino un auténtico programa de vida. Solía referirse a sí mismo no como un “yo” sino como un “nosotros” concreto, no abstracto. En algunos de sus textos o entrevistas era común que se expresara de la siguiente manera: “nosotros conocimos...”, “nosotros aprendimos...”, “nosotros organizamos...”, “nosotros participamos...”. Se refería no a su compañera y él, o a él y el colectivo del que formaba parte, sino a su ser personal. Para Panikkar, la diferencia sustancial entre el individuo y la persona es que el primero es un átomo aislado, mientras que la segunda es un nudo de una red de relaciones. Recordemos que, de acuerdo con los análisis de Illich, el individuo sería producto justamente de la dependencia de las

²³ Como dato, señalamos que Gustavo Esteva aparece como editor consultado en la publicación de este libro, junto con otros nombres significativos como Ashis Nandy, Majid Rahnema y el propio Raimon Panikkar.

instituciones modernas. El tema es éste: podremos sentirnos individuos y vivir toda nuestra vida pensando que lo somos, pero jamás podremos serlo realmente. Lo que somos son nudos de redes de relaciones concretas que nos constituyen como personas. Para Gustavo, este punto era fundamental.

Panikkar, al igual que Illich, fue un gran crítico de las certezas modernas. Su crítica provenía de su inmersión y el estudio profundo de otras culturas, particularmente la de la India. Para él, la búsqueda patológica de la autonomía emprendida por Occidente era un síntoma de sus problemas. Criticaba por igual la *autonomía* y la *heteronomía*, entendiendo la primera como el orden que pretende bastarse a sí mismo (individualismo) y la segunda como el orden impuesto desde fuera. Así, propuso una tercera noción, la de *ontonomía*, para referirse al orden del ser, al orden armonioso y propio de cada cuerpo. Según sus palabras, la *ontonomía* se refiere a la “conexión intrínseca de una entidad con la totalidad del ser, el orden constitutivo (*nomos*) de todo ser en cuanto ser (*on*), armonía que permite la interdependencia de todas las cosas” (Panikkar, 2015, p. 459). Se trata de un orden autorregulado, no desde el aislamiento “autónomo” o el imperativo heterónimo, sino a partir de una regulación relacional, holística y armónica. Gustavo parte de esta diferenciación entre los tres conceptos, aunque entendiéndolos de manera un poco distinta. Si bien critica la heteronomía como régimen impuesto, la reconoce como importante en tanto supone dejarse interpelar por la alteridad; no entiende la autonomía en el sentido moderno kantiano, como parece hacerlo Panikkar, sino en el sentido zapatista de gobernarse a sí mismos. Así, reconoce la *ontonomía* como el orden deseado, pero sin dejar de lado la autonomía. Hablaríamos, entonces, de una suerte de *ontonomía autónoma* o de una *autonomía ontonómica*.²⁴

²⁴ Para profundizar en este tema véase “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” (González Gómez, 2019, pp. 131-132).

Profundizaremos más adelante en la importancia del diálogo en el pensamiento de Gustavo. Por ahora, rescatamos la influencia de Panikkar en este aspecto particular. Según el pensador indio-catalán, podemos entender el diálogo de dos maneras: como *dos o más logos encontrándose* o como *el ir más allá del logos*. Sin rechazar la primera acepción, Panikkar suele inclinarse por la segunda, subrayando sus bondades. Para comprender un poco más esta propuesta de diálogo, hay que entender que, para Panikkar, el *logos* se relaciona siempre con el *mythos*. El *mythos* (al que nombra así para evitar la lectura peyorativa con que suele venir revestido el término mito) es el horizonte de sentido, el paradigma dentro del cual algo tiene sentido, es el océano en el que nada el pez, por utilizar una metáfora. Vivimos siempre en distintos *mythos* que se fundan a través de nuestras experiencias y tradiciones en lo más hondo de nuestra relación con la realidad. El *mythos* es la posibilidad de relacionarnos con lo real, puesto que siempre nos relacionamos dentro de un determinado *mythos* del cual no podemos dar cuenta. Si nos damos cuenta de nuestro *mythos*, significa que hemos tomado distancia de él y, por lo tanto, lo hemos loguificado. El *logos* explica el *mythos* cuando se puede hacer discurso del mismo, la *mythología*. Pero, como no podemos dejar de vivir en un *mythos* determinado, todo proceso de desmitificación incluye necesariamente una remitificación. Nuestra existencia, no solamente intelectual sino también vital, implica un constante vaivén entre el *mythos* y el *logos*.

¿Cómo se relaciona esto con el diálogo? Para Panikkar, un diálogo centrado únicamente en discutir los *logos*, es decir, las comprensiones teórico-rationales que tenemos de la realidad, se queda corto, porque no logra introducirse en los umbrales más profundos de la experiencia. Así, denominó a este diálogo como *diálogo dialéctico*, mientras que a aquel que logra saborear el *mythos* del otro en tanto asume la relatividad de la propia experiencia le llamó *diálogo dialogal* (Panikkar, 2001). Gustavo parte de esta diferenciación para no reducir la actividad del diálogo a

una simple discusión teórica en la que la interculturalidad terminaría siendo una comparación entre postulados filosóficos y no una auténtica experiencia de hospedar la otredad del otro, como solía decir.

Un ejemplo concreto en el que Gustavo partió de los análisis de Panikkar para ir más allá de ellos, fue el estudio de *las muchas paces*. El proyecto se inició como parte de un esfuerzo conjunto por construir una “enciclopedia intercultural” en la que se trabajaría con los aportes de Panikkar en campos específicos, como el de los derechos humanos. Si bien el proyecto de la enciclopedia no avanzó mucho, la amistad cultivada con Wolfgang Dietrich,²⁵ un importante estudioso de la cultura de paz, permitió, al menos, materializar un esfuerzo concreto.

Después de varios diálogos se propusieron retomar el concepto de *equivalentes homeomórficos* de Panikkar, para investigar las distintas concepciones de paz existentes en diferentes culturas (Panikkar, 1997, pp. 91-92).²⁶ Optaron por la “paz” presuponiendo que sería sencillo, ya que todo el mundo desea la paz. Su sorpresa fue grande cuando constataron que, en realidad, en buena parte de las culturas no existe una noción de paz que pueda relacionarse con la *pax* romana, de donde proviene *peace* en inglés, *paix* en francés o *paz* en español.

Gustavo invitó a su amigo Arturo Guerrero,²⁷ colaborador en la Universidad de la Tierra desde el principio e importante actor,

²⁵ Wolfgang Dietrich (1956-) es un investigador de la paz y politólogo austriaco. Inició su carrera como trabajador académico por la paz en América Central y América Latina y más tarde en la India, África Oriental y el Sudeste Asiático. También trabajó y enseñó en muchas universidades de Estados Unidos y Europa. Durante los últimos años de su carrera trabajó principalmente en Oriente Medio. Su enfoque es la transformación aplicada de conflictos, la filosofía de la paz, las culturas de paz y la educación para la paz.

²⁶ Panikkar denomina “equivalentes homeomórficos” a aquellas formas culturales para las que, sin tener una traducción exacta en otra cultura, se puede trazar una simetría en cuanto al lugar y rol que ocupan en sus respectivas matrices culturales. Por ejemplo, “comunidad” y “sangha” o “justicia” y “dharma”.

²⁷ Arturo Guerrero Osorio ha participado en el establecimiento y acompañamiento

junto con Jaime Martínez Luna,²⁸ en la creación de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO), a escribir juntos un capítulo sobre la paz en los zapotecos. Se dieron cuenta de que en zapoteco no existía un término equivalente a “paz”. Por más que investigaban y entrevistaban a ancianos de las comunidades, no podían encontrar alguna palabra que funcionara de manera cercana.

Finalmente, un anciano zapoteco de Santa María Yagavila les dijo que lo más cercano sería lo que allá afuera llaman amistad. Es decir, no encontraron en realidad un término exacto, sino una aproximación que indicaba que entre lxs zapotecos la paz sería algo cercano a lo que lxs de afuera (no ellos) llaman “amistad”. Como resultado de este esfuerzo, surgió el libro *The Palgrave international handbook of peace studies: a cultural perspective*, en el que aparece la aportación de Gustavo y de Arturo (Esteva et al., 2011).

Todo este recorrido nos lleva quizá a una de las aportaciones más relevantes de Raimon Panikkar que no sólo influyeron en Gustavo, sino que éste retomó y reinterpretó. Nos referimos a la noción de *pluralismo radical*, que puede definirse, según palabras del propio Gustavo como: “Cada cosmovisión es relativa a su

de varios radios comunitarias y escolares, así como en procesos de comunicación en Oaxaca, Veracruz, la Ciudad de México y Tabasco, y también en el Cesar (Colombia). Actualmente es docente universitario en comunicación y educación y trabaja como coordinador del Posgrado de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO), es docente en la licenciatura en Gestión Cultural y Sustentabilidad (UABJO) y colaborador en la Unitierra Oaxaca desde sus inicios.

²⁸ Jaime Martínez Luna nació en Guelatao, Oaxaca, en la Sierra Norte. Junto con Floriberto Díaz acuñó el concepto de “comunalidad”, el cual refiere a la propia manera de ser de los pueblos de la Sierra. Además de ser un destacado intelectual indígena, también fue cantautor y defensor del territorio. En los años ochenta fundó la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (Odrenasij), así como *La voz de la Sierra*, una emisora que conectaba radiofónicamente a las comunidades. También es fundador y rector de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO). Para conocer más sobre su obra y relacionarla con las ideas de Gustavo Esteva, véase nuestro artículo “Bajo el volcán: Convivencialidad y comunalidad desde Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna” (González Gómez y Tornel, 2022).

contexto y nadie puede tener una visión completa y absoluta de la realidad” (Esteva, 2013, p. 177).

Panikkar intenta escapar tanto del esencialismo, que iguala la diversidad en una esencia trascendente y transhistórica, como del constructivismo, que apela a un cierto relativismo en el que todo depende de las circunstancias y, por lo tanto, hace imposibles la comunicación y el diálogo. Para él no existen los universales culturales, pero sí los invariantes humanos. Los primeros son la fuente del colonialismo, mientras que los segundos nos ayudan a comprender el pluralismo radical: todas las personas comen, pero comer no es lo mismo para el norteamericano haciendo fila en el *drive thru* de McDonald's que para la comunidad tzotzil del sur de México.²⁹ Estos planteamientos ayudaban a Panikkar a proponer un encuentro entre las culturas que asumiera el pluralismo y la relatividad (diferente al relativismo), pero también la posibilidad del diálogo dialogal.

Éstos son algunos de los aspectos del pensamiento de Panikkar con los que más dialogó Gustavo. A continuación, presentamos algunas concretizaciones realizadas por el propio Gustavo en torno a la interculturalidad.

CEDI y diálogo de vivires

En Oaxaca, Gustavo fundó junto a otrxs amigxs el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (CEDI), que claramente bebía de la experiencia del Cidoc de Illich, pero también de todo lo aprendido sobre el ámbito de la interculturalidad en el IIM, con Panikkar y Vachon. Esto sucedió a principios de los años noventa. Hay que decir que el CEDI operaba mucho antes de existir formalmente, ya que sus actividades comenzaron a llevarse a cabo sin que existiera de manera oficial. Fue en este tiempo cuando

²⁹ Siguiendo el ejemplo de la comida, cabe recordar la importante distinción que propone Gustavo entre el alimento elaborado industrialmente por unxs profesionistas para que otrxs profesionistas sigan produciéndolos y la comida, con su lógica comunitaria en la que participa la comunidad entera (Esteva, 2008).

Gustavo comenzó a hablar de *reflexión en la acción*, para plantear lo que se hacía en estos diálogos interculturales. No se trataba de programas de investigación o estudio, sino de reflexiones sobre las acciones reales en las que estaban involucrados para retornar a ellas tras haber compartido y reflexionado en colectivo. Esto mismo es lo que realizan lxs zapatistas al unir teoría y praxis como un flujo continuo: se toma una decisión y enseguida entran en un proceso de reflexión para meditar sobre lo que hicieron y ver cómo enriquecerlo o complementarlo.

El CEDI consistía, entonces, en un espacio donde se encontraban distintos colectivos y activistas para reflexionar acerca de sus acciones y prácticas en las comunidades. La interculturalidad se vivía, por lo tanto, en la reflexión sobre las prácticas, alrededor de la pregunta cómo le hacemos para enfrentar juntxs ciertas situaciones que tenían delante.

Enfatizamos este último punto, que quizá es una de las aportaciones más interesantes de Gustavo Esteva en el ámbito del diálogo intercultural. Después de aprender con Panikkar y Vachon, y sobre todo después del trabajo realizado en las comunidades indígenas de Oaxaca y de recibir grupos de extranjeroxs que visitaban el CEDI (jóvenes de Estados Unidos y Canadá, pero también de Finlandia, Austria, Japón y otros tantos lugares), Gustavo y los grupos en los que participaba llegaron a la conclusión de que la única manera de tener un auténtico diálogo intercultural era haciendo cosas juntxs. Ciertamente, el diálogo puede ayudar a establecer la comunicación entre culturas que tienen diferentes racionalidades, pero, a fin de cuentas, siempre nos toparemos con la inconmensurabilidad o imposibilidad de una comprensión mutua total. Si realmente somos consistentes con el respeto a la otredad del otrx, si verdaderamente somos hospitalarixs, entonces hemos de llegar al ya citado pluralismo radical.

Podemos encontrar un ejemplo concreto en el tema de la salud. En la mayoría de las lenguas indígenas no existe el concepto “como tampoco el de “enfermedad”. No en el sentido occidental,

pues aunque podamos traducir una palabra náhuatl o aymara a los conceptos de “salud” y “enfermedad”, nunca significarán exactamente lo mismo que aquella que hace referencia al médico cirujano de un hospital. En algunas comunidades suele decirse que, cuando una persona de la comunidad cae enferma, es la comunidad misma la que está enferma. No hay, pues, posibilidad real de que lleguen a ponerse de acuerdo una curandera tradicional y un médico oncólogo, al menos no en términos racionales y desde las teorías o discursos que cada uno habita. Podrán comenzar el diálogo, pero inevitablemente se llegará a un punto en que el diálogo no puede ir más allá. Sin embargo, lo que sí pueden hacer es emprender algo entre ambos saberes. Frente a un reto concreto, como podría ser un virus que llega a una comunidad, cada saber (o episteme al decir de Foucault) responderá de manera distinta e inconmensurable. No obstante, aunque no puedan ponerse de acuerdo a nivel teórico, sí pueden emprender algo conjunto a nivel práctico. La posibilidad de ir más allá de un mero “diálogo de saberes”, en el cual siempre nos encontraremos con una barrera infranqueable de in-comunicación, es lo que Gustavo llamaba “diálogo de vivires”, es decir, ejercer la interculturalidad en la práctica (Esteva, 2019, pp. 133-168).³⁰

El diálogo de vivires es la concretización del pluralismo radical en su nivel más práctico e inmediato. Hacer cosas juntxs es, según Gustavo, el escenario real del diálogo en que se pone de manifiesto la pluralidad como nuestra auténtica capacidad para hospedar la otredad del otrx. Como vimos, para Gustavo la hospitalidad era el camino alternativo al desarrollo, entendiendo este último como el afán por erradicar el pluralismo radical o, por lo menos, no reconocerlo. Proponer hospedar la otredad del otrx desde el pluralismo lo llevó, según nuestra interpretación, más allá incluso que el propio Panikkar, quien si bien abrió una senda teórica,

³⁰ Para profundizar en la noción de “diálogo de vivires”, véase “El camino hacia el diálogo de vivires”, en el libro *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común* (2019).

no llegó al nivel de practicidad que sí encontramos en Gustavo, aunque a nivel personal encarnó el diálogo dialogal con sus amigxs en una tónica interespiritual. Para Gustavo, enfrentarse a las vicisitudes del mundo concreto y en ellas hospedar la otredad del otrx representa el auténtico reto del imperativo intercultural.³¹

Según su visión, en la interculturalidad hay una trampa escondida en la ambigüedad de la palabra, puesto que, de entrada, las culturas son inconmensurables entre sí; siempre dependemos de nuestro lenguaje, de nuestros valores, de nuestro punto de vista, todos ellos culturalmente arraigados, para tratar de entender al otrx. La apuesta del diálogo de vivires supone reconocer esta condición desde el inicio —es decir, asumir que seremos incapaces de comprender por completo (o en su totalidad) al otrx— e identificar que abre la puerta a una relacionalidad radical. Ésta no compromete un relativismo sino una relatividad: no existen universales culturales, sino la posibilidad de, en palabras de Carlos Lenkersdorf, iniciar un proceso para “transformar en nosotros [en donde] queremos escuchar para averiguar quiénes son ellos y por esa vía saber quiénes somos nosotros” (Lenkersdorf, 2018). Esta propuesta revela cómo en el escuchar y en la práctica, esto es, en los actos de la vida cotidiana, está la posibilidad de encontrar formas que permitan un verdadero diálogo de vivires que ponga a los mundos diferentes en respetuosa relación.

El planteamiento del diálogo de vivires se extiende, a su vez, al diálogo de Gustavo con varias corrientes del pensamiento latinoamericano, que incluyen la propuesta decolonial, la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, y se inspira en el pensamiento negro del Caribe y en los feminismos negros. Estas corrientes son esenciales para comprender el diálogo decolonial como un planteo que trasciende las estructuras académicas, volviéndolo un imperativo de transformación política urgente. Sin embargo, a diferencia de ellas, el trabajo de Gustavo siempre

³¹ Sobre el hospedar la otredad del otrx véase “Embracing the Otherness of the Other” (Esteva, 2001).

estuvo basado, siguiendo las palabras del subcomandante Marcos, en una teoría “tan otra que es práctica” (Subcomandante Marcos, 2007).

Por otro lado, es importante completar el mural diciendo que el diálogo de vivires no nace exclusivamente de sus encuentros con Panikkar, sino también del debate sostenido con Boaventura de Sousa Santos.³² Gustavo cultivó una larga relación de amistosa discusión con este científico social portugués, que en su juventud había asistido al Cidoc de Illich. Boaventura es mejor conocido por su propuesta de la *ecología de saberes* a partir de una *epistemología del Sur* (de Sousa Santos, 2009). Según el autor, la epistemología reinante y cientificista, que se autoadjudica ser el único criterio del saber, ha cometido una serie de *epistemicidios*, borrando por completo del mapa saberes enteros. Sus análisis pretenden rescatar saberes desplazados y plantear la posibilidad de un diálogo de saberes en pro de la emancipación social.

Largas fueron las discusiones e intercambios entre Boaventura y Gustavo, quienes se respetaban en sus diferencias.³³ Uno de sus grandes puntos de desacuerdo tenía que ver con el papel del Estado y las instituciones: mientras Boaventura todavía consideraba pertinente luchar desde las instituciones, a Gustavo le parecía una pérdida de tiempo. En cuanto al tema que nos atañe, podemos decir que el diálogo de vivires de Gustavo busca abiertamente ir más allá de la *ecología de saberes* de Boaventura. El argumento lo expusimos ya: llega un momento en que el diálogo de saberes se queda corto, puesto que entre más dialoguemos, más nos acercaremos al punto de nuestra inconmensurabilidad (pluralismo

³² Boaventura de Sousa Santos es un sociólogo y teórico social influyente particularmente en los campos de la ecología de saberes y el pensamiento altermundista, sobre todo en espacios como el Foro Social Mundial. Fue catedrático emérito de Sociología de la Universidad de Coimbra (Portugal), hasta que el título le fue retirado como consecuencia de las acusaciones de acoso sexual en su contra.

³³ En el siguiente link aparece un diálogo entre los dos: <https://www.youtube.com/watch?v=-nbzKhSIhA&t=4030s> [consulta: 31 de julio, 2023].

radical), por lo que el siguiente paso tendría que ser dialogar más allá del saber, en la práctica real y concreta.

Un ejemplo particular que Gustavo solía utilizar cuando abordaba el diálogo de vivires y toda la discusión anterior, era una anécdota que le sucedió a un conocido suyo, un joven indígena oaxaqueño que había estudiado medicina y fue puesto a cargo del centro de salud al regresar a su comunidad. En general, el joven médico logró cumplir bien sus funciones cuando lxs pacientes lo buscaban para sanar alguna gripa, dolor de estómago o incluso por enfermedades que tenía que canalizar al hospital. El límite de su saber apareció cuando llegaban mujeres embarazadas que querían ayuda para parir. El joven médico notó que las mujeres se sentían incómodas con él, no sólo por ser varón, sino por el modo en que las atendía, empleando la medicina moderna. Quiso aprender más sobre la partería tradicional y, después de un diálogo de saberes, asumió la inconmensurabilidad entre su saber y el de las parteras, por lo que pasó al diálogo de vivires.

En este caso, el diálogo de hacer cosas juntxs consistió en que cada vez que una mujer embarazada llegaba a su clínica, él les hablaba a las parteras; éstas iban y ayudaban a la mujer mientras él esperaba afuera. Aprendió que su saber servía para ciertas cosas y no para otras, para las que las parteras eran quienes podían sacar el asunto adelante. Como éste, existen muchos ejemplos en los que Gustavo se vio involucrado, por ejemplo, distintos conflictos agrarios, en los que, para un grupo, la tierra y el agua eran sagradas, en tanto para el otro eran meras mercancías. El diálogo de saberes tenía un límite, ya que difícilmente ambos grupos llegarían a entenderse, pero sí podían transformar el conflicto a partir de acciones y acuerdos concretos.

La Universidad de la Tierra³⁴

De una manera u otra, la escuela estuvo presente en la vida de Gustavo, generando cierta problematicidad. Ya fuera por su afán de mantener un promedio perfecto o por su proceso profesionalizante (y desprofesionalizante después), la escuela siempre jugó un papel importante en su interpretación crítica de la realidad. En capítulos anteriores mencionamos la distancia que la escuela produjo entre Gustavo y sus hermanos con su madre, quien no contaba con estudios avanzados. Años después, insatisfecho con las opciones que encontraba, Gustavo, junto con otras familias, creó una serie de escuelas alternativas para poder educar a sus hijos de otra manera. No fue sino hasta años después que comprendió que el problema no era esta o aquella escuela, sino la escolarización en sí misma. Desde entonces se propuso construir no una escuela alternativa, sino una alternativa a la escolarización.

En 1997 se organizó el Foro Indígena de Oaxaca. En aquella edición del foro se dijo públicamente lo que las comunidades sabían desde mucho tiempo atrás: la escuela ha sido el principal instrumento utilizado por el Estado para destruir a los pueblos indígenas. El foro concluyó con la negativa, de una vez por todas, a aceptar semejante destrucción. Muchas comunidades comenzaron a cerrar las escuelas y a despedir a los maestros. Como era de esperarse, esto provocó un enorme escándalo en la opinión pública y la noticia llegó a primera plana. ¿Cómo es posible semejante barbaridad? Ese uso de la autonomía terminaría por condenar a

³⁴ Al momento en que se termina la preparación de este libro, la Universidad de la Tierra Oaxaca se encuentra en pausa de labores debido a distintas situaciones. Por ese motivo, cambiamos la redacción de este apartado a tiempo pasado, pensando en la Unitierra que operó desde que Gustavo Esteva la fundó hasta 2023. En pocas palabras, hablamos aquí de la “Unitierra de Gustavo Esteva”, aunque reconocemos que esta percepción tiene muchos matices que deberían abordarse en un estudio enfocado en la Unitierra. Sin embargo, como ése no es nuestro objetivo, nos limitamos a comentar algunos aspectos que consideramos relevantes con respecto a la Unitierra y el trabajo de Gustavo Esteva. Cada una de las distintas Unitierras tiene un funcionamiento independiente, por lo que un estudio de su naturaleza y funcionamiento tendría que abordar la historia de cada una por separado.

lxs niñxs a la ignorancia. No podía permitirse. Muchas comunidades fueron sometidas a tanta presión que terminaron reabriendo las escuelas, pero otras persistieron.

Benjamín Maldonado,³⁵ amigo de Gustavo y célebre antropólogo, preparó algunas pruebas con la intención de mostrar los efectos de esta decisión. Para sorpresa de muchas personas, los tests comprobaron que lxs niñxs que no iban a la escuela no solamente estaban mejor preparadxs en matemáticas, lectura, geografía o historia, sino que, además, sabían cosas que sus compañeritxs escolarizadxs no sabían, es decir, las costumbres de las comunidades, como hacer milpa, la importancia de las fiestas y las historias de la comunidad. Esto con una excepción: lo único que lxs niñxs escolarizadaxs sabían y lxs otrxs no era cantar el Himno Nacional.

Esta anécdota hace mucho más que desmentir el mito de que la escuela es la única instancia en que se puede aprender; confirma también la única función realmente propia de la escolarización: insertar en los estudiantes el credo nacionalista. Para Gustavo, ésta es una verdad histórica. La escuela ha sido el instrumento estatal destinado a construir artificialmente algo así como una identidad nacional, destruyendo de paso las particularidades de cada pueblo y región. En el caso de México, el sistema educativo se creó con el propósito muy explícito de desindianizar a los indios. En el curso de 150 años, el Estado mexicano perfeccionó el etnocidio de millones de personas, quienes entraron como indígenas al sistema educativo y salieron como otra cosa, difícil decir qué, pero claramente su alma indígena había sido destruida.

Para finales de los años noventa, Gustavo y el CEDI contaban ya con una amplia experiencia en el diálogo intercultural. Participaban y trabajaban junto con distintas comunidades oaxaqueñas. Durante los encuentros con las comunidades, muchas de ellas,

³⁵ Benjamín Alvarado Alvarado es doctor en Estudios Amerindios por la Universidad de Leiden, Holanda. Sus campos de investigación son la educación comunitaria, etnografía de los pueblos indígenas, comunalidad y magonismo.

sobre todo aquellas que habían mantenido cerradas las escuelas, expresaban una situación particular: tenían distintxs jóvenes que querían aprender cosas que no podían aprenderse en sus comunidades. En otras palabras, deseaban continuar sus estudios, pero, al no haber ido a la escuela, carecían de un diploma que validara sus saberes y les permitiera ingresar a la universidad. No era que no supieran, pues sabían mucho e incluso más que lxs escolarizadx; no obstante, eran marginadx; por el sistema escolarizado, pues no tenían título. Además, tampoco veían con mucha confianza la universidad.

¿Cómo, entonces, podrían aprender lxs jóvenes de las comunidades si no tenían título y no querían arriesgarse a la universidad? ¿Cómo aprender y aprender bien, por ejemplo, a reparar motores de lancha sin la necesidad de cursar cuatro años de ingeniería mecánica o montar una estación de radio completa sin estudiar toda la carrera de ciencias de la comunicación? Estas interrogantes fueron sumándose e hicieron eco en varios corazones. Así surgió la idea de la Universidad de la Tierra. En un primer momento se planteó como un espacio de libre aprendizaje donde lxs jóvenes de las comunidades pudieran aprender aquellos saberes que no podían obtener en sus comunidades sin la necesidad de inscribirse en una universidad en el sentido actual de la palabra.

En la fundación de este proyecto participaron algunos personajes importantes: el propio Gustavo Esteva y los ya mencionados Adelfo Regino y el intelectual zapoteco Jaime Martínez Luna. Fue este último quien dio el nombre al proyecto. “Esta universidad —dijo— tiene que tener los pies en la tierra, no flotar en medio de ninguna parte. Y además debe ocuparse de la Madre Tierra.” Así nació naturalmente el nombre de Universidad de la Tierra o Unitierra. Se le agregó el apellido “Oaxaca”, debido a una reflexión en torno a su tamaño y la localización. La Unitierra Oaxaca no debía crecer demasiado; tenía que localizarse en Oaxaca y trabajar en lo local, aunque estableciendo alianzas y redes en muchas partes. Si alguien quisiera replicar la experiencia podía hacerlo, como

sucedió luego en Puebla, Chiapas, otras comunidades de Oaxaca, Colombia, California e incluso Cataluña, Florencia y Japón.

La propuesta de la Universidad de la Tierra no se asemeja a las universidades convencionales de la actualidad, sino que recupera el sentido original de la universidad, que es el aprendizaje en colectivo. Inicialmente asitían a ella jóvenes de las comunidades, quienes aprendían lo que querían durante el tiempo que les pareciera adecuado, ya sea algunos años, semanas o meses. Una actividad especialmente fructífera fue el trabajo con radios comunitarias. Oaxaca es el estado con más radios comunitarias en México y la Unitierra colaboró con varias de ellas. Muchas de las actividades del CEDI continuaron en la Unitierra, al punto de que ambos proyectos operaban de forma similar, ocupaban las mismas oficinas en la colonia Reforma de la ciudad de Oaxaca y compartían proyectos y colaboradores, por lo que no tenía sentido mantenerlos separados. En lo legal, la institución existente era el CEDI, mientras que la Unitierra operaba en la práctica.

Las instalaciones de la Unitierra eran sencillas, no se asemejaban a los campus que se esperaba encontrar en una universidad grande. Sin embargo, por sus salones pasaron grandes cantidades de personas, tanto de Oaxaca como del resto del país y del mundo. La tradición de recibir voluntarixs o estudiantes extranjerxs se mantuvo, permitiéndoles conocer cómo es aprender de manera libre y gozosa.

En la propuesta de la Unitierra Oaxaca (y de las otras) no hay maestros ni alumnos, tampoco currículums ni títulos. Aunque se respeta a quien tiene más experiencia en determinado saber, esto no significa que sea el profesor en tanto no “enseña”. Al inicio, como dijimos, lxs jóvenes llegaban y aprendían libremente, organizándose, compartiendo saberes. Más tarde, la Unitierra se dio cuenta que muchxs de estxs jóvenes no podían mudarse por tiempo indefinido a la ciudad, por lo que comenzó a visitar cada vez más las comunidades. No repartía proyectos o beneficios, la manera en que suelen operar las organizaciones de la sociedad

civil, sino que aprovechaba los lazos contruidos muchos años atrás para colaborar en las iniciativas de las propias comunidades.

Ejemplo de ello es el proyecto de regeneración de los saberes comunitarios, que arrancó en 2003 y abarcó 400 comunidades, 200 en Oaxaca, 120 en Chiapas y el resto en Guerrero. También habría que nombrar la campaña “Sin maíz no hay país”, que involucró a muchas comunidades en la lucha conjunta contra los transgénicos. Gustavo solía subrayar que la Unitierra nunca tuvo una agenda propia, sino que hacía suya la agenda de las comunidades y los movimientos sociales de Oaxaca. En 2006, durante lo que se conoció como la “Comuna de Oaxaca”, la Unitierra desempeñó un intenso trabajo de difusión, acompañamiento, realización de documentación audiovisual, diálogo, mediación, etc. Otros ejemplos de su participación incluyen el Espacio Estatal del Maíz, el Foro Oaxaqueño del Agua, las luchas feministas de la ciudad y las organizaciones que defienden el agua y el territorio, particularmente en el Istmo de Tehuantepec.

La Universidad de la Tierra llevó a cabo diversas iniciativas a lo largo de más de 20 años transcurridos desde su fundación, siempre en relación con las comunidades y con otras organizaciones —años precedidos por décadas de trabajo y experiencia de Gustavo en comunidades—. Entre sus proyectos destacan los encuentros “Tejiendo voces por la casa común”, en 2015, el conversatorio “Caminos de la autonomía bajo la tormenta” y el semillero “Otros Horizontes Políticos”, activo desde 2017. Conviene rescatar la experiencia de este último proyecto, ya que refleja muy claramente las dimensiones reflexivas, colaborativas y divulgativas de la Unitierra. El semillero nació en colaboración con distintas instituciones y colectivos, entre ellos, la Unitierra de Manizales y la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Su organización pasó pronto a las manos de los distintos colectivos que participan desde distintas partes de América Latina y el mundo.

Del semillero y sus conversaciones nacieron libros que sintetizan lo dialogado, uno por año y otro de síntesis, que abarca de

2017 a 2019. Estos libros fueron publicados por Ediciones Unitierra, la dimensión editorial de la Unitierra, que siempre desempeñó un papel importante en su quehacer.³⁶

Esto es sólo un breve repaso de algunas de las tantas acciones llevadas a cabo en la Unitierra, muchas de ellas en el ámbito editorial, y otras compartencias, como las radios comunitarias. Estudiar el proyecto de la Unitierra ameritaría una investigación aparte, ya que existe un sinnúmero de artículos, conferencias e información en internet, buena parte contada en voz o en palabras del propio Gustavo (Esteva, 2005, pp. 12-16; Zaldívar, 2009, pp. 285-298; Madrid, 2016) .

Cabe agregar únicamente dos cosas: en primer lugar, la estrecha ligación entre la Unitierra y el zapatismo, pues desde que ésta nació se inspiró en los ideales de este movimiento. En segundo lugar, el papel ejercido por Gustavo en la Unitierra, ya que además de ser uno de sus fundadores, estuvo desde el principio y se mantuvo activo en ella hasta el final de su vida. En el planteamiento de la Unitierra no había jefes, directores o cuestiones por el estilo. La labor de Gustavo fue la de impulsor y coorganizador; sus contactos y relaciones fueron fundamentales para el proyecto, como también su consejo y guía. La toma de decisiones se realizaba en asambleas, en las cuales Gustavo participó desde distintos lugares, muchas veces bajo la figura de “consejo de ancianos”, a quienes “es bueno escuchar, pero no necesariamente hacer caso”, como solía repetir.

Ciertamente, en la Unitierra se sentía el peso de su figura, pues desde el inicio las labores de la institución se ligaron con las

³⁶ Los libros de Otros Horizontes Políticos son: *Otros horizontes políticos. Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia. 2017* (2021); *Otros horizontes políticos. Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia. 2018* (2021); *Otros horizontes políticos. Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia. 2019* (2021); *Otros horizontes políticos. Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia. 2020* (2021); *Otros horizontes políticos. Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia. 2017-2019* (2021).

suyas. Además, como el resto de lxs colaboradorxs de la Unitierra pasaban allí tan sólo algunas temporadas, Gustavo fue el único que permaneció durante todos estos años, lo que hizo que su apoyo y consejo fueran imprescindibles. No faltaron, por supuesto, las tensiones, roces y conflictos propios de cualquier proceso organizativo. En muchas ocasiones, el rol de Gustavo en la Unitierra causó fricción, conduciendo a rupturas y cierres de relaciones. Con todo, sin dejar de mencionar lo anterior, pero tampoco centrándonos en ello, podemos decir que Gustavo dedicó buena parte de sus últimos 20 años a la Unitierra y sus actividades. Mucho de lo que construyó, escribió e impulsó en sus últimas dos décadas lo hizo en el marco de ésta, aunque sin restringir todas sus actividades a ella.

VI. Obra y últimas reflexiones

Gustavo Esteva escritor

Gustavo nunca fue un escritor en el sentido estricto de la palabra. No se dedicaba a escribir ni escribía para vivir, mucho menos vivió para escribir. Recuperemos lo que él mismo dijo respecto a su labor de escritor: “Desde los 13 años he experimentado un profundo amor por la escritura. Sin embargo, la escritura nunca fue mi primer o más importante amor o compromiso. Dedicándome al activismo, al trabajo y a la colaboración, he robado momentos —tardes y fines de semana— para escribir lo que quería compartir” (Esteva, 2022, p. 1). Su obra no puede ser catalogada como sistemática. No dejó una escuela de pensamiento, a lo mucho un gesto crítico de investigación y reflexión que podemos repetir o por el cual podemos dejarnos inspirar, pero no un todo sistémico que memorizar o replicar.

Salvo algunas excepciones, como el ya mencionado libro *Economía y enajenación*, los textos de Gustavo respondieron a esporádicas reflexiones coyunturales, a invitaciones a congresos o

conferencias e incluso a algunas aportaciones momentáneas, pero nunca a una dedicación sostenida a modo de proyecto editorial o de investigación. Eso hace que la obra de Gustavo sea difícil de clasificar. No sólo porque encontramos una amplia gama de géneros que oscilan entre el artículo periodístico o de opinión y capítulos de libros, poesía, cartas y reflexiones económicas, sociales, políticas y hasta filosóficas y metafísicas, sino también porque sus textos aparecieron publicados en distintos espacios según convenía en el momento, encontrándose muchos de ellos en inglés, dispersos en revistas o cuestiones por el estilo.

Decíamos que Gustavo no vivió para escribir. Aunque dedicaba buena parte de su tiempo a ello, su ejercicio de escritura nacía de su trabajo en los movimientos sociales y las comunidades. No se desempeñaba como un escritor o intelectual profesional que viviera de las regalías de sus publicaciones o del apoyo académico a sus investigaciones. Por ejemplo, su libro más vendido y reeditado, *La batalla por el México rural*, apenas le suponía unos cuantos cientos de pesos anuales en regalías.

Sin embargo, en su quehacer como escritor existe otro factor importante. Nos contó que en una ocasión le preguntó a Carlos Monsiváis por qué creía que su carrera como escritor —la de Gustavo— nunca pudo concretarse. El escritor y periodista mexicano le respondió que se debía a que sus escritos siempre se adelantaban a su época. Nuestra sensación es que la impresión de Monsiváis es constatable para cualquiera que se aproxime a los textos de Gustavo, en especial a los elaborados durante el siglo pasado,¹ en los que describe con claridad muchos de los horrores actuales. A continuación, en este capítulo final plasmamos el último periodo de su vida, así como algunos esbozos de sus últimas reflexiones.

¹ En el apéndice de este libro ofrecemos la bibliografía de su obra publicada, una lista que fue preparada por el propio Gustavo. Nuestra esperanza es que este libro que presentamos sobre su vida y su obra sirva de provocación e invitación a conocer más su pensamiento.

Últimos proyectos y acomodo de su pensamiento

Aproximadamente desde 2005-2006, a partir de la Comuna de Oaxaca, Gustavo se planteó con seriedad el esfuerzo de preparar la difusión de su trabajo. Su motivación era ordenar sus textos con la intención de ofrecerlos en una presentación más accesible y estructurada, teniendo en cuenta lo explicado en el apartado anterior sobre el estado desordenado y disperso de sus escritos. Gustavo se mantuvo en esta empresa desde esos años hasta el momento en que falleció a causa de un contagio de Covid-19 que luego se complicó.

Al principio fue difícil encontrar tiempo para dedicar a la tarea de organizar sus escritos, pero en 2021 decidió renunciar a la Unitierra, lo que le facilitó algo de espacio para trabajar en su propia obra. Su renuncia no implicó una separación de la Unitierra, sino la distancia necesaria para que ésta pudiera fortalecer sus procesos y que él mismo encontrara tiempo para ordenar sus asuntos. Aunque todavía participaba en varias de sus actividades y apoyaba en lo necesario como parte del colectivo, no lo hacía con la misma intensidad que en años anteriores.

Gustavo falleció el 17 de marzo de 2022 a los 85 años. Si bien no pudo completar como le hubiera gustado el esfuerzo de ordenar sus escritos, dejó el proyecto lo suficientemente avanzado para que pronto pudieran publicarse algunas antologías de sus textos en inglés, español e incluso mandarín. La primera de estas antologías, titulada *Gustavo Esteva. A Critique of Development and other essays* (2022), apareció apenas unos meses después de su muerte, publicada por la editorial Routledge. También dejó especificado el proceso para el tratamiento de su obra póstuma, así como de algunos libros colectivos que había iniciado con distintas personas, algunos de los cuales continuarán su proceso editorial. Creemos que éste es el momento propicio para leer a Gustavo Esteva, por lo que esperamos que este libro sea apenas uno de muchos que leeremos sobre él en los años venideros.

Como se pudo constatar, Gustavo trabajó desde muy temprana edad, comenzando a los 15 años, cuando murió su padre (aunque antes había ganado algunos pesos ayudando a sus compañeros en la escuela). Desde entonces y hasta su muerte Gustavo no dejó de trabajar y ganarse la vida con su propia labor. El término “trabajo” es un poco tramposo aquí, ya que es algo que Gustavo criticó durante muchos años. Si bien su opción por desprofesionalizarse e irse a vivir a una comunidad lo alejó del horizonte clásico del empleo, también clausuró las posibilidades clásicas de jubilación, pensión y demás aparentes, pero traicioneras, seguridades de la sociedad moderna, por lo que buscar cómo sustentarse fue siempre una constante en su caminar.

En su terreno de un par de hectáreas en San Pablo Etlá, Gustavo producía, junto con su compañera Nicole y el apoyo de personas de la comunidad, aproximadamente 70% de lo que consumían. Unas gallinas les proveían los huevos necesarios sin necesidad de matar a ninguna, ya que Gustavo había adoptado una dieta vegetariana años atrás. El tema de la comida fue uno de sus grandes asuntos. Había publicado importantes y reconocidos textos al respecto. Pero más que meramente escribir, vivió la autonomía alimentaria a un nivel muy considerable, comenzando con dejar atrás hábitos de consumo como la Coca Cola y el cigarro. Su casa, construida con adobe y ecotecnias, ha recibido visitas de muchas partes del planeta. Como experiencia personal, podemos narrar varias ocasiones en las que fuimos acogidos en su hogar y disfrutamos de una deliciosa comida preparada con productos de su propia huerta. Hablamos no sólo de lechugas y tomates, sino también de exquisitos helados hechos en casa y otros postres.

Igual que cualquier campesino de la región, “La casa de los Esteva” —como señala el letrero de su entrada— depende de la estación de lluvias. San Pablo Etlá se encuentra en una zona especialmente seca, por lo que la sabiduría campesina es vital para mantener las cosechas. Por este motivo, cuando Gustavo escribía o hablaba sobre la “crisis climática”, lo hacía no desde la erudición

de la pantalla consumiendo alimentos empaquetados, sino desde la sensación de que su milpa, a unos cuantos metros de su escritorio, podría no crecer bien ese año debido a la falta de agua.

La autonomía que intentó vivir Gustavo no es una ilusoria autarquía ni un individualismo egoísta. Era muy consciente de que, como repetía en muchas ocasiones, luchamos no en Marte sino aquí, en la Tierra, por lo que hay que ser realistas en todos los sentidos. Su crítica a las instituciones modernas, por ejemplo la educativa, no lo convierte en un purista. Trabajó en relación con distintas universidades o centros de estudio, tanto en México como en otras partes del mundo. En los últimos años destacó su trabajo como asesor del rector David Fernández Dávalos, S. J. de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México durante algunos de sus años de administración. Incluso recibió un doctorado *honoris causa* de la Universidad de Vermont en 2006 y ganó el Reconocimiento Maestro José Luis Ceceña Gámez en 2021, otorgado por el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Trabajó de forma cercana con distintos colectivos muy diversos en México y otros países, entre los que sobresalen Colombia, Estados Unidos, la India, algunas partes de Europa y China, donde se está preparando una antología de su obra.

Esta intensa vida de viajes, proyectos, reflexiones y colaboraciones fue disminuyendo con los años. Quienes escribimos estas páginas conocimos a Gustavo durante la última década y, aunque todavía impresionaba la cantidad de viajes y la diversidad de compromisos que atendía, al compararlo con lo que narraba de otras épocas, puede verse que ya elegía con mayor cuidado los viajes e invitaciones que aceptaba. La pandemia de la Covid-19 marcó un hito importante en su vida. Los viajes se detuvieron de golpe, lo que, de cierta manera, le dio tiempo para dedicarse a ordenar sus escritos.

Durante los últimos años, pero sobre todo los últimos meses, Gustavo hablaba mucho del “arte de morir”. Se refería a Iván Illich, pero también a la sabiduría de los pueblos. Leyó todo lo

que encontró acerca de la pandemia y fue un crítico radical de las medidas impuestas por gobiernos de todo tipo. Dedicó importantes reflexiones e impulsó, tanto desde Unitierra como desde otras instancias, proyectos que fortalecieron los modos propios de sanar de las comunidades. Mantuvo su vida en condiciones concretas y humanas, confiando en sus amistades y no en las instituciones contraproductivas. No podemos dejar de mencionar las muchas y muy sentidas muestras de aprecio y apoyo que recibió durante sus últimos días. En los días siguientes, se multiplicaron los homenajes *in memoriam* y otros artículos y materiales que recordaban su paso por tantos espacios y comunidades. Se habló de su modo cariñoso de interpelar, de cuestionar; de cómo abrió nuevos caminos para tanta gente con sólo dedicarle algunos minutos de conversación. Este libro, que se inició junto con Gustavo, se termina ahora sin él, pero se suma a su legado.

Sus últimas reflexiones

En este libro intentamos presentar una aproximación sencilla, aunque fidedigna, a la vida de Gustavo Esteva. Es obvio que 85 años, vividos de la forma en que él los vivió, son imposibles de resumir en unas cuantas páginas, ni siquiera en un libro. La cantidad de rostros, anécdotas, problemáticas, gozos, tristezas, transformaciones y retos son imposibles de resumir.

Intentamos ofrecer a quienes lean este libro un recorrido por algunos de los acontecimientos más significativos de la vida de Gustavo Esteva, aquellos que él mismo recalcó a la hora de llevar a cabo las entrevistas que nos dieron los insumos para poder escribir. Quisimos respetar los términos en los que él narraba su historia, así como su elección de recuerdos y memorias. Hemos enfatizado sobre todo en los aspectos de su vida que más marcaron su pensamiento, dejando de lado lo competente únicamente a su familia y a sus más cercanos.

Dedicaremos este último apartado a esbozar brevemente el estadio intelectual en el que se encontraba su pensamiento al momento de su muerte. En otras palabras, a qué estaba pensando Gustavo Esteva en sus últimos días. Será, repetimos, apenas un primer esbozo, ya que la tarea de ofrecer una aproximación más completa corresponderá a otro momento y espacio.

Retomemos algunos de los grandes hitos de su pensamiento. Comenzamos con un joven universitario sediento de demostrar la existencia de Dios racionalmente; pasamos después al joven que había perdido su fe y encontró el marxismo, cruzándose con autores que influyeron en él, como García Bacca. Estuvo ligado al marxismo ortodoxo durante mucho tiempo, tanto en sus primeros empleos como en la guerrilla e incluso en el gobierno. Fue entonces que conoció a Iván Illich. Ahí, finalmente, sus intuiciones encontraron un caudal profundo y potente que nle permitió expresar lo que ya había vivido en las comunidades. Se concentró en criticar el desarrollo, la comunicación, la sociedad económica, la inflación, los estudios campesinos, la alimentación y otros grandes temas. Entre todos ellos destacamos el desafío intercultural, en el que entran a colación Panikkar y Vachon. Pero, sobre todo, subrayamos la experiencia zapatista, a partir de la cual impulsó la Unitierra Oaxaca, que lo acompañó por el resto de sus días. Será esta misma experiencia, la zapatista, la que nos ayude a describir los horizontes de su último pensamiento.

Gustavo consideraba que su caminar no avanzó tanto “tras” los zapatistas sino “en paralelo” con ellxs. No se refería meramente al hecho de que él ya llevaba un importante camino andado antes de 1994, sino más bien a lo sucedido después de ese año. Durante los primeros 10 años que siguieron al levantamiento, los zapatistas utilizaron la bandera nacional como telón de fondo de lo que hacían. Estratégicamente resultaba importante, ya que era necesario demostrar que no se trataba de un movimiento separatista que intentaba crear su República Maya, algo de lo que, en su momento, los acusó Beatriz Paredes. Claramente, ése no era el

objetivo zapatista, por lo que buscaron enfatizar que adoptaban el horizonte mexicano. Hablaban de México como país, de su territorio y su gente; se dirigían a los ciudadanos mexicanos.

Ya entrados en el segundo milenio, el EZLN comenzó a reflexionar de forma diferente. Era evidente que el Estado jamás respetaría los Acuerdos de San Andrés, que el diálogo ya no podía ser un horizonte serio y que el horizonte de México no servía para nada. Los esfuerzos detrás de la candidata María de Jesús Patricia (Marichuy) pueden indicar un último aliento de este horizonte, pero también su caída y el desmantelamiento de cualquier posibilidad con el Estado. Esto se ve claramente en el sexenio de Andrés Manuel López Obrador, durante el cual lxs zapatistas han sufrido atrocidades bajo el mandato de un supuesto gobierno de izquierda. Como señalamos en capítulos anteriores, lxs zapatistas abandonaron el horizonte del Estado, el horizonte de México. Continúan utilizando herramientas clásicas de lucha para enfrentarse al Estado, pero, indudablemente, se mueven desde otra lógica. Buscan la conexión entre los distintos *abajos*, convocando a la organización local articulada en redes de apoyo.

En esto mismo se encontraba Gustavo, en buena medida caminando junto con lxs zapatistas, pero en paralelo, pues también contaba con su propio itinerario. Mientras lxs zapatistas encaminaban estas reflexiones en su propio contexto, Gustavo se acercó a las ideas del grupo Krisis en Alemania, cuyos principales exponentes son Robert Kurz y Anselm Jappe.² Es importante señalar que ésta es, quizá, otra de las grandes influencias en su pensamiento, aunque de temporalidad más reciente.

El grupo Krisis lleva algunos años estudiando lo que podríamos llamar el “fin del capitalismo”, tema bastante polémico entre los círculos marxistas y de izquierda, con un argumento central

² Anselm Jappe (1962) es un destacado filósofo alemán, especialista en el pensamiento de Guy Debord y teórico de la “nueva crítica del valor”. Fue miembro del grupo Krisis y es, posiblemente, uno de los críticos del capitalismo más importantes de esta generación. Gustavo Esteva pudo conocerlo y tratarlo en algunas ocasiones.

que se hace cada vez más perceptible ante el derrumbe de lo que llaman la crisis terminal del capitalismo. Sus estudios son densos y muy rigurosos, de índole teórica. Gustavo se sumergió en ellos, fijándose particularmente en Jappe, quien también ha estado cerca del zapatismo, y sus aportaciones, .

Gracias a Jappe, Gustavo comenzó a pensar seriamente en el fin del capitalismo, pero no se quedó ahí. A su entender, lo que estamos viviendo no es sólo el fin del capitalismo, sino también del patriarcado, el colapso total de sus grandes pilares estatales y democráticos, lo cual nos ha envuelto en una terrible catástrofe tanto política como ambiental. En ese sentido, como profundizamos más adelante, el fin del capitalismo no es una buena noticia, sino, como insisten Jappe y Esteva, un deslizamiento hacia la barbarie, que implica la producción de personas que no sirven para nada, ni siquiera para ponerlas a trabajar, como se había pensado a comienzos y mediados del siglo xx. Se trata del surgimiento de una nueva clase social: los desechables.

A partir de la década de los setenta, y sobre todo en la de los noventa, después del colapso de la Unión Soviética y de la crisis financiera de 2008, el capitalismo ya no necesita de personas y “trabajo vivo”; por ello, las vuelve superfluas. Esto supone un deslizamiento hacia la barbarie, en la que más que nunca el capitalismo depende de la explotación, el extractivismo y la degradación para producir valor. Una de las grandes preguntas guías de Gustavo en su última década se orientó a categorizar el régimen extractivista que está naciendo, al cual ya no podríamos seguir llamando capitalismo.

Para comprender mejor estas ideas, es importante recordar y resaltar algunos hitos en esta etapa del pensamiento de Gustavo. Nos referimos a un par de encuentros convocados por el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, a cargo de Ana

Ester Ceceña³ y Raúl Ornelas.⁴ El primero de ellos se llevó a cabo en 2010 y el segundo en 2019. Ambos convocaron a voces significativas para discutir sobre el futuro del capitalismo y la crisis civilizatoria.

En el primero participaron Armando Bartra, Gustavo Esteva, Ana Ester Ceceña, John Holloway y Raúl Ornelas. Como resultado, se publicó el libro titulado *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (Ornelas, 2013). En este encuentro, Gustavo habló de la “insurrección en curso”. En su texto, explora el fin de todos los grandes pilares del mundo en el que vivimos por siglos, es decir, el fin del capitalismo, del Estado-nación y de la democracia. También hace referencia a la organización de la gente que recupera sus propias maneras de vivir más allá de estos horizontes y, por lo tanto, vive ya en un mundo nuevo. Este primer encuentro fue polémico y develó una distancia notable entre Bartra⁵ y Esteva.

La situación cristalizó aún más en el segundo encuentro, en el que participaron más nombres reconocidos: Raúl Ornelas, Daniel Inclán, Silvia Federici, Gustavo Esteva, Armando Bartra, Ana Ester Ceceña, Mágara Millán y Gonzalo Fernández. La postura antizapatista de Bartra se recrudeció, junto con su total afiliación morenista. En este segundo texto, Gustavo subrayó lo mismo que 10 años antes, sólo que, si en 2010 escribía a modo de diagnóstico de lo que vendría, en 2019 lo hacía señalando lo que acontecía

³ Ana Ester Ceceña (1950) es una destacada intelectual mexicana especializada en el estudio de los recursos naturales, los movimientos sociales y el Buen Vivir. Cuenta con numerosas publicaciones y reconocimientos. Forma parte del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.

⁴ Raúl Ornelas Bernal es académico del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Investigador especializado en empresas transnacionales, economía internacional, globalización, inversión extranjera directa y tecnologías de la información.

⁵ Armando Bartra nació en Barcelona en 1941, pero es naturalizado mexicano. Es un filósofo, periodista y escritor que se ha enfocado en el estudio del campesinado mexicano. Ha sido profesor en la UNAM, en la UAM y en el INAH. Ha publicado cientos de artículos y ensayos periodísticos, así como más de 30 libros, entre los que destacan: *Los nuevos herederos de Zapata* (2007) y *La utopía posible, Campesindios: aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado* (2010).

sin lugar a duda frente a nuestros ojos. Caractericemos ahora lo que es quizá el último y más fascinante planteamiento de Gustavo sobre nuestra situación actual: el *fin de una era* y los muchos mundos que se están construyendo.

El fin de una era

Los acontecimientos de los últimos años, incluida la pandemia de la Covid-19, impulsaron a Gustavo a afirmar más que nunca que el colapso climático e institucional en el que nos encontramos no es un síntoma de crisis, sino de la caída total del régimen que conocíamos. El clima en el cual el ser humano ha vivido durante milenios está desapareciendo, como también instituciones, creencias, principios, ideologías, certezas y seguridades que sostenían nuestro mundo.

Gustavo se aventuró a ir más allá de las afirmaciones de Jappe, quien en su libro *La sociedad autófaga* (2019) habla de una sociedad que se devora a sí misma como síntoma del final del capitalismo. Aun así, todavía parece encontrar cierto aliento capitalista que, según Gustavo, ya no está ahí, pues entiende que toda la producción del régimen actual se ha convertido en despojo. En este sentido, argumentaba que el capitalismo se volvió un sistema de zombis dominados y controlados por vampiros, que se beneficia cada vez más de la degradación humana y de la naturaleza.

Ciertamente, el despojo ha sido parte del capitalismo desde sus inicios, pero lo que realmente definía su esencia era la organización del trabajo. Para poder producir capital era necesario crear empleos que permitieran comprar fuerza de trabajo y obtener plusvalía. En otras palabras, no bastaba con tener dinero o medios de producción, era necesario poder comprar fuerza de trabajo para generar capital. Esto definía la esencia del capitalismo. Tal dinámica competitiva impulsaba la innovación y el desarrollo tecnológico, lo que gradualmente sustituyó el valor producido por el trabajo humano con mercancía producida por

tecnología. La tecnología no produce valor, por lo que el aumento de una masa de cosas en la economía significaba un montón de cosas con cada vez menos valor. Ésta es una paradoja que el propio Marx ya había reconocido cuando decía que el capital “presiona para reducir el tiempo de trabajo al mínimo, mientras que postula el tiempo de trabajo, por otro lado, como única medida y fuente de riqueza” (Marx, 1973, p. 675).

Cuando los trabajadores presionaban por mejores salarios y prestaciones, los dueños buscaban incrementar la productividad; ello implicaba la reducción del número de trabajadores. Esto se compensaba con el crecimiento de la producción, que de alguna manera les permitía mantener la misma fuerza de trabajo para poder producir más. No obstante, en las últimas cuatro décadas esta dinámica ha cambiado.

El capitalismo ha destruido mucho en términos de empleos, salarios y condiciones de trabajo, tanto que la gente ya no puede consumir lo suficiente para sostener un crecimiento fijo de la producción, el cual equivaldría a los trabajos que el capitalismo eliminó en su proceso de automatización. Movimientos como el obrero, que buscaban redistribuir mejor el pastel, ya no pueden hacerlo, porque ahora el pastel es más chico.

Así, poco a poco, el capitalismo fue chocando con sus límites internos (la degradación del valor al sustituir trabajo vivo por trabajo muerto) y con los límites externos, que hoy se manifiestan en la enorme financiarización, la deuda privada y pública y el carácter ficticio de las economías. Estos resultados son producto del consumo del valor futuro, un consumo que excede los límites del crecimiento y contribuye al colapso climático, la extinción masiva de especies, etc. En otras palabras, el capitalismo mató a la gallina de los huevos de oro, pues ya ni siquiera puede dar empleos y, aunque mantiene a las personas consumiendo, en realidad éstas sobreviven al filo de la navaja.

Para ejemplificar este punto, Gustavo solía citar una reunión que tuvo lugar en 1995, en la cual se congregaron los 500 hombres

más poderosos del planeta con la intención de reflexionar sobre la situación mundial. Entre los asistentes a la misma figuraban Bush, Bill Gates y Gorbachov. Resulta curioso señalar que dicha reunión se llevó a cabo un año después del levantamiento zapatista, una vez desmantelada la Unión Soviética. Por aquel tiempo, Zbigniew Brzezinski inventó la palabra “entetanimiento”, *tittytainment* en inglés. El veredicto era que, gracias a la automatización de la producción, el sistema sólo necesitaría al 20% de la población mundial, volviendo prescindible e incluso un estorbo al restante 80%. ¿Qué hacer con ellos? Aplicar el *entetanimiento*: teta y entretenimiento, otra manera de decir pan y circo. En la práctica, esto significa mantener a la inmensa mayoría de la población en condiciones de supervivencia básica, para que pueda comer lo necesario, y retenerla con los medios electrónicos masivos y modernos.

Este proyecto ha ido en aumento, no sólo en países donde gobierna la derecha, sino también en aquellos dirigidos por gobiernos de izquierda. Así, los apoyos gubernamentales diseñados por el Banco Mundial implementados en países como México, hacen que 70% de las familias se mantengan en condiciones de vida paupérrimas, esperando a que el Estado les dé su mesada. Si bien parecen estar satisfechos y entretenidos, muchas veces viven en condiciones invisibles.

Todavía era necesario dar un paso más. No se detuvieron en el entretenimiento, sino que comenzaron a desechar sistemáticamente a millones de personas por ser, al decir de lxs zapatistas, desechables. Es una guerra contra la subsistencia, como ya advertía Illich. Gustavo continuó reflexionando sobre ello, haciéndolo ahora de manera más cruda y explícita que nunca. El modo de despojo actual es criminal, un “agandalle total”, decía, donde cada quien roba o toma lo que puede en medio del caos de un sistema que está colapsado, aunque pretenda aparentar lo contrario. El final de la vida humana en el planeta, por lo menos tal y como la conocemos, está a la vuelta de la esquina.

El fin del capitalismo deriva del derrumbe de algo mucho más antiguo: el patriarcado. Entre las grandes reflexiones de los últimos años de la vida de Gustavo está presente la constitución del régimen patriarcal y su agotamiento. En este campo siguió de cerca a feministas como Rita Segato y Silvia Federici, y, sobre todo, a la alemana Claudia von Werlhof.⁶

Según Von Werlhof, el patriarcado es un proyecto distópico y alquímico que surge de la creencia de que todo aquello creado por los varones es mejor que lo cuidado por las mujeres. No lee al patriarcado, necesariamente, como un régimen real, sino más bien como un entramado, una creencia en algo que es totalmente imposible de realizar: en el principio era el padre. El *arché* griego significa origen o principio, lo que, según von Werlhof, en la Antigüedad era la madre como el inicio de la vida, un *arché* real y concreto constatable por la experiencia. *Pater arché*, en el origen el padre, no es algo dado por la constitución misma de las cosas, sino una pretensión civilizatoria de crear un mundo puramente humano alejado de los ritmos propios de la vida.

Los análisis de von Werlhof buscan demostrar que el proyecto patriarcal se encuentra detrás del capitalismo y de ciertos impulsos religiosos que aborrecen lo concreto y lo terrenal (Von Werlhof, 2001).⁷ Según la autora, el patriarcado nació como una utopía imposible a manos de algunos grupos que poco a poco fueron extendiéndose por el mundo con la misma mentalidad. Gustavo recupera estos análisis, subrayando sobre todo dos dimensiones del patriarcado: su antagonismo con la vida o la naturaleza y la jerarquía.

⁶ Claudia von Werlhof (1943) es pionera del ecofeminismo. Fue receptora de la primera cátedra en *women's studies* en Austria. Ha trabajado principalmente en universidades alemanas como Innsbruck, haciendo investigaciones o estancias en países latinoamericanos, entre ellos, El Salvador y Venezuela. Es autora de numerosos libros y artículos, pocos de ellos traducidos al español.

⁷ Este libro puede descargarse en el siguiente enlace: <https://www.elrebozo.org/teora-critica-del-patriarcado> [consulta: 25 de julio, 2023].

Si bien ya mencionamos el primer aspecto, es importante volver a comentarlo. Desde esta comprensión del patriarcado, Gustavo expresa la necesidad de una lucha antipatriarcal que ponga la vida en el centro, como lo han manifestado principalmente las mujeres zapatistas. Poner la vida en el centro, según él, significa poner a la mujer en el centro, como también nuestra relación de cuidado con la naturaleza. Esto no implica que ahora las mujeres “manden” en el sentido patriarcal. Éste es el segundo aspecto, el de la jerarquía como principio vertical de control y dominio, esa necesidad que tenemos de que alguien nos ordene y nos diga qué hacer. Para Gustavo, la lucha antipatriarcal se fundamenta en la superación de todas las jerarquías que se alimentan en la falsa creencia de que necesitamos quien nos gobierne.

Así, se atreve a ir un poco más lejos y afirma que el patriarcado se está desmantelando. Esto podría sonar a locura e incluso a escándalo para quienes viven el horror de la violencia de género y los feminicidios. Según Gustavo, un régimen muere cuando ya no puede reproducirse en sus propios términos. Éste sería el caso del capitalismo, que ha perdido su capacidad para generar lo que le daba vida. En el caso del patriarcado, si bien no ha muerto, está dando patadas de ahogado debido a que su énfasis en el control y la destrucción de la naturaleza para construir un mundo puramente humano nos ha llevado al borde de la extinción. En ese sentido, la creencia que sostenía al patriarcado está cayendo por su propio peso y, sobre todo, está siendo desmentida por la lucha de las mujeres (Gustavo solía citar principalmente el 8M de 2020). La normalidad patriarcal ha sido cuestionada y puesta en jaque. Aunque continúa lastimando y matando, hoy podemos verla de frente y combatirla abiertamente.

Cuando se acorrala a una bestia, ésta se vuelve más feroz y peligrosa. Ése es el estado actual del patriarcado, según Gustavo. Su derrumbe no está siendo ni será tranquilo, no se irá sin dar pelea. El aumento de los feminicidios, muchos de ellos relacionados directamente con el machismo y las invasiones extractivistas de

empresas nacionales y transnacionales, es un síntoma de que la normalidad patriarcal se está fragmentando y lucha por volver a instaurarse, encontrándose con una resistencia nunca antes vista en la historia.

De acuerdo con Gustavo, algo similar estaría ocurriendo con otro de los grandes pilares de la modernidad: el Estado-nación democrático. Como en el caso del patriarcado, estaríamos siendo testigxs de su desmantelamiento, no en el sentido de una mera crisis institucional, sino en el de fin del fantasma lingüístico que ha significado históricamente el Estado. ¿Quién es el Estado? ¿Alguna vez alguien ha visto al “señor Estado”? ¿Son los gobernantes, la policía? Para Gustavo, siguiendo a otrxs,⁸ el Estado no es más que una construcción lingüística que dificulta la comprensión de nuestra situación política y de la lucha. La idea de Estado-nación moderno es histórica, tuvo un inicio y hoy llega a su final. Nació en 1648 con el Tratado de Westfalia, que puso fin a las guerras de religión en Europa, incluyendo la guerra de los Treinta Años. El Estado fue creado para administrar un tipo muy específico de economía, la capitalista. Hoy en día, el régimen financiero internacional hace posible que haya empresas con más capital que Estados enteros, poniendo en jaque la soberanía nacional y mandando en casa ajena, imponiendo sus requerimientos y condiciones, que los gobiernos locales no pueden rechazar debido a la diferencia de fuerzas. El Estado ha perdido lo que desde tiempos de Max Weber era una de sus características: el monopolio del uso de la fuerza. Hoy existen en México y en el mundo fuerzas armadas capaces de poner en jaque a ejércitos profesionales, o peor aún, se confunden en un lodazal que hace imposible distinguirlos.

De nuevo, la fiera es más feroz cuando se la acorrala. El Estado despliega como nunca sus brazos policiales opresores en contra

⁸ Para profundizar sobre el tema de cómo el Estado ha sido un invento, un dispositivo dirían Foucault y Agamben, para el control y el dominio, véase “Estado” (Nandy, 1996, pp. 79-93); *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (Sachs, 1996, pp. 79-93) y *La invención del Estado. Un estudio sobre su utilidad para controlar a los pueblos* (Valdés, 2010).

de manifestaciones y antagonistas, pero eso no es síntoma de su fortaleza, sino justamente de su debilidad. Hoy por hoy, la ilusión democrática de que gobiernan quienes son elegidos por el pueblo se ha diluido. Ninguna “democracia” moderna ha sido realmente democracia; de hecho, nunca se planteó así en sus inicios. Aristóteles veía la democracia como un pésimo modo de gobierno. Los padres de lo que se convirtió en Estados Unidos de América jamás plantearon una democracia, sino una república gobernada por unos cuantos. La auténtica *demo-cracia*, el gobierno de la gente por la gente misma, es algo que jamás ha interesado a las élites, ni políticas ni económicas. Si hoy cabe hablar de democracia, sería sólo de una democracia radical, como la planteada, dice Gustavo, por Douglas Lummis (2002), o de la democracia directa —según Villoro— de lxs zapatistas: la autonomía, gobernarnos a nosotrxs mismxs. No es una sorpresa, entonces, que Gustavo hablara de “proteger la autonomía de la democracia” como uno de los puntos de lucha más importantes para el siglo XXI (Esteva, 2020, pp. 253-265).

Pero, mientras el capitalismo fallece y el Estado, la democracia y el patriarcado se desmantelan volviéndose más feroces que nunca, aumentando su control y violencia, surge la pregunta: ¿qué está surgiendo? Ésta era una preocupación central para Gustavo, quien, tras analizar a fondo el final de una era que duró al menos cinco siglos (milenios en el caso del patriarcado), se preguntaba sobre el régimen que se quería imponer desde arriba.

En medio de la desesperación, el despotismo democrático y la explotación capitalista cobran más víctimas que nunca. Pero los de arriba no están seguros de qué están haciendo; ante el hundimiento tratan de salir lo mejor librados que sea posible, invirtiendo incluso en futuros viajes espaciales para colonizar otros planetas. En este contexto, existen quienes se aprovechan del estado de excepción generalizado (entendido en términos de Agamben) para saquear cuanto puedan. De ahí la imagen de zombis siendo absorbidos por vampiros y la de lxs desechables eliminadx

sistemáticamente por los poderes fácticos. La guerra contra la supervivencia consiste ya no solamente en destruir las formas vernáculas de vida, sino también a sus actores, quienes antes eran necesarios en la fábrica o en el hogar, pero ahora estorban, porque representan más bocas que alimentar. De ahí lo que Sayak Valencia llamó el *capitalismo gore* (2010).

Preguntarse seriamente por lo que vendrá nos encierra en un problema difícil de superar. Gustavo solía citar un famoso debate entre Noam Chomsky y Michel Foucault, en el que el segundo se resiste a hacer predicciones sobre el futuro de la sociedad, argumentando que todo lo que decimos del futuro está condicionado por nuestro presente. Gustavo dedicó mucho tiempo a desmantelar las grandes certezas modernas de la era que termina, para poder vislumbrar un poco de la que está naciendo. Buscó incessantemente nuevas categorías que le ayudaran a comprender el mundo real fuera de los conceptos políticos y filosóficos tradicionales que empañaban la comprensión. Se dio cuenta de que entre los escombros surgían caminos y propuestas antagónicas, luchando por abrirse camino y convertirse en la nueva hegemonía. Distintos arribas quieren tomar el control del barco e imponer sus negocios e intereses. Pero también, y esto es lo importante, está naciendo una enorme cantidad de caminos alternativos desde los distintos abajos que representan una auténtica alternativa a la era que termina y los nuevos horrores que se quieren imponer. En estas realidades y entramados comunitarios Gustavo depositó su esperanza.

Profundizando un poco en este último tema, vale la pena recalcar que Gustavo rechazó completamente el concepto de los “bienes comunes”, a raíz de que el economista Garret Hardin mal utilizó el término en su artículo seminal y equívoco, “La tragedia de los comunes”, de 1968. Asimismo, siguió siendo un fuerte crítico de la forma en que Elinor Ostrom —quien más tarde recibiría el Premio Nobel de Economía por su trabajo alrededor del concepto— habría tomado el término de los comunes de Hardin

y, al igual que su predecesor, continuaba entendiéndolo como una forma adecuada de gestionar un recurso. El compromiso de Ostrom con la economía y sus términos tradicionales y neoclásicos (como la escasez) dificulta y problematiza el concepto de los comunes, algo que en realidad surge de la organización colectiva, pero es fuente de la (re)interpretación ontológica de la realidad misma: no se puede reducir a términos económicos, como intentó hacer la señora Ostrom, según solía llamarla Gustavo.

El recuperar los *commons* o los “ámbitos comunitarios”, conforme prefería llamarlos Gustavo, es una respuesta directa a la crisis del capitalismo y a la imposibilidad de los Estados de cumplir con los ideales del desarrollo. Ante la imposibilidad de buena parte del mundo de seguir el camino del desarrollo y la industrialización a la Estados Unidos durante la etapa de la posguerra, se hizo evidente que la gente estaba reclamando aquello que había perdido durante el proceso de “encercamiento” o de acumulación originaria de los bienes comunes que formuló Marx y de la que depende el capitalismo. Las personas reclamaban lo que habían perdido y quienes habían podido conservarlos se resistían y los regeneraban. De acuerdo con Gustavo, tanto Iván Illich como Vandana Shiva lo expresaron muy bien en el *Diccionario del desarrollo* (1992), cuando introdujeron los conceptos de “recursos” y “escasez”. En ambos casos, cuando los ámbitos o entramados comunitarios se destruyen, éstos se convierten en recursos. Los recursos son claramente lo contrario de los bienes comunes, puesto que encarnan una de las características fundamentales que persisten del capitalismo: constituyen la perpetua búsqueda de nuevas fronteras de extracción y explotación, dependientes de procesos cada vez más violentos para obtenerlas, eliminando redes y entramados sociales, ecológicos, epistémicos (conocimientos) y ontológicos (mundos enteros) con el fin de producir recursos.⁹

⁹ Para una discusión más detallada del trabajo de Gustavo en relación a los entramados comunitarios y en específico al término *commons* en inglés, véase O’Donovan (2015a y 2015b).

Con todo, es en esos entramados colectivos, no definidos desde lo antes criticado sino desde la autonomía de los pueblos y de la gente, que Gustavo encontraba la esperanza de una alternativa real y radical en la disputa actual por el porvenir.

Recuperar la esperanza como fuerza social

Cuando realizamos la entrevista en la que recabamos datos para este capítulo, Gustavo nos planteó una interpelación que también fue una afirmación: “A ustedes les tocaría el fin del planeta”, refiriéndose a nuestra generación. Escribir este libro es un intento por contribuir a detener este horror; dar a conocer la vida, obra y pensamiento de alguien que vivió en carne propia todas estas transformaciones puede ayudarnos a despejar un poco el camino. Para Gustavo, la esperanza se encontraba en lo que llamó “la insurrección en curso”.

Iván Illich distinguía entre la expectativa y la esperanza. La primera opera cuando establecemos las condiciones para obtener el resultado deseado, como ocurre en los partos modernos, en que se decide fecha y hora del nacimiento e incluso las características físicas a través de la manipulación genética. En contraste, la esperanza, decía Gustavo, se asemeja al nacimiento en el pueblo zapoteco. Cuando una mujer zapoteca está embarazada, nadie le pregunta al respecto: ella está “esperando”, como todavía se dice en español. Cuando el bebé nace, no tiene un nombre de antemano, sino que se le nombra de distintas maneras hasta que reacciona positivamente a una y se queda con ese nombre. La lógica de las instituciones modernas funciona bajo la expectativa de recibir la mercancía o el servicio por el cual se está pagando, mientras que la esperanza se desplaza o se elimina por completo.

Según Illich, recuperar la esperanza como fuerza social es la condición para la supervivencia humana. ¿A qué se refiere? La esperanza, según Gustavo, y retomando la idea de Václav Havel

(1991),¹⁰ no es la convicción de que algo saldrá bien, sino la certeza de que algo tiene sentido, independientemente de cómo resulte. Esto sólo es posible si renunciamos a la expectativa, dejando de depositar toda nuestra confianza en las instituciones y los gobiernos y comenzamos a recuperar nuestra potencia personal y colectiva para vivir nuestras propias vidas, no aquella que nos quieren imponer desde arriba. Cuando dejamos de atarnos a las instituciones y buscamos la autonomía, nos unimos necesariamente con otros para crear comunidad. Ya sea que regresemos a nuestros antiguos ámbitos comunitarios que nos fueron despojados o que construyamos nuevos entramados comunitarios desde la amistad y el cariño (Gustavo subrayaba que estas palabras eran los nuevos conceptos políticos por excelencia), nos juntamos colectivamente para abrirnos a la sorpresa (otro término político por excelencia) que implica cuidar la vida.

Este “despertar”, como mencionan en ocasiones Illich y Gustavo, implica darse cuenta de golpe de la trampa en la que hemos caído como individuos. Recuperar los lazos comunitarios en sus distintos formatos para enfrentarnos al mundo siendo quienes realmente somos, nudos de redes de relaciones, representa el rostro vivo de la esperanza en nuestros tiempos. Esto es lo que están haciendo muchos grupos y colectivos a lo largo del planeta. Tienen en común un NO a todo el horror mencionado en el apartado anterior, no representan un único sí, sino una pluralidad de afirmaciones diversas. No es lo mismo la esperanza en Oaxaca que en las comunidades zapatistas de Chiapas ni en Centroamérica que en el norte ni en India que en Europa ni en la ciudad que en

¹⁰ Václav Havel (1936-2011) fue un estadista, escritor, poeta, dramaturgo y antiguo disidente checo. Havel fue el último presidente de Checoslovaquia, desde 1989 hasta su disolución el 31 de diciembre de 1992, y el primer presidente de la República Checa, de 1993 a 2003. Fue el primer presidente elegido democráticamente de ambos países tras la caída del comunismo. Como escritor de literatura checa, es conocido por sus obras de teatro, ensayos y memorias. En el prefacio a la edición turca de *Conversaciones con don Durito. Historias del zapatismo y el neoliberalismo* (2007), Gustavo hace una magnífica reflexión sobre la definición de la esperanza en Havel y en el zapatismo.

el campo, y así sucesivamente. No existe un programa general, una nueva internacional que unifique las luchas bajo un mismo estandarte y un único comité central.

La insurrección en curso de la que habla Gustavo se mueve de forma diferente a las luchas tradicionales que apelaban a tomar el Estado para imponer un nuevo gobierno. Comienza con la verbalización de la vida, abandonado la sustantivación. Cuando hablamos de “salud” o de “escuela”, nos referimos a instituciones que deberían ofrecernos un servicio. Si este servicio no es bueno, exigimos a quien corresponda, pero no se nos ocurre que en realidad son ámbitos de nuestra propia autonomía comunitaria. Hablar de sanar y de aprender, por otro lado, significa que podemos hacernos cargo de nuestra vida, gozándola en nuestras condiciones y escalas reales y compartidas. Conforme vamos ganando autonomía en cada una de las esferas cotidianas, desmantelamos las lógicas de la escasez, del individualismo y de la dependencia institucional, al mismo tiempo que abrimos nuevos caminos y alternativas. Es de este modo como el pluralismo radical expuesto más arriba cobra realidad concreta: el NO común seguido de la pluralidad de síes, el mundo donde caben muchos mundos del zapatismo.

Todo esto no se trata sólo de análisis teóricos de Gustavo, sino de constataciones prácticas en su caminar con distintos movimientos y pueblos. Como lo expresamos en su momento, él no pretendía *pro-mover* nada. Promover significa mover al otro hacia donde considero que hay que ir, ya sea porque interpreto que la otra persona no se mueve o que va en dirección equivocada. Con-mover, en cambio, implica moverse con, en colectivo. Gustavo solía hablar de contagio o inspiración. En ese sentido, comenzó un importante proyecto junto con su amigo Arturo Escobar,¹¹ al cual nombraron Crianza Mutua, pensando en la sabi-

¹¹ Arturo Escobar (1952) es un antropólogo colombiano que estudió con Michel Foucault y fue colaborador de Iván Illich. Durante muchos años fue profesor en la Universidad de Carolina del Norte, sin dejar nunca su relación con América Latina.

duría de los pueblos andinos, que habla de cómo todos los seres se crían mutuamente. Crianza Mutua inició como un esfuerzo por localizar y tejer a distintos grupos que ya estuvieran viviendo otro mundo desde un paradigma diferente, más allá del patriarcado, del Estado-nación, de la democracia, del capitalismo, etc. Se trata de grupos pequeños pero firmes y arraigados en lo que hacen en la práctica, no sólo en el papel. Si bien es difícil que vivan la totalidad de sus principios, lo que busca Crianza Mutua es justo eso, criarse mutuamente para aprender. De tal modo, si un grupo en Colombia ha logrado la autonomía alimentaria pero quizá no ha explorado modos de organización no jerárquicos, puede aprender de un grupo mexicano que sí lo ha hecho y, a su vez, éste puede aprender sobre autonomía alimentaria del grupo colombiano.

Pronto el proyecto comenzó a tener eco y se dieron cuenta de que existía algo similar en la India, con el nombre de Vikalp Sangam. Ambas iniciativas —junto con otras— entraron en contacto y crearon el Tejido Global de Alternativas (Global Tapestry of Alternatives o GTA),¹² un esfuerzo internacional que busca unir fuerzas bajo la misma lógica de tejer distintas alternativas que van surgiendo y representan un mundo nuevo. Desde su inicio, Gustavo fue un pilar importante en la formación y continuidad de GTA. Éste, aunado a otros procesos como el de Otros Horizontes políticos, citado más arriba, significaban para él una importante esperanza en la construcción de una auténtica alternativa. Se negaba a ser futurista, tanto para brindar alguna “esperanza” tranquilizadora como para enrolarse en los erotismos apocalípticos tan de moda hoy en día. Su optimismo era pesimista, nacía de

Formó parte del Grupo modernidad/colonialidad junto con Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Walter Dignolo y otros. Es autor de numerosos artículos y libros, entre los que destacan: *Sentipensar con la tierra* (2014), *La invención del desarrollo* (2014) y *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal* (2016).

¹² Véase Tejido Global de Alternativas, disponible en: <https://globaltapestryofalternatives.org/index> [consulta: 25 de julio, 2023].

organizar el pesimismo en tejidos de resistencia y re-existencia, como se dice en Sudamérica.

La esperanza de Gustavo Esteva también es la nuestra, la que intentamos plasmar con este libro: la organización de las personas que, desde distintas esferas de la vida cotidiana, se organizan para vivir el mundo nuevo, más allá del capitalismo, del patriarcado, del Estado-nación, de la democracia y cualquier otra certeza ilusoria proveniente de una concepción del mundo que nos está matando. En ella retoña un nuevo mundo plural en el que sí podemos vivir.

Epílogo

En la encrucijada histórica y civilizatoria en la que nos encontramos, la cual no sería exagerado catalogar de colapso o de *fin de una era*, se vuelve imprescindible la inspiración para caminar a tientas, aunque a oscuras, en medio de la incertidumbre y lo que sea que encontremos en el camino. Rescatar la vida y obra de alguien como Gustavo Esteva no se ha de traducir en un esfuerzo por instaurar una escuela de pensamiento alrededor de sus ideas ni mucho menos en consagrar un culto a un nuevo gurú o figura. Lo que buscamos fue compartir el testimonio de alguien que se tomó en serio, no sólo a nivel intelectual sino también vivencial, la impronta de construir un mundo nuevo.

Como advertimos en la introducción, la nuestra no fue la labor de biógrafos, tampoco la de investigadores. Nuestro oficio de redacción fue el de amigos que querían conocer más a fondo a quien tanto aportó a nuestra comprensión actual de las cosas. Lo que nos con-movió a escribir este libro fue nuestra amistad con Gustavo, pero también el comprender esta amistad como un

concepto de transformación radical de la realidad, como la capacidad para “recuperar el umbral, la mesa, la paciencia, la escucha, y a partir de ahí generar semilleros para el renacimiento de la comunidad” (Esteva, 2022, p. 278). En ese sentido, la amistad tejida entre los autores de este libro, antes, durante y después de su redacción, es un pequeño ejemplo de los frutos que estos umbrales proporcionales y encarnados pueden brindarnos. Así, creemos que hemos presentado un texto que logra reflejar con suficiente profundidad y fidelidad la vida, obra y pensamiento de Gustavo Esteva. Caminar de su mano a partir de nuestra amistad con él y de las entrevistas que le hicimos durante su último año de vida, nos brindó las bases para elaborar la estructura del libro y buena parte del contenido. No podemos dejar fuera las muchas horas, repartidas durante varios años, revisando y estudiando sus textos distribuidos en muy diversas instancias ni sus conferencias y participaciones en distintos espacios.

Reconocemos que una de las principales dificultades a la hora de aproximarse al pensamiento de Gustavo Esteva es precisamente la variedad, cantidad y dispersión de su obra, pero confiamos en que este libro brinde una guía lo suficientemente clara para quienes quieran conocer a Gustavo por primera vez y para los que deseen profundizar en sus cuestionamientos e interpelaciones.

Gustavo aportó a distintas esferas y luchas a lo largo de su vida, desde la comunicación hasta el zapatismo, desde la planeación, la lucha campesina y la crítica al desarrollo hasta la interculturalidad, la metodología de investigación y los aprendizajes alternativos. Es posible que sus escritos adquieran aún más relevancia en los años venideros, a medida que asumamos la transición que vivimos entre una era que termina y lo que sea que se esté asomando en el horizonte.

Por nuestra parte, extrañamos sus columnas, pero aún más extrañamos escucharle en nuestros seminarios/semilleros, a los que llegábamos con dudas acumuladas, preguntas por responder y un montón de ideas que a veces nos costaba trabajo descifrar

y entretejer en una lógica coherente. Extrañamos escuchar sus comentarios con su característica claridad reflexiva. Incluso extrañamos los intercambios por correo electrónico, mediante los cuales en algunas ocasiones nos atrevimos a molestarle con inquietudes personales. Extrañamos los diálogos sobre Illich, sobre la comida, sobre el estómago y lo que comenzamos a discutir sobre la energía, en particular las posibilidades de la autonomía mediante la generación de energía, o lo que dejamos en el tintero respecto a la incertidumbre radical y la pregunta de en qué creen los que no creen y cómo llegamos a creer en lo que creemos.

Este libro también puede leerse como un homenaje, un *in memoriam*, un modo de trabajar nuestro duelo proveniente del hueco —y la esperanza— que dejaste, querido Gustavo, con tu partida.

Referencias

- Aguilar Gil, Yásnaya Elena, “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía”, en H. Beck y R. Lemus (eds.), *Ideas radicales para México*, Biblioteca Nueva, México: 2018, pp. 137-158.
- Anderson B., Kevin, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, The University of Chicago Press, Chicago. 2010.
- Barkin, David y Gustavo Esteva, *Inflación y democracia. El caso de México*, Siglo XXI, México, 1979.
- Bielawski, Maciej, *Panikkar. Una biografía*, Fragmenta, Barcelona, 2014.
- Castro-Gómez, Santiago, “(Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge”, en M. Moroña, E. Dussel y C. A. Jaureguí (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, Duke University Press, Durham, N. C., 2008, pp. 259-281.
- Cayley, David. *Ivan Illich. An Intellectual Journey*, The Pennsylvania State University Press Pensilvania, 2021.
- Esteva, Gustavo, *El Estado y la Comunicación*, Nueva Política, México, 1979.
- _____, *Economía y enajenación*, Universidad Veracruzana, 1980a.
- Esteva, Gustavo, *La batalla por el México rural*, Siglo XXI, México: 1980b.
- _____, *Mitos de la inflación... y otros*, El Día, México, 1982.

- Esteva, Gustavo, "Development: metaphor, myth, threat", *Development: Seeds of Change*, 3, 1985, pp. 78-79.
- _____, "Desarrollo", *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Lima, 1996.
- _____, "Embracing the Otherness of the Other", *City*, vol. 5, núm. 3, noviembre de 2001.
- _____, "Universidad de la Tierra (Unitierra), the freedom to learn", en S. Pimparé y C. Salzano (eds.), *Emerging and re-emerging learning communities: Old wisdoms and new initiatives from around the world*, UNESCO, París, 2006, pp. 12-16.
- _____, "Preface to the Turkish edition", en Subcomandante Marcos, *Conversations with Durito: Stories of the Zapatistas and Neoliberalism*, Autonomedia, Nueva York, 2007, pp. 6-11.
- _____, "Volver a la Mesa", en PRATEC (comp.), *Volver a la mesa. Soberanía alimentaria y cultura de la comida en la América profunda*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC), Lima, 2008, pp. 9-40.
- _____, *Repensar el mundo con Iván Illich*, La casa del mago, Guadalajara, 2012.
- _____, "La insurrección en curso", en R. Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM, México, 2013.
- _____, "Time to enclose the enclosures with Marx and Ivan Illich", *The International Journal of Illich Studies*, vol. 4, núm. 1, 2015, pp. 70-96.
- _____, "El camino hacia el diálogo de vivires", en Stefano Sartorello (coord.), *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común*, Universidad Iberoamericana, México, 2019a, pp. 133-168.
- _____, "Post scriptum", en I. Illich, *Los ríos al norte del futuro*, Aliosventos, México, 2019b.
- _____, "Protegiendo la autonomía de la democracia", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vo. 25, núm. 9, 2020, pp. 253-265.
- _____, *Hacia una nueva era*, Clacso y Cátedra Jorge Alonso, San Cristóbal de Las Casas, Cooperativa Editorial Retos, Buenos Aires y Guadalajara 2021.

- Esteva, Gustavo, “La insurrección en curso”, *La Jornada*, 8 de marzo de 2021. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2021/03/08/opinion/020a2pol> [consulta: 25 de julio, 2023].
- , *Gustavo Esteva. A Critique of Development and other essays*, Routledge, Londres, 2022.
- Esteva, Gustavo *et al.*, *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*, Palgrave MacMillan, Houndmills, 2011.
- Esteva, Gustavo, Diana Itzu e Irene Ragazzini, “Mandar obedeciendo en territorio zapatista”, *ALAI América Latina en Movimiento*, núm. 497, 2014, pp. 29-31.
- Esteva, Gustavo, Salvatore Babones y Philipp Babcicky, *The future of development. A radical manifesto*, Policy Press, Bristol, 2013.
- Esteva, Gustavo y Arturo Escobar, “Post-Development @ 25: on ‘being stuck’ and moving forward, sideways, backward and otherwise”, *Third World Quarterly*, vol. 38, núm. 12, 2017, pp. 2559-2572.
- EZLN, “Sexta parte: una montaña en Alta Mar”, 10 de noviembre de 2020. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/> [consulta: 25 de julio, 2023].
- Foucault, Michel, *Society must be defended. Lectures at the Collège de France, 1975-76*, Picado, Nueva York, 2003.
- Fraser, Nancy, “Behind Marx’s Hidden Abode”, *New Left Review*, núm. 86, 2014, pp. 55-72.
- , “Climates of Capital. For a Trans-Environmental Eco-socialism. Debating Green Strategy”, *New Left Review*, núm. 127, 2021, pp. 94-127.
- Fraser, Nancy y Raquel Jaeggi, *Capitalism. A conversation in critical theory*, Polity Press, Cambridge, UK y Medford, MA, 2018.
- Galeano, Eduardo, *Patatas arriba: escuela del mundo al revés*, Siglo XXI, México, 1998.
- González Gómez, Alberto Elías, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva”, *Revista de Ciencias y Humanidades*, vol. IX, núm. 9, julio-diciembre de 2019, pp. 131-132.

- González Gómez, Alberto Elías, *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*, Culagos, Guadalajara, 2021.
- González Gómez, Elías y Gustavo Esteva, “Liberándonos de la abstracción, volviendo a la vida real. Gustavo Esteva y las luchas sociales”, *Youtube* (Amanecer blog mística), 2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=nCvhFrBR8XM&t=1s> [consulta: 25 de julio, 2023].
- González Gómez, Elías y Carlos Tornel, “Bajo el volcán: Convivencialidad y comunalidad desde Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna”, *Epikieia. Revista del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Iberoamericana León*, núm. 44, primavera de 2022. Disponible en: <https://epikieia.iberoleon.mx/numeros/44/bajo-el-volcan-convivencialidad-y-comunalidad.pdf> [consulta: 25 de julio, 2023].
- Havel, Václav, *Disturbing the Peace. A Conversation with Karel Huizdala*. Vintage, Nueva York, 1991.
- Harvey, David, *Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Illich, Iván, “El trabajo fantasma”, en *Obras Reunidas vol. 1*, FCE, México, 2006.
- _____, *Obras Reunidas vol 1. Herramientas de la Convivialidad*, FCE, México, 2006.
- _____, *Los ríos al norte del futuro. Conversaciones con David Cayley*, Aliosventos, México, 2019.
- Jappe, Anselm, *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*, Pepitas de calabaza, La Rioja, 2019.
- _____, “Fetishism and narcissism – the base of capitalism?”, *Estudios de Filosofía*, núm. 62, 2020, pp. 165-173.
- Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, Plaza y Valdés, México, 2008.
- Lummis, Douglas, *Democracia radical*, Siglo XXI, México, 2002.
- Madrid, Jaen, “Universidad de la Tierra: una alternativa orgánica a la educación en México”, *Más de MX*, 2016. Disponible en: <https://>

- masdemx.com/2016/04/universidad-de-la-tierra-una-alternativa-organica-a-la-educacion-en-México/ [consulta: 25 de julio, 2023].
- Marcos Tueme, Sylvia, Armando Villegas Contreras y Alberto Elías González Gómez (comps.), *Más allá de los sistemas. El pensamiento de Jean Robert con Iván Illich*, UAEM, Cuernavaca, en prensa.
- Marx, Karl, *El capital vol.1*, Siglo XXI Editores, México, 1975.
- , *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Penguin Books/New Left Review, 1973.
- Morozov, Evgeny, “Critique of Techno-Feudal Reason”, *New Left Review*, núms. 133/134, 2022, pp. 89-126.
- Nandy, Ashish, “Estado”, en S. Wolfgang (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Zed Books, Londres, 1996, pp. 79-93.
- O’Donovan, Orla, “Conversing on the commons: an interview with Gustavo Esteva-part 1”, *Community Development Journal*, vol. 50, núm. 3, 2015a, pp. 529-534.
- , “Conversing on the commons: an interview with Gustavo Esteva-part 2”, *Community Development Journal*, vol. 50, núm. 4, 2015b, pp. 742-752.
- Ornelas, Raúl (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM, México, 2013.
- Orwell, George, *The Road to the Wigan Pier*, Harcourt, Brace, Nueva York, 1958.
- Otros horizontes políticos, *Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia. 2017*, Ediciones Unitierra, Oaxaca, 2021.
- , *Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia. 2017-2019*, Ediciones Unitierra, Oaxaca, 2021.
- , *Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia. 2018*, Ediciones Unitierra, Oaxaca, 2021.
- , *Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia. 2019*, Ediciones Unitierra, Oaxaca, 2021.

- Otros horizontes políticos, *Más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia*. 2020, Ediciones Unitierra, Oaxaca, 2021.
- Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.
- _____, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Península/Atalaya, Barcelona, 2001.
- _____, *Obras Completas, Tomo I. Mística y Espiritualidad, Vol. 1. Mística, plenitud de Vida*, Herder, Barcelona, 2015.
- Pradella, Lucia, “Marx and the Global South: Connecting History and Value theory”. *Sociology*, vol. 51, núm. 1, 2017, pp.146-161.
- Robert, Jean, *La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío*, Itaca, México, 2022.
- Robert, Jean y Gustavo Esteva, “Iván Illich en México. Conversación de Jean Robert con Gustavo Esteva”, *Ixtus. Espíritu y Cultura*, año VII, núm. 28, 2000, pp. 13-26.
- Sachs, Wolfgang (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Lima, 1996.
- _____, “Forward: the development dictionary revisited”, en Kothari et.al. (eds.), *Pluriverse: a Post-development dictionary*, Tulika Books-Authors Up-front, Nueva Delhi, 2019, pp. xi-xvi.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI/Clacso, México, 2009.
- Shanin, Teodor, *Late Marx and the Russian Road*, Monthly Review Press, Nueva York, 1982.
- _____, “Un hombre para todos los tiempos”, en G. Esteva (coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich*, Casa del Mago, Guadalajara, 2012.
- Subcomandante Marcos, “Ni el centro ni la periferia. Parte I. Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría”, *Enlace Zapatista*, 13 de diciembre de 2007, Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/> [consulta: 25 de julio, 2023].

- Tornel, Carlos y Elías González Gómez, “¿Comunalizando a Marx? La aportación de lo común y lo convivial desde Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna”, *Desinformémonos*, 5 de noviembre de 2022. Disponible en: <https://desinformemonos.org/comunalizando-a-marx-la-aportacion-de-lo-comun-y-lo-convivial-desde-gustavo-esteva-y-jaime-martinez-luna/> [consulta: 25 de julio, 2023].
- Vachon, Robert, *Guswenta o el imperativo intercultural*, Intercultural Institute of Montreal, Montreal, 1993.
- _____, “L'étude du pluralism juridique: une approche diatopique et dialogale” [The Study of Legal Pluralism: A Diatopic and Dialoged Approach], *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 22, núm. 29, 1990, pp. 163-173.
- Valdés, Clemente, *La invención del Estado. Un estudio sobre su utilidad para controlar a los pueblos*, Ediciones Coyoacán, México, 2010.
- Valencia, Sayak, *Capitalismo gore*, Melusina, Barcelona, 2010.
- Werlhof, Claudia von (ed.), *There is an Alternative. Subsistence and Worldwide Resistance to Corporate Globalization*, Zed Books, Londres, 2001.
- Zaldívar, Jon Igelmo, “La Universidad de la Tierra en México. Una propuesta de aprendizaje convivencial”, en J. L. Hernández Huerta, L. Sánchez Blanco e I. Pérez Miranda (coords.), *Temas y perspectivas sobre educación. La infancia ayer y hoy*, vol. I, Globalia, Salamanca, 2009, pp. 285-298.
- Zibechi, Raúl, *Genealogía de la revuelta argentina: la sociedad en movimiento*, Letra Libre, La Plata, 2003.

Apéndice

Principales publicaciones de Gustavo Esteva

Libros

Autor o coautor

- Esteva, Gustavo (1967). *Proposiciones para un programa de relaciones humanas en la administración pública mexicana*. México: Edición del autor.
- _____ (1979). *El Estado y la comunicación*. México: Nueva Política.
- _____ (1979). *Comunidad, desarrollo y comunicación social*. México: DIF.
- _____ (1980). *Economía y enajenación*. México: Universidad Veracruzana.
- _____ (1980). *La batalla en el México rural*. México: Siglo XXI.
- _____ (1981). *Mitos de la inflación...y otros*. México: El Día.
- _____ (1983). *The struggle for rural México*. South Hadley, Mass: Bergin & Garvey Publishers.
- _____ (1991). *Fiesta, jenseit von Entwicklung, Hilfe und Politik*. Frankfurt: Brandes & Apsel/Sudwind.
- _____ (1993). *A new source of hope: the margins*. Montreal: Interculture.
- _____ (1994). *Crónica del fin de una era*. México: Editorial Posada.
- _____ (2003). *Sin maíz no hay país: páginas de una exposición*. México: Museo Nacional de Culturas Populares.

- Esteva, Gustavo (2004). *Celebration of Zapatismo*. Penang: Multiversity & Citizens Internacional.
- _____ (2005). *Zapatismo'Nun Kutlanisi*, en *Kaldıraç* 56.
- _____ (2005). Celebration of Zapatismo. *Humboldt Journal of Social Relations*. Vol. 29: 1.
- _____ (2005). *Elogio dello Zapatismo*, edición ampliada y revisada, Pisa: Lucca Libri, per Fondazioni Neno Zanchetta.
- _____ (2006). *Celebration of Zapatismo*, edición ampliada y revisada, Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
- _____ (2008). *The Oaxaca Commune and México's Autonomous Movements*. Oaxaca: Ediciones¡Basta!
- _____ (2008). *La commune di Oaxaca: Cronaca di un movimento annunciato*. Roma: Fondazione Neno Zanchetta/Carta.
- _____ (2012). *La Convivialidad y los ámbitos de comunidad: Claves del Mundo Nuevo*. Oaxaca: El Rebozo/Palapa Editorial.
- _____ (2012). *Antistasis: Línsurrezione in corso*. Trieste: Asterios Editore.
- _____ (2013). *Sensa insegnanti. Descolarizzare il modo*. Trieste: Asterios Editore.
- _____ (2013). *Crisi sociale e alternative dal basso: difesa del territorio, beni cimini, convivialità*. Roma: Voci de Abya Yala.
- _____ (2013). *Nuevas formas de la revolución*. San Cristóbal de Las Casas: Cideci/Unitierra Chiapas.
- _____ (2013). *Salir del callejón: Más allá del capitalismo y del patriarcado*. Oaxaca: El Rebozo/Palapa Editorial.
- _____ (2013). *Nuevas formas de la revolución. Notas para pensar las luchas del EZLN y de la APPO*. Oaxaca: El Rebozo/Palapa Editorial.
- _____ (2021). *Hacia una nueva era*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas: Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso/Universidad de Guadalajara, 2021.
- _____ (2022). *Gustavo Esteva: A Critique of Development and Other Essays*. Nueva York: Routledge.

- Esteva, Gustavo; Barkin, David (1979). *Inflación y democracia: el caso de México*. México: Siglo XXI.
- Esteva, Gustavo; Barkin, David (2005). *Zapatista Deneyimi ve Meksika'da Degisim*. Estambul: Kaldıraç.
- Esteva, Gustavo; Austin, J. E. (1987). *Food policy in México*. Ithaca: Cornell University Press.
- Esteva, Gustavo; Rist, Gilbert; Rahnema, Majid (1992). *Le nord perdu: repères pour l'après-développement*. Lausanne: Editions d'en Bas.
- Esteva, Gustavo; Sachs, Wolfgang (1996). *Des ruines du développement*. Montreal: Les éditions écosociété.
- Esteva, Gustavo; Prakash, M. S. (1998). *Grassroots postmodernism: re-making the soil of cultures*. Londres y Nueva York: Zed Books.
- _____ (1998). *Escaping education: learning as living at the grassroots*, con Madhu S. Prakash. Nueva York: Lang. (Publicado también en Japón, en japonés.)
- Esteva, Gustavo; Babones, Salvatore; Babicky, Phillip (2013). *The Future of Development: A Radical Manifesto*. Bristol: Policy Press.

Editor o coordinador

- Barkin, David; Prieto, Ayari; Esteva, Gustavo (Coords.) (1983). *Por una nueva política alimentaria*. México: Opción/Sociedad Mexicana de Planificación.
- Esteva, Gustavo (Ed.) (1963). *La integración económica latinoamericana*. México: Banco Nacional de Comercio Exterior.
- _____ (Ed.) (1964). *Guía de la ciudad de México*. México: Banco Nacional de Comercio Exterior.
- _____ (Ed.) (1964). *Seis años de comercio exterior de México*. México: Banco Nacional de Comercio Exterior.
- _____ (Ed.) (1964). *Principales exportaciones de México*. México: Banco Nacional de Comercio Exterior.
- _____ (Ed.) (1964). *Misión a Europa*. México: Banco Nacional Comercio Exterior.

- Esteva, Gustavo (Ed.) (1964). *Misión a Oriente*. México: Banco Nacional Comercio Exterior.
- _____ (Ed.) (1964). *Misión a ALALC*. México: Banco Nacional Comercio Exterior.
- _____ (Ed.) (1964). *Misión a Centroamérica*. México: Banco Nacional Comercio Exterior.
- _____ (Ed.) (1965). *Comercio de manufacturas y semimanufacturas*. México: Banco Nacional Comercio Exterior.
- _____ (Ed.) (1965). *Planeación y desarrollo económico: Textos seleccionados*. México: Secretaría de la Presidencia.
- _____ (Ed.) (1976). *Memoria del Primer Encuentro Sobre Comunicación Rural*. México: Central de Comunicación.
- _____ (Co-ed.) (1988). *Tequio por Chimalapas*. Oaxaca: Vocalía Ejecutiva de los Chimalapas.
- _____ (Co-ed.) (1994). *La lucha por Chimalapas, 1987-1992: una experiencia de concertación*. Oaxaca: Espacitos/INSO/Opción.
- _____ (Co-ed.) (1994). *The Struggle for the Chimalapas, 1987-1992*. Oaxaca: Espacitos/INSO/Opción.
- _____ (1999). *Un proyecto para México desde la sociedad civil*. México: Opciones Conviviales de México.
- _____ (2000). *Un proyecto para Oaxaca desde la sociedad civil*. Oaxaca: Grupo Opciones de Oaxaca.
- _____ (Coord.). *Repensar el mundo con Iván Illich*. Oaxaca: El Rebozo. [Escriben: Berry, W.; Pruiksma, T.; Sbert, J.M.; Burkhart, E.; Escobar, A.; Rengifo, G.; Herrera, R.V.; Ishishawa, J; Zanchetta, A.; Kaller-Dietrich, M.; Robert, J.; Shanin, T.; Marcos, S.]
- _____ (Coord.) (2012). *Repensar el mundo con Iván Illich*. Guadalajara: La Casa del Mago.
- _____ (Ed.) (2012). *Ripensare il mondo con Ivan Illich*. Guadalajara: La Casa del Mago.
- Esteva, Gustavo; Dietrich, Wolfgang; Echavarría, Josefina; Ingruber, Daniela; Koppensteiner, Norbert (2011). *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*. Houndmills: Palgrave McMillan.

- Esteva, Gustavo; Marielle, Catherine (Coords.) (2003). *Sin maíz no hay país*. México: Conaculta.
- Esteva, Gustavo; Nasser, Guillermo; Vidali, Carlos (Coords.) (1967). *Historia y futuro de la economía Latinoamericana*. México: Editora Comercio Mundial.
- Esteva, Gustavo; Zanchetta, Aldo (Eds.) (2021). *Transitare le Pandemie con Ivan Illich*. Riola: Museodei by Hermatena. [Escriben: Cayley, David; Milana, Fabio; Sajay, Samuel.]
- Instituto Nacional de Educación para Adultos; Esteva, Gustavo (Eds.) (1984). *Proyecto de necesidades de educación, capacitación y adiestramiento de los sectores marginados urbano y rural*. México: INEA.

Capítulos de libros y monografías

- Esteva, Gustavo (1971). “El mito de la planeación económica mexicana”. En *Cuestiones Económicas Nacionales*. México: Banco Nacional de Comercio Exterior.
- _____ (1974). “Autosuficiencia y reorganización de la producción, claves de la estrategia agropecuaria tomo I”. En *Memoria del Primer Congreso Nacional de Economistas*. México: Colegio Nacional de Economistas.
- _____ (1975). “Los obreros y la inflación: fórmulas de respuesta”. En *Memoria de la Reunión Nacional para la Reforma Económica*. México: CTM.
- _____ (1975). “Problemas del financiamiento no institucional al sector agropecuario”. En Restrepo F, Iván (Coord.). *Política de crédito para el sector agropecuario*. México: Editorial Campesina.
- _____ (1975). “Nuevas formas de organización del trabajo en las comunidades rurales en el contexto de la producción de alimentos básicos”. En Restrepo F, Iván (Coord.). *Los problemas de la organización campesina*. México: Editorial Campesina.
- _____ (1976). “Cambios en los mecanismos de financiamiento” y “Transformación en etapas sucesivas”. En Restrepo, Iván, y Villareal, Rogelio (Eds.). *Los campesinos, ¿para qué organizarlos?* México: Centro de Ecodesarrollo.

- Esteva, Gustavo (1976). "Objetivos del encuentro y sus resultados". En *Memoria del Primer Encuentro sobre Comunicación Rural*. México: Cecomsa.
- _____ (1977). "Una opción campesina para el desarrollo nacional". En *Financiamiento e inversión para el desarrollo (Memoria del Segundo Congreso Nacional de Economistas)*. México: Colegio Nacional de Economistas.
- _____ (1978). "Lo indígena y lo campesino: supervivencia del pasado o simiente de proyecto futuro". En *INI, 30 años después*. México: México Indígena.
- _____ (1979). "La difusión cultural en las universidades y la información social". Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- _____ (1979). "Definir nuestro campo de batalla". México: Cenapro.
- _____ (1979). "La experiencia de la intervención estatal reguladora en la comercialización agropecuaria, de 1970 a 1976" y "Comentario a Siete tesis anticampesinas de Ernest Feder". En Ursula Oswald (Ed.), *Mercado y Dependencia*. México: Nueva Imagen/CISINAH.
- _____ (1979). "¿Y si el problema se encuentra en otro lugar?". En Nora Lustig (Ed.), *Panorama y perspectivas de la economía mexicana*. México: El Colegio de México.
- _____ (1979). *The future of rural México*. Milwaukee: The American Friends Service Committee.
- _____ (1979). "Una visión del campo". En *Memoria de la Reunión Nacional para el Desarrollo Rural*. México: CTM.
- _____ (1980). "Lo indígena y lo campesino: supervivencia del pasado o simiente de proyecto futuro". México: Ensayos Copider.
- _____ (1980). "La economía campesina actual como opción de desarrollo, una noción, un proyecto de investigación y un programa de acción de desarrollo". México: Ensayos Copider.
- _____ (1980). "Los campesinos; sujetos del desarrollo agroindustrial". México: Ensayos Copider.
- _____ (1980). "Los efectos de la transnacionalización de la producción en la economía mexicana". En Barkin, D., Esteva, G. et al (Eds.), *Las relaciones México-Estados Unidos*. México: Nueva Imagen.

- Esteva, Gustavo (1980). *Las transnacionales y el taco*. México: Ensayos Copider.
- _____ (1980). *¿Y si los campesinos existen?* México: Ensayos Copider.
- _____ (1980). *Movimientos campesinos y política nacional*. México: Ensayos Copider.
- _____ (1981). “Los tradifos o el fin de la marginación”. En *Lecturas de l trimestre económico*, 41. México: FCE.
- _____ (1981). “México: en busca de opciones de comunicación social”. En Simpson, Máximo (Ed.). *Comunicación alternativa y cambio social*. México: UNAM.
- _____ (1981). “La política nacional de comunicación social en México”. En *Políticas y sistemas nacionales de comunicación social*. México: Coordinación General de Comunicación de la Presidencia de la República.
- _____ (1982). “Las transnacionales y el taco”. En Echeverría Zuno, Rodolfo (Coord.). *Transnacionales, agricultura y alimentación*. México: Colegio Nacional de Economistas/Nueva Imagen.
- _____ (1982). “Promover la vía campesina”. En *En Defensa del Ejido*. México: CEESTEM.
- _____ (1983). “Políticas de Comercio y Coyuntura Nacional”. En Menéndez, Iván (Coord.). *Inflación, devaluación y desarrollo rural en México*. México: Nueva Imagen.
- _____ (1983). “La juventud no es un tesoro y mucho menos divino”. En *Juventud y desarrollo en el México de hoy*. México: SEP/CREA.
- _____ (1983). “La invención cotidiana de la dignidad”. En Lama, Guillermina de la, viuda. De Zevada, Ricardo J. *Zevada visto por sus Amigos*. México: Edición Privada.
- _____ (1984). *The State-owned Enterprises and the ‘Social Sector’: The Other Invisible Hand*. Boston: Harvard University Press.
- _____ (1984). *Un modelo político y económico alternativo para la región*. San José de Costa Rica: SIAP/CSUCA.
- _____ (1984). “Capacitación para el desarrollo vernáculo y ciudadanía”. En *La capacitación en el medio rural*. México: Cideri.

- Esteva, Gustavo (1985). "Comer o comernos". En Carvajal Moreno, Raúl y Vergara Cabrera, José Manuel (Eds.). *La alimentación del futuro*. México: UNAM.
- _____ (1985). "Presentación". En Cleaver, Harry. *Una lectura política de El capital*. México: FCE.
- _____ (1985). "Papel y potencialidad de la forma cooperativa en la organización campesina". En *Memoria del taller sobre posibilidades del cooperativismo rural en México*. México: Fundación Friedrich Naumann/Copider/FOSOC.
- _____ (1985). "Los campesinos ante la crisis: la nueva cuestión agraria". En Dávila, Roberto (Ed.), *México: una economía en transición*, vol III. México: Limusa.
- _____ (1985). "Dejar atrás el industrialismo". En *La Confederación Nacional Campesina en la renovación nacional*. México: CNC.
- _____ (1985). *El desarrollo, metáfora, mito, amenaza*. México: Tecnopolítica.
- _____ (1986). "En la hora del encuentro". En Aguilar Zinzer, Adolfo, Morales, Cesáreo, y Peña, Rodolfo (Eds.), *Aún tiembla. Sociedad política y cambio social: el terremoto del 19 septiembre de 1985*. México: Grijalbo.
- _____ (1987). "La recuperación de nuestros sueños". En *Memoria de la Primera Reunión Nacional sobre Alimentación, Salud y Productividad de los Trabajadores*. México: CTM.
- _____ (1987). "Development as a threat: the struggle for rural México". En Shanin, Teodor (Ed.). *Peasants and peasant societies*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____ (1987). "Regenerating people's space". En H. Mendlovitz, Saúl (Ed.). *Towards a just world peace*. Londres: Butterworths.
- _____ (1988). "Vivir y sobrevivir". En Zepeda Patterson, Jorge (Ed.). *Las sociedades rurales de hoy*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Conacyt.
- _____ (1988). "Comentarios preliminares". En Palafox García, Fidel. *Manual del Campesino*. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala.

- Esteva, Gustavo. (1988). *Conasupo* 88. México: PADEP/INAP.
- _____ (1988). *¿Seguimos planeando?* México: PADEP/INAP.
- _____ (1988). *Crecer o no crecer, he ahí el problema*. México: PADEP/INAP.
- _____ (1988). *La medición de resultados*. México: PADEP/INAP.
- _____ (1988). *Todo tiene límite*. México: PADEP/INAP.
- _____ (1988). *Los aires de la incomunicación*. México: PADEP/INAP.
- _____ (1988). *Conasupo. México*. México: PADEP/INAP.
- _____ (1988). *La historia de Central de Comunicación*. México: PADEP/INAP.
- _____ (1988). *La comunicación pública en México*. México: PADEP/INAP.
- _____ (1988). "Presentación". En Illich, Iván. *Alternativas II*. México: Joaquín Mortiz.
- _____ (1989). "Alternatives to Economics". En *Macroeconomics 89'90*. Connecticut: The Dushkin Publishing Group.
- _____ (1990). "Vieraanvaraisuutta ja solidaarisuutta etsimässä-avun ja kansalaisjärjestöjen tuolla puolen". En Laitinen, Hanna *et al.* (Eds.), *Mitä kehitysavun jälkeen*. Helsinki: Kehitysyhteistyön Palvelukeskus.
- _____ (1991). "Development". En Sachs, Wolfgang (Ed.). *The Development Dictionary: A Guide of Knowledge as Power*. Londres: Zed Books.
- _____ (1993). "On Behalf of People's Dignity: An Argument for Resisting the Idea of Being Developed". En Nielsen, Camilla, y Rathcolb, Oliver (Eds.), *From Cancun to Vienna. International Development in a New World*. Viena: The Bruno Kreisky Forum for International Dialogue.
- _____ (1994). "Just say no - enough". En *Civil society and sustainable livelihoods - workshop report*. Roma: SID.
- _____ (1994). "La construcción comunitaria: mas allá del desarrollo sustentable". En Jiménez, Lucero (Coord.). *Desarrollo sustentable y participación comunitaria*. México: CRIM/UNAM.

- Esteva, Gustavo (1994). "Introducción", "Agua", "Energía", "Desechos", "Alimentos", "Habitación" y "Conservación del entorno". En *Manual de técnicas de defensa ecológica*. Oaxaca: CODE.
- _____ (1994). "Basta!". En Topitas (Hrsg.), *¡Ya basta!* Hamburg: Verlag Libertäre Assoziation.
- _____ (1995). "Imperativos del desarrollo para el futuro", En Jiménez, Lucero (Coord.). *Derechos humanos v seguridad económica v ecológica: estrategias para un desarrollo sostenible en el siglo XXI*. Cuernavaca: CRIM/UNAM.
- _____ (1995). "Prólogo". En *The Ecologist, El nuevo ecologismo: manifiesto de los ámbitos de comunidad*. México: Editorial Posada.
- _____ (1996). *Táctica, estrategia y sentido en la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas*. Oaxaca: Cultura para el Tercer Milenio.
- _____ (1996). "Hosting the otherness of the other". En Marglin, S., y Apfel-Marglin, F. (Eds.), *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Clarendon: Oxford University Press.
- _____ (1997). "Der Zapatismus als aufstand der gesellschaft". En Mittelstadt, Hanna, y Schulenburg, Lutz (Eds.), *Der Wind der Veränderung*. Hamburg: Nautilus.
- _____ (1997). "From Global Thinking to Local Thinking" (con Madhu S. Prakash) y "Basta! Mexican Indians Say 'Enough'". En Rahnama, Majid, y Bawtree, Victoria. *The Post-Development Reader*. Londres: Zed Books.
- _____ (1998). "Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad". En Bartolomé, Miguel, y Barrabas, Alicia (Coords.), *Autonomías étnicas v Estados nacionales*. México: Conaculta/INAH.
- _____ (1998). "Lezione di 'incontrarsi'". En Simoncini, Alessandro (Ed.). *Dalla Selva Lacandona all' Europa*. Palermo: Sudnordsud.
- _____ (1998). "The Revolution of the New Commons". En Cook, C., y Lindau, J. D. (Eds.). *Aboriginal Rights and Self-Government*. Montreal: McGill/Queen's University Press.
- _____ (1998). "Meksika Yerlileri Kikinmaya Hayir Diyor". En Ozbudun, Sibel, y Demirer, Temel (Eds.), *Mavalarin Dönüğü*. Estambul: Anahtar Kitaplar.

- Esteva, Gustavo (1998). "Comida statt Alimento!". En Luzenberger, Jose, Gottwald, y Franz-Theo. *Ernahrung in der Wissensgesellschaft*. Fráncfort: Campus Verlag.
- _____ (1998). *La construcción de un camino propio*. México: Opciones Conviviales de México.
- _____ (2000). "Desarrollo". En Viola, Andreu (Ed.). *Antropología del desarrollo*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2000). "Comer o comernos: el drama en el campo". En Fundación Arturo Rosenblueth (Ed.), *Agravios a la nación*. México: Galileo Ediciones.
- _____ (2001). "Desarrollo". En Sachs, Wolfgang (Ed.), *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. México: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- _____ (2001). "Prólogo". En Mújica, Mújica. *Los condenados en su tierra*. México: Plaza y Valdés.
- _____ (2001). "Introducción". En *Experiencias organizativas de la sociedad civil en Oaxaca*. México: CEDI.
- _____ (2001). "México: Creating Your Own Path at the Grassroots". En Benntholdt-Thomsen, V., Faraclas, N., y Werlhof, C. von (Eds.), *There Is an Alternative: Subsistence and Worldwide Resistance to Corporate Globalization*. Victoria, Londres y Nueva York: Spinifex Press/Zed Books.
- _____ (2002). "Sentido y alcances de la lucha por la autonomía". En Mattiace, S., Hernández, E., y Rus, J. (Eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: CIESAS/IWGIA.
- _____ (2002). "Más allá de la identidad nacional: la creación de opciones políticas y culturales". En Béjar, R., y Rosales, H. (Coords.). *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*. México: UNAM.
- _____ (2002). "Turning points". En Terán, Gustavo. *Conversations with Mexican Nomadic Storyteller Gustavo Esteva: Learning from Lives on the Margins*. Burlington: G. Terán.
- _____ (2003). *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous People of Chiapas and the Zapatista Rebellion*. Nueva York: Rowman and Littlefield Publishers.

- Esteva, Gustavo (2003). *Los cien libros del maíz*. México: Conaculta.
- _____ (2003). *Subsistenz und Eiderstand: Alternatives zur Globalisierung*. Viena: ProMedia.
- _____ (2003). “Más allá de la igualdad y la representación: la democracia radical”. En Hémond, A., y Recondo, D. *Dilemas de la democracia en México*. México: IFE/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- _____ (2004). “Foreword”. En Nandy, A. *Essential Nandy*. Londres: Zed Books.
- _____ (2004). “Un mundo de muchos mundos”, con Martina Kaller. “Eine dialogische Perspektive auf die mexikanische Agrargeschichte”. En Dietrich, Wolfgang, y Reinberg, Stefanie (Coords.). *Lateinamerika und Europa: Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bildungs und Kulturraum?* Fráncfort: Brandes and Apsel/Sudwind.
- _____ (2004). “Desafíos de la interculturalidad”. En *Antología sobre cultura popular e indígena*. México: Conaculta.
- _____ (2004). “Celebración del zapatismo”. En Lopes, Ramón. *El espejo y la máscara*. Madrid: Ediciones del Caracol.
- _____ (2005). “Education” and “Grassroots”. En Lal, V., y Nandy, A. (Eds.). *The Future of Knowledge and Future. A Dictionary for the Twenty-First Century*. Nueva Delhi: Viking (Penguin India).
- _____ (2005). “Universidad de la Tierra: The freedom to learn”, “Development – Walking Beyond: From promotion to Co-motion”, “Learning from Literacy Campaigns: An Intercultural approach to Orality”, “Cultural regeneration, instead of Education” y “Time for celebration”. En Pimparé, S., y Salzano, C. (Eds.). *Emerging and re-emerging learning communities: Old wisdoms and new initiatives from around the world*. París: UNESCO.
- _____ (2005). “Yeni Komünlerin Devrimi”. En *Kürt Solu*, Estambul: Gün Yayincılık.
- _____ (2005). “Meksika: Tabanda Kendi Yolunu Açmak”. En *Uzun Türüyüs*, 67.
- _____ (2005). “De la pedagogía de la liberación a la liberación de la pedagogía”. En *PreTextos Educativos*, 2: 61-76.

- Esteva, Gustavo (2006). “Prólogo”. En Cabrero, Ferrán. *El Tercer Mundo no existe*, Barcelona: Intermón/Oxfam.
- _____ (2007). “Librarnos del peso juarista”. En *Señor Juárez*. Oaxaca: Almadía.
- _____ (2007). “Appología”. En Regalado, Jorge (Ed.), *Los movimientos sociales y el poder. La otra campaña y la coyuntura política mexicana*. Guadalajara: La Casa del Mago/Cuadernos de la Resistencia.
- _____ (2007). “El maestro”. En *Jean Robert 70*. Cuernavaca: La mirada invertida.
- _____ (2008). “Bir Radikal Demokrasi Güncesi”. En Ösbudun, Sibel. *Latin Amerika’Da Isyanin Tarihi*. Ankara: Utopia Yaynevi.
- _____ (2008). “Crónica de un movimiento anunciado”. En Esteva, Gustavo, Valencia, Rubén, y Venegas, David. *Cuando hasta las piedras se levantan: Oaxaca, México, 2006*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia/GEMSAL.
- _____ (2008). “La Comune de Oaxaca: Cronaca di un movimento annunciato” y “Disvelare l’America profunda”. En Zanchetta, Aldo (Ed.). *America Latina: L’avanzata de los de abajo, movimenti social e popoli indigeni*. Lucca: Massari Editore.
- _____ (2008). “To Regenerate What is Ours”. En *The Right to Stay Home: Alternatives to Mass Displacement and Forced Migration in North America*. San Francisco: Global Exchange.
- _____ (2008). “The Other Campaign, APPO and the Left”. En Denham, Diana y C.A.S.A. Collective. *Teaching Rebellion: Stories from the Grassroots Mobilization in Oaxaca*. Oakland: PM Press.
- _____ (2009). “Presentación”. En *Espacios de Innovación Tecnológica, Catálogo de tecnología alternativa*. México: Corredor Biológico Mesoamericano.
- _____ (2009). “Presentación”. En Castro Sánchez, Sergio de. *Oaxaca; Más allá de la insurrección. Crónica de un movimiento de movimientos*. Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
- _____ (2009). “Agenda y sentido de los movimientos antisistémicos”, Primer Coloquio Internacional”. En *In memoriam Andrés Aubry*,

“...*planeta tierra: movimientos antisistémicos...*”. San Cristóbal de Las Casas: Cideci/Unitierra Ediciones.

Esteva, Gustavo (2009). “Pensar lo impensable” y “Otra mirada, otra democracia”. En *Eurozapatista, Miradas, ecos y reflejos de la digna rabia*. Publidisa.

_____ (2009). “Volver a la mesa”. En *Soberanía alimentaria y cultura de la comida en la América profunda*, Lima: PRATEC.

_____ (2010). “The political transition in México”. En *México Reader*. Oaxaca: IHP/Rethinking Globalization.

_____ (2010). “Escaping Education?”. En Mintz, Jerry, y Ricci, Carlo (Eds.). *Turning Points: 35 Visionaries in Education Tell Their Own Stories*. Roslyn Heights, NY: Alternative Education Resource Organization.

_____ (2010). “Beyond education”. En Meyer, Lois, y Maldonado Alvarado, Benjamín (Eds.), *New World of Indigenous Resistance: Noam Chomsky and Voices from North, South and Central America*. San Francisco: City Lights Books.

_____ (2010). “Enclosing the Enclosers”. En Turbulence Collective, *What Would it Mean to Win?*. Oakland: PM Press.

_____ (2010). “La révolution des nouveaux espaces communautaires”. En Laupicher, Walter (Ed.). *La grande transformation*. Conjonctures: 48-49.

_____ (2010). “El honor de servir”. En Quintal, Eduardo (Coord.), *Kwira*. México: Compañía de Jesús.

_____ (2011). “Más allá de la educación”. En Meyer, Lois, y Maldonado Alvarado, Benjamín (Coords.), *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global*. Oaxaca: CSEIHO.

_____ (2011). “Renovar el pasado”. En *La memoria se rebela: Agenda 2011*. San Cristóbal de Las Casas: Frayba.

_____ (2011). “Regresar del futuro”. En Giarraca, Norma (Comp.). *Bicentenarios (otros) transiciones y resistencias*. Argentina: La Ventana.

_____ (2011). “Der laufende Aufstand”. En Projektgruppe “Zivilisationspolitik” (Hrsg.), *Kann es eine “neue Erde” geben? Zur “Kritis-*

chen Patriarchatstheorie” und der Praxis einer postpatriarchalen Zivilisation. Frankfurt: Peter Lang.

- Esteva, Gustavo. (2011). “Otra autonomía, otra democracia”. En Ceceña, Ana Ester *et al.*, *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y al Estado.* México: Sísifo Ediciones/Bajo Tierra/Jóvenes en Resistencia Alternativa.
- _____ (2012). “Los quehaceres del día”. En Acosta *et al.*, *Renunciar al bien común: Extractivismo y posdesarrollo en América Latina.* Buenos Aires: Mardulce.
- _____ (2012). “Hope from the margins”. En Bollier, David, y Helfrich, Silke (Eds.), *The Wealth of the Commons.* Amherst: Levellers Press.
- _____ (2012). “Oaxacan Kahvikapinalliset”. En Renero-Hannan, Bruno, Ehrstedt, Johan, y Leppäkorpi, Mervi (Eds.), *Reilumman Kaupan Jäljillä.* Helsinki: Into Kustannus Oy.
- _____ (2012). *Pensar desde el abismo.* Oaxaca: El Rebozo/Palapa Editorial.
- _____ (2013). “De la pedagogía de la liberación a la liberación de la pedagogía”. En Illich, I. *et al.*, *Aprendizaje en movimiento,* Oaxaca: El Rebozo.
- _____ (2013). “Getting older”. En Hern, Matt, y The Purple Thistle Centre (Eds.), *¡Stay Solid! A Radical Handbook for Youth.* Edimburgo/Oakland/Baltimore: AKPress.
- _____ (2013). “Au-delà du développement” y “Tepito: histoire d’un barrio du centre ville de México”. En Pinet, Nicolas. *¿Être comme eux? Perspective critique sur le développement en Amérique latine.* Lyon: Parangon.
- _____ (2013). “La insurrección en curso”. En Ornelas, Raúl (Ed.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo.* México: UNAM.
- _____ (2015). *La insurrección en curso,* Grillo Negro.
- _____ (2013). “Tiempos de indignación, tiempos de reflexión”. En Esteva, G., Baschet, J., Almendra, V., y Rozental, E. *Rebelarse desde el nosotros: Porque desde el abismo es imposible vivir sin luchar,* Querétaro: En cortito que’s pa’largo.

- Esteva, Gustavo (2013). “Aprender libertad”. En Walsh, C. (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo I. Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____ (2013). *Salir del callejón: Más allá del capitalismo y del patriarcado*. Oaxaca: El Rebozo/Palapa editorial.
- _____ (2013). Nuestra Claudia. En Behmann, Mathias, *et al.*, *Verantwortung – Anteilnahme – Dissidenz (Festschrift zum 70. Geburtstag von Claudia von Werlhof)*. Fráncfort: Peter Lang.
- _____ (2013). “De la pedagogía de la liberación a la liberación de la pedagogía”. En Illich, Iván, Esteva, Gustavo, Prakash, Madhu, Stuchil, Dana, y Zibechi, Raúl. *Aprendizaje en movimiento: Rutas hacia la liberación de la pedagogía*. Oaxaca: El Rebozo/Palapa editorial.
- _____ (2015). “La construcción autónoma de un nuevo orden social”. En Contreras, Ricardo, Ruiz, Héctor, Molina, Rubén (Coords.), *Ejes de crítica y reflexión en torno a la cultura y al desarrollo*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato/Pearson.
- _____ (2015). “La construcción del mundo nuevo más allá del desarrollo”. En Guillaumín Tostado, Arturo (Ed.), *Contra el desarrollo*. Veracruz: Universidad Veracruzana.
- _____ (2015). “Foreword”. En Dinnerstein, Ana Cecilia. *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*. Houndmills, Hampshire: Palgrave MacMillan.
- _____ (2015). “Enclosing the Enclosers: Autonomous Experiences from the Grassroots – beyond Development, Globalization and Postmodernity”. En Luisetti, F., Pickles, J., y Kaiser, W. (Eds.), *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*. Durnham y Londres: Duke University Press.
- _____ (2015). “Nuevas formas de la revolución”. En Sandoval, Rafael (Ed.), *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*. México: CIESAS.
- _____ (2015). “New Shapes of Revolution”. En Reiter, B., y Oslender, U. *Bridging Scholarship and Activism: Reflections from the Frontlines of Collaborative Research*, East Lansing: Michigan State University Press.

- Esteva, Gustavo (2016). "Out of the abyss, the new world". En DuRand, Cliff (Ed.), *Moving Beyond Capitalism*. Nueva York: Routledge.
- _____ (2016). "La costruzione del Mondo Nuovo". En *Rivoluzione e Sviluppo in America Latina*. Milano: Fondazione Luigi Micheletti/Jaca Book.
- _____ (2016). "Introducción: Las ideas de Iván Illich en medio de la tormenta" y "La casa común empieza en el techo común". En Street, Susan (Coord.), *Con los ojos bien abiertos: ante el despojo, rehabilitemos lo común (un encuentro de colectivos a propósito de Iván Illich)*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso.
- _____ (2016). "Cuatro ejemplos de resistencia y rebeldía ante la tormenta sistémica". En Gutiérrez Luna, Diana Itzú, Walter, Carlos, y Hocsmán, Luis Daniel (Orgs.). *Despojos y resistencias en América Latina/Abya Yala*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos.
- _____ (2017). "Los ámbitos sociales y la democracia radical: Algunas cuestiones a explorar". En Encina, Javier, y Ezeiza, Ainhoa (Coords.), *Sin poder: Construyendo colectivamente la autogestión de la vida cotidiana*. Guadalajara: Volapük Ediciones.
- _____ (2017). "Tiempo de invención: la construcción social actual más allá del capitalismo y el patriarcado". En Inclán, D., Linsalata, L. y Millán, M. *Modernidades alternativas*. México: UNAM/Ediciones del Lirio.
- _____ (2017). "La construcción del saber histórico de lucha". En Walsh, C. (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo II*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____ (2017). "Professionalisierung". En Grnemeyer, R., y Jurk, Ch. (HG), *Entprofessionalisieren Wir Uns! Ein kritisches wörterbuch über sie sprache in pflege und sozialer arbeit*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- _____ (2017). "Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad". En Gutiérrez Aguilar, Raquel (Coord.), *Comunalidad: tramas comunitarias y producción de lo común*. México: Pez en el árbol.
- _____ (2018). "Friendship, Hope and Surprise". En Brunetta, V., y O'Shea, K. (Eds.), *Durty Words, Limmerick*. Irlanda: Durty Words Publishing House.

- Esteva, Gustavo (2018). “Luchas por la libertad de aprender”. En Monié, C., y Roja, C. (Compa.), *Más allá de la escuela: Historias de aprendizaje libre*. Buenos Aires: Orejas de Burro Ediciones.
- _____ (2018). “Prólogo”. En PISO grupo de investigación, *Movimientos sociales, resistencias y universidad: Sobre la incidencia social de conocimiento*. México: Gedisa.
- _____ (2018). “Prólogo a la edición en México”. En D’Alisa, G., DeMarría, F., y Kallis, G. (Eds.), *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era (Edición ampliada para Latinoamérica)*. Barcelona: Icaria.
- _____ (2019). “Caminos de autonomía bajo la tormenta”. En Makaran, G., López, P. y Wahren, J. (Coords.), *Vuelta a la autonomía*. México: Bajo Tierra/El Colectivo/CIALC-UNAM.
- _____ (2019). “Prefacio a la edición mexicana”. En Sousa Santos Boaventura de, *Izquierdas del mundo, ¡Uníos!* México: Siglo XXI.
- _____ (2019). “Postdevelopment @25: on being ‘stuck’ and moving forward. Sideways, backward and otherwise”. En Klein, E., y Morreo, C. E. *Postdevelopment in Practice: Alternatives, Economies, Ontologies*, Londres y Nueva York: Routledge.
- _____ (2019) “Prólogo”. En Tornel, Carlos (Coord.), *Alternativas para limitar el calentamiento global en 1.5°C. Más allá de la economía verde* (pp. 10-21). Fundación Heinrich Böll, México.
- _____ (2019). “El camino hacia el diálogo de vivires”. En Sartorello, Stefano (Ed.). *Diálogo y conflicto interesistémicos en la construcción de una casa común* (pp. 133-165). México: Universidad Iberoamericana.
- _____ (2020). “Luchas por la libertad de aprender”. En Monié, C., y Roja, C. (Comps.), *Más allá de la escuela: Historias de aprendizaje libre*, 2da ed. Buenos Aires: El Rebozo/Palapa Editorial.
- _____ (2020). “Repensar el carácter del régimen dominante”. En Ornelas, Raúl, e Inclán, Daniel (Eds.), *Cuál es el futuro del capitalismo* (pp. 69-104). México: UNAM.
- _____ (2020). “Más allá de la superstición”. En Ortega-Cacedo, Alicia, y Lang, Miriam, *Gritos, grietas y siembras de nuestro territorios del sur: Catherine Walsh y el pensamiento crítico-decolonial en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

- Esteva, Gustavo (2020). “El día después”. En Segato, R. S., *et al.*, *Pandemia al Sur*. Buenos Aires: Prometeo.
- Esteva, Gustavo, y Barkin, David (1981). *El papel del sector público en la comercialización y la fijación de precios de los productos agrícolas básicos en México*. México: CEPAL.
- Esteva, G., Prakash, S., y Stuchul, D. (2002). “From a Pedagogy for Liberation to Liberation from Pedagogy”. En Bowers, C. A., y Apffel. Marglin, F. (Eds.). *Rethinking Freire: Globalization and the Environmental Crisis*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Esteva, G., Stuchul, D., Prakash, M. K, y Shiksha, V. (2002). “From a Pedagogy for Liberation to Liberation from Pedagogy”. En *Unfolding Learning Societies: Experiencing the Possibilities*. Udaipur, Rajasthan: Shikshantar, The Peoples’ Institute for Rethinking Education and Development.

Artículos en revistas especializadas

- Esteva, Gustavo (1961). “El petróleo en el Perú: hacia la nacionalización”. *Comercio Exterior*, 11-5, mayo, 303-312.
- _____ (1961). “Concentración económica en Chile”. *Comercio Exterior*, 11-7, julio, 429-432.
- _____ (1962). “Una disyuntiva vital: planeación o caos”. *Comercio Exterior*, 12-10, octubre, 642.
- _____ (1962). “La evasión fiscal”. *Comercio Exterior*, 12-12, diciembre, 820-821. (Como Gerardo Pagaza)
- _____ (1963). “La importancia de la discusión”. *Comercio Exterior*, 13-2, febrero, 88. (Como Gerardo Pagaza)
- _____ (1963). “El sector privado toma conciencia”. *Comercio Exterior*, 13-3, Marzo, 149. (Como Gerardo Pagaza)
- _____ (1963). “Reconsideraciones”. *Comercio Exterior*, 13-4, abril, 255-256. (Como Gerardo Pagaza)
- _____ (1963). “América Latina ante la urgencia”. *Comercio Exterior*, 13-4, abril, 283-285. (Como Adolfo Figueroa).
- _____ (1963). “Política y planeación”. *Comercio Exterior*, 13-5, mayo, 341-342. (Como Gerardo Pagaza).

- Esteva, Gustavo (1963). "Aspectos políticos de la planeación: el caso francés". *Comercio Exterior*, 13-6, junio, 423-426. (Como Gerardo Pagaza).
- _____ (1963). "En el umbral de la planeación en México". *Comercio Exterior*, 13-11, noviembre, 816. (Como Gerardo Pagaza).
- _____ (1963). "El mito de la planeación económica mexicana". *Comercio Exterior*, 13-11, noviembre, 133-144.
- _____ (1964). "La furia planificadora". *Comercio Exterior*, 14-10, octubre, 685-686. (Como Gerardo Pagaza).
- _____ (1965). "Médicos". *Perspectiva revolucionaria*, 1, mayo, 6-35.
- _____ (1966). "El comercio exterior de México en el proceso de planeación". *Foro Internacional*, VI-2, 3, octubre-diciembre 1965/enero-marzo, 1966, 341-357.
- _____ (1969). "Hacia una nueva noción de racionalidad económica". *Comercio Exterior*, XIX-10, octubre, 811-821.
- _____ (1974). "Tecnología, enajenación y clases sociales". *El Economista Mexicano*, 10.2.
- _____ (1975). "Tecnología, enajenación y clases sociales". *Cambio*, 1.
- _____ (1975). "La agricultura en México de 1950-1975: el fracaso de una falsa analogía". *Comercio Exterior*, 25-12, diciembre, 1311-1322.
- _____ (1976). "El abasto popular en la ciudad de México". *Planeación y Desarrollo*, 7, Enero-Febrero, 49-58.
- _____ (1976). "El Estado y los medios: los medios del Estado y los fines de los medios". *Nueva Política*, 1-3, julio-septiembre, 37-54.
- _____ (1976). "Problemas de la planeación agropecuaria". *Sociedad Mexicana de Planificación*, 19, agosto, 15-19.
- _____ (1977). "Desbrozar el camino campesino". *Narxhí-Nandhá. Revista de Economía Campesina*, 1, marzo, 2.
- _____ (1977). "Una opción campesina para el desarrollo nacional". *Comercio Exterior*, 27-7, julio.
- _____ (1978). "El campo: ¿camino de desarrollo o callejón sin salida?". *Narxhí-Nandhá. Revista de Economía Campesina*, 4/5, 27-34.

- Esteva, Gustavo (1978). "Las transnacionales y el taco". *Documentos de trabajo para el desarrollo agroindustrial*, 1, 83-102.
- _____ (1978). "Los campesinos y la crisis agrícola". *Narxhí-Nandhá, Revista de Economía Campesina*, 8/9, 4-6.
- _____ (1978). "Viabilidad de una nueva política indigenista". *Suplemento de México Indígena*, 14, mayo, 1-8.
- _____ (1978). "¿Y si los campesinos existen?". *Revista del México Agrario* XI.2. *Comercio Exterior*, 28.6.
- _____ (1978). "Movimientos campesinos y política nacional". *Cuadernos de Discusión*, 2, septiembre-octubre, 7-47.
- _____ (1978). "Optimización y estrategia agropecuaria: las peras del olmo". *El Economista Mexicano*, 12-5, septiembre-octubre, 23-49.
- _____ (1978). "En pos de una historia que nunca existió ...". *Comercio Exterior*, 28-11, noviembre, 1387-1391.
- _____ (1979). "Central de comunicación: descripción de una experiencia". *Cuadernos de Comunicación*, 43, enero, 52-59.
- _____ (1979). "La economía campesina actual como opción de desarrollo: una noción, un proyecto de investigación y un programa de acción". *Investigación Económica*, XXXVIII-147, enero-marzo, 223-246.
- _____ (1979). "Los campesinos; sujetos del desarrollo agroindustrial". *Documentos de Trabajo para el desarrollo agroindustrial*, 2, junio, 7-30.
- _____ (1979). "Prospectiva de la problemática rural en México". *Revista del México Agrario*, XII-2, abril-junio.
- _____ (1979). "Prospectiva de la problemática rural en México". *Co-yuntura*, julio-diciembre, 57-85.
- _____ (1979). "Nuestros planes: del mito a la esperanza y al riesgo". *El Día*.
- _____ (1980). "Zapata hoy: Primera cronología". *Boletín interno de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala*, 1, 32-33. (1979). | *Siempre!*, 1332, 19, diciembre.

- Esteva, Gustavo (1980). "La investigación y la política nacional de comunicación en México". *Estudios del Tercer Mundo*, 3-3, septiembre, 15-28.
- _____ (1980). "México: cuna y tumba de la Revolución Verde". *Comercio y Desarrollo*, III, 14, abril-junio, 49-57.
- _____ (1980). "Qué hay detrás de la crisis rural". *Comercio Exterior*, 30, 7, julio, 675-683.
- _____ (1981). "Transnacionalización, colectivización y campesinización: tres opciones estratégicas excluyentes para el desarrollo agroindustrial". *Documentos de Trabajo para el Desarrollo Agroindustrial*, 6, abril, 247-255.
- _____ (1981). "El SAM y la geometría". *Nueva Antropología*, V-17, mayo, 19-50.
- _____ (1981). "Ni arrogancia ni sumisión: sólo respeto y dignidad". *Revista La República*, 423, junio, 10-11.
- _____ (1981). "El Proyecto de la nación". *Revista La República*, 425, agosto-septiembre.
- _____ (1982). "La economía política de la empresa pública en México". *Coyuntura*, abril-junio, 5-47.
- _____ (1982). "Hacia la ecología política". *Linea*, mayo-junio, 15-29.
- _____ (1982). "Los espacios del planificador y la circulación de las luchas populares". *Boletín Informativo*, 10. *Sociedad Mexicana de Planificación*, noviembre, 3-4.
- _____ (1983). "Nacionalizar la discusión: la banca en el banquillo". *Línea*, 11, marzo-abril, 29-45.
- _____ (1983). "Los 'tradifas' o el fin de la marginación". *El Trimestre Económico*, L(2) 198, abril-junio, 733-770.
- _____ (1983). "Los campesinos existen". *Nexos*, 71, noviembre, 33-37.
- _____ (1984). "Nuestros planes: del mito a la esperanza y al riesgo". *Planificación*, enero.
- _____ (1984). "Cuatro siglos de conflicto en el agro mexicano". *Páginas*, marzo, 3-8, y abril, 17-24.

- Esteva, Gustavo (1984). "Opciones verdaderas sobre el desarrollo". *Economomex*, 2, agosto, 4-8.
- _____ (1984). "Comunicación: contracultura". *El Gallo Ilustrado*, suplemento de *El Día*, 16, diciembre. (1985). | *Comunicación y cultura*, 13.
- _____ (1985). "Dopo il terremoto". *Bozze*, 8 (5), 127-129.
- _____ (1985). "Beware of participation". *Development: Seeds of change*, 3, 77.
- _____ (1985). "Development: Metaphor, Myth, Threat". *Development: Seeds of Change*, 3. | *Orienterung* [Zúrich], 21. 49.
- _____ (1986). "Covolxauhqui" [México-Gruppe, Nuremberg], diciembre. *Forum. Internationale Zeitschrift*. XXXIII, 381/382/383. | *Streven* [Amberes], junio.
- _____ (1986). "Development is dangerous". *Resurgence*, 114, enero-febrero, 14-16.
- _____ (1986). "The silver lining of México's Crisis". *Utne Reader*, 16, junio-julio, 90-91.
- _____ (1986). "A new call for celebration". *Development: seeds of change*, 3, 92-98.
- _____ (1986). "Un nuevo llamamiento a la celebración". *Desarrollo: semillas de cambio*, 2-3, 92-97.
- _____ (1987). "Regenerating People's Space". *Alternatives*, XII, 1, enero, 125-152.
- _____ (1987). "Los mitos y el desligamiento". *Mutantia*, 24, primavera, 23-25.
- _____ (1987). "Las naciones indias en la nación mexicana". *México indígena*, 111-16, mayo-junio, 3-7.
- _____ (1987). "Tráfico de siglos". *Nexos*, 120, diciembre, 47-48.
- _____ (1987). "El desastre agrícola: adiós al México imaginario". *Comercio Exterior*, 38-8, agosto, 662-672.
- _____ (1988). "El desafío: detener el desarrollo rural". *El Economista Mexicano*. Tercer Trimestre, 56-60.

- Esteva, Gustavo (1991). "No a la dictadura de los profesionales en materia forestal". *Ecológicas, boletín mensual del Instituto Autónomo de Investigaciones Sociológicas*, 1-1-11-12, marzo-abril, 16-20.
- _____ (1991). "Preventing green redevelopment: the new agenda at the grass roots". *Development: Seeds of Change*, 2, 74-78.
- _____ (1991). "Contra la Proffesió, descredit". *Via Fora!!* 111-8, 30-35.
- _____ (1991). "Development: the modernization of poverty". *Panoscope*, 27, noviembre, 28.
- _____ (1991). "Tepito: No thanks, first world". *Context*, 30, otoño-invierno, 38-42.
- _____ (1992). "L'economie de la merde". *D'Autre Part*, 11, otoño, 35-36.
- _____ (1992). "Zwischen Gerechtigkeit und Uberleben". *Sudwind*, 6, 12-13.
- _____ (1992). "Remediar el desencuentro". *Hispanorama*, 64, 16-22. *Tiempo*. 2632, 11-13.
- _____ (1993). "Tepito - An Example of People Power". *The Aisling Magazine*, 10, 48-54
- _____ (1993). "Refusal to flush". *The Aisling Magazine*, 11, 23-28.
- _____ (1993). "Papel y perspectiva de la escuela en la comunidad". *Al Grano*, 1-1, 15-24.
- _____ (1994). "Enough is Enough!". *Horizons*, 2-4, 4-5.
- _____ (1994). "Basta! Mexican Indians say 'Enough!'". *The Ecologist*, 24-3, Mayo-Junio, 83-84. | *Daybreak*, 4-3.
- _____ (1994). "El camino de la autonomía de los pueblos indios". *Art. 115*, 7 y 8, marzo-abril y mayo-junio, 104, 4-5.
- _____ (1994). "Re-embedding Food in Agriculture". *Culture and Agriculture*, 48, invierno, 2-13. S2
- _____ (1994). "En camino". *El Tecolote*, 1-5, 6-8.
- _____ (1994). "L'esperance vient d'en bas". *Bethleem*, 99(9), septiembre. 22-23.
- _____ (1994). "The Stench of Development". *The Aisling*, 14, mayo, 24-28.

- Esteva, Gustavo (1994). "Uomo comunitario e uomo economico". *Frontière*, V-3, 15-21.
- _____ (1994). "Det er pa tide at sige nok! til udvikling". *Global Okologi*, 4, noviembre, 15-17.
- _____ (1995). "What Tepito Can Teach Us". *Utne Reader*, 69, mayo-junio, 68-69.
- _____ (1995). "La autonomía realmente existente". *Ojarasca*, 45, agosto-noviembre, 44-47.
- _____ (1995). "Los derechos humanos como abuso de poder". *Kwira*, 4, octubre-diciembre, 24-36.
- _____ (1996). "Qué hacemos con los pobres. [Review of the book: *Vuelta*, por Julieta Campos]". *Vuelta*, XX-234, mayo, 49-52.
- _____ (1996). "El debate del desarrollo". *Economía Informa*, 247, mayo, 17-31.
- _____ (1996). "El arcoiris nocturno". *La Guillotina*. 32-33, junio-agosto, 6-9.
- _____ (1996). "Ecología y política: de vuelta a casa". *El Tecolote*, 16, julio-agosto, 5-7.
- _____ (1996). "Organizaciones sociales y participación ciudadana". *Tendencias*, 4, julio-septiembre. 11-12.
- _____ (1996). "Ripensare il mondo: Messico e autonomia". *Vis-à-vis. Quaderni per l'autonomia di classe*, 4, 91-108.
- _____ (1997). "Conclusiones del coloquio: El nuevo trato con los pueblos indios". *El Caracol*, I-2, 10-14
- _____ (1997). "La historia de los derechos humanos". *Espacio y tiempo*, IV-20, julio, 8-9.
- _____ (1998). "Autonomia i democracia radical". *Via fora!* 57-58.
- _____ (1999). "The Zapatistas and People's Power". *Capital & Class*, 68, verano, 153-182.
- _____ (1999). "Chiapas, la lucha por la autonomía". *Ixtus*, VII, 26, 59-72.

- Esteva, Gustavo (1999). "Celebració de l'home comunitari I de la comunitat: punt de vista dels marges". *Papers d'innovació social. Associació Eco Concern*.
- _____ (2000). "People power and coalitions of dissent". *Peace News*, 2439, junio-agosto, 19-21.
- _____ (2000). "La renovación de la esperanza". *Fundación Arturo Rosenblueth*, 11, julio-agosto, 16-18.
- _____ (2000). "Ivan Illich en México, una conversation con Jean Robert". *Ixtus*, 28, VII.
- _____ (2000). "The Alliance as a Threat". *Caravan*, agosto, 8.
- _____ (2001). "Más allá de la educación". *Bibaani, Revista del Centro Promotor de Tecnologías Alternativas*, Cd. Ixtepe, , III-5, marzo.
- _____ (2001). "The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy". *Latin American Perspectives*, 28-2, 117, marzo, 120-148.
- _____ (2001). "Embracing the Otherness of the Other". *City*, 5-3, noviembre.
- _____ (2001). "Au delà du développement". *L'Ecologiste*, 2-4, invierno.
- _____ (2002). "Desafíos de la interculturalidad ("Bindso yaktönüt ku jayü mutëka tsyüüna")". *Identidades*, 2-8, enero-marzo.
- _____ (2002). "Desperately Seeking Marcos". *Peace News*, 2448, septiembre-noviembre, 18-19.
- _____ (2002). "Patriarcado y Sexismo". *Proceso*, 1365, 29 de diciembre de 2002.
- _____ (2002). "Racismo y sexismo: dos caras de la ceguera dominante". *Proceso*, 1367, 12 de enero de 2003.
- _____ (2003). "De la resistencia a la liberación". *El periódico de Suiza*, 16, 1, febrero.
- _____ (2003). "Universidad de la Tierra". *Oaxaca: Población en el siglo XXI*. 3-9, mayo-agosto.
- _____ (2003). "La fuerza de la localidad: entrevista con Javier Sicilia y Patricia Gutiérrez". *Ixtus*. 42, XI.
- _____ (2003). "A flower in the hands of the people". *New Internationalist*, 360, septiembre.

- Esteva, Gustavo (2004). "Els zapotèques. L'harmonia com a justícia". *Avui - Dumenge*, 5 de diciembre (Barcelona).
- _____ (2005). "Resistencia indígena y filosofía gandhiana: entre autonomía e independencia". *Documentos Sipaz*, 12, febrero.
- _____ (2006). "Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, APPO: Bir Radikal Demokrasi Güncesi". *Damar*, 189, 11-17.
- _____ (2007). "The *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca*: A Chronicle of Radical Democracy". *Latin American Perspectives*, 152, enero.
- _____ (2007). "Two excerpts from 'The Chronicle of Radical Democracy'". *Development*, 50-1, marzo.
- _____ (2007). "Rivolta contra il neoliberalismo". *L'altrapagina*, Enero.
- _____ (2007). "Oaxaca: The Path to Radical Democracy". *Socialism and Democracy*, 21, julio, 74-96.
- _____ (2007). "Appología". *La Guillotina*, 56, primavera, 2-9.
- _____ (2007). "La otra campaña, la APPO y la izquierda: reivindicar una alternativa". *Cuadernos del Sur*, 12-24/25, noviembre.
- _____ (2007). "The Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, APPO: A Chronicle of Radical Democracy". *Latin American Perspectives*, 152, enero.
- _____ (2008). "Köylülüğe Elveda mi, Köylülerin Dönüsü mü?". *Kaldıraç*, 88,
- _____ (2008). "Appología". *Bajo el volcán*, 7-12.
- _____ (2008). "Dos años después". *El Topil*, 1, junio.
- _____ (2008). "Nuestros demonios". *La Guillotina*, 58, verano (2009). | *Herramienta*, XIII-40, marzo.
- _____ (2008). "Esperanza al borde del desastre". *Alana* (Grecia), 1-9.
- _____ (2008). "Reclaiming Our Freedom to Learn". *Yes!*, 44, invierno.
- _____ (2008). "El fin de una era y la opción convivial". *Nación orgánica*, 3, noviembre.
- _____ (2009). "Megaproyectos y defensa del territorio". *El Topil*, 5, abril.

- Esteva, Gustavo (2009). "Más allá del desarrollo: la buena vida". *América Latina en movimiento*, XXXIII-445.
- _____ (2009). "La crisis como esperanza". *Bajo el volcán*, 8-14, 17-54.
- _____ (2009). "Otra autonomía, otra democracia". *Tiempo de los pueblos*, 1-2, 93-103.
- _____ (2009). "El zapatismo como opción". *Christus*, LXXIII-774, 41-47.
- _____ (2009). "Another Perspective, Another Democracy". *Socialism and Democracy*, 23-3, 45-60
- _____ (2010). "From the Bottom-up: New Institutional Arrangements in Latin America". *Development*, 53-1, marzo, 64-69.
- _____ (2010). "The Oaxaca Commune and México's Coming Insurrection". *Antipode*, 42-4, 978-993.
- _____ (2010). "Enclosing the Enclosers". *An Architectur*, 23, julio, 23.
- _____ (2010). "Lecturas de la transición". *El Topil*, Número especial, noviembre, 13.
- _____ (2011). "Cuestión de entereza". *Rebeldía*, 9, 77, 58-65.
- _____ (2011). "Los quehaceres del día". *Conspiratio*, II-12, 184-197.
- _____ (2011). "Wir fordern die Lernfreiheit zurück: Die 'Universität der Erde' in Oaxaca". *ILA - Informationstelle Lateinamerika*, 349.
- _____ (2012). "Pensar todo de nuevo: anticapitalismos sin socialismo. Una conversación con Teodor Shanin". *Bajo el volcán*, 11-18, marzo-agosto.
- _____ (2012). "Ritorno dal futuro". *Interculture*, 21 (Edición italiana).
- _____ (2014). "La libertad de aprender". *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 80, 28-2, 39-50.
- _____ (2015). "Por un orden social verdaderamente democrático". *Ibero, Revista de la Universidad Iberoamericana*, VII-38, junio-julio.
- _____ (2015). "Pensar desde el abismo". *La Voz de la Tribu*, 2, 23-29.
- _____ (2015). "Las veredas de la Autonomía". *La Voz de la Tribu*, 3, 20-26.

- Esteva, Gustavo (2015). "Cuando el ritual fracasa". *La Voz de la Tribu*, 5, 19-28
- _____ (2015). "The Hour of Autonomy". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10-1, 134-145.
- _____ (2015). "Para sentipensar la comunalidad". *Bajo el volcán*, 23, 171-202.
- _____ (2016). "El mar de fondo". *El Topil*, 28, 3-5.
- _____ (2016). "La divergencia entre Freire e Illich, una conversación con Gustavo Esteva". *La Voz de la Tribu*, 8, 5-12.
- _____ (2016). "Acotar el camino". *La Voz de la Tribu*, 7, 9.
- _____ (2020). "Estragos sociales y ambientales en México". *Ibero*, XI-66, 38-41.
- _____ (2020). "El cuidado de la casa común". *Revista Internacional de Teología Concilium*, 384, 37-50.
- Esteva, Gustavo; Austin, J. E. (1985). "Sam is dead-long live SAM". *Food policy*, 10-2, mayo, 123-136.
- Esteva, Gustavo; Blanc, Nicole; Ramírez, Beatriz. (2001). "Zapatismo: a feminine movement". *Peace News*, 2443, junio-agosto, 20-21.
- Esteva, Gustavo; Barkin, David (1978). "Inflación y Democracia: el caso de México". *El Economista Mexicano*, 12-6, noviembre-diciembre, 6-36.
- _____ (1982). "Social Conflict and Inflation in México". *Latin American Perspectives - México in the eighties*, IX-32-1, invierno, 48-64.
- Esteva, Gustavo; Prakash, M. S. (1992). "Grassroots Resistance to Sustainable Development: Lessons from the Banks of the Narmada". *The Ecologist*, 22 (2), marzo-abril, 45-51. | *Lokayan Bulletin*, Primavera, 1992.
- Esteva, Gustavo; Prakash, M. S. (1994). "From Global to Local Thinking". *The Ecologist*, 24-5, Septiembre-October, 162-163. | *Fourth World Review*, 66, 10-13.
- _____ (1995). "From 'Global Thinking' to 'Local Thinking'; Reasons to Go beyond Globalization towards Localization". *Osterreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 2, 221-232.

Esteva, Gustavo; Prakash, M.S. (1996). "Beyond Global Neoliberalism to Local Regeneration: The International of Hope". *Interculture*, XXIX-2, verano-otoño, 131, 3-52.

_____ (1998). "Beyond Development, what?". *Development in Practice*, 8-3.

Esteva, Gustavo; Robert, Jean; Sicilia, Javier. (2001). "Contra la pobreza de la pobreza. Con Jean Robert y Javier Sicilia". *Ixtus*, VIII-33.

Esteva, Gustavo; Terán, G. A. (2000). "Education, Ecology and Culture: Stories from the Margins". *Progressive Perspectives*, 3-1, otoño.

Gustavo Esteva. Vida y obra de un intelectual público desprofesionalizado
se terminó de imprimir en *offset* en septiembre de 2023 en Mujica Impresor,
S.A. de C.V., Calle Camelia 4, Colonia El Manto, México, Ciudad de México.
Se tiraron 500 ejemplares en papel bond de 75 gramos

Siguiendo el hilo cronológico de su vida, este libro recupera los sucesos y encuentros con diversas personas que marcaron la obra y el pensamiento de Gustavo Esteva. Desde su ambiente familiar hasta su participación en los Acuerdos de San Andrés; desde su renuncia a la fe católica hasta su militancia marxista; desde sus años en el gobierno como funcionario público hasta su amistad con Iván Illich y la creación de la Universidad de la Tierra, quienes se aproximen a este libro encontrarán tanto narraciones biográficas como ideas y planteamientos críticos de Gustavo. De tal manera, los hilos de su vida, obra y pensamiento se entretajan en un telar de muchas voces, anécdotas, diálogos y postulados teóricos.

El proyecto de este libro se inició de la mano de su protagonista. Desafortunadamente, la enfermedad y fallecimiento de Gustavo impidió continuar con el proyecto tal y como se había planteado. Por ello, este libro no pretende convertirse en una autoridad sobre su pensamiento ni en "el tomo único" o el sustituto de su propia obra, sino que aspira a ser una introducción a la misma y a su pensamiento para quienes no le conocían, como también una profundización para quienes lo conocieron o lo leyeron. En este sentido, el texto también incluye la lista bibliográfica más completa de la obra de Esteva.

El libro aborda temas como la interculturalidad, el zapatismo, la crítica al desarrollo, el fin del capitalismo, la insurrección en curso y otros ámbitos en los que Gustavo fue pionero y un referente importante tanto regional como internacionalmente. Esperamos que este libro se convierta en una forma de recuperar el enorme legado de esperanza y pensamiento crítico que nos dejó Gustavo.

